Digitized by Google

C18.54.2

SIGILL: COLL: HARVARD: CANTAB: NOV: ANGL: 1650

CHRISTO ET ECCLESIAE

BOUGHT WITH THE INCOME
FROM THE BEQUEST OF
JAMES WALKER, D.D., LL.D.,
(Class of 1814,)
FORMER PRESIDENT OF HARVARD COLLEGE;
"PREFERENCE BEING GIVEN TO WORKS
IN THE INTELLECTUAL AND
MORAL SCIENCES"

RECEIVED JUN 13 1884

Digitized by Google

Digitized by Google

Real-Encyklopädie

für

protestantische Theologie und Kirche.

Unter Mitwirkung

vieler protestantischer Theologen und Gelehrten

in zweiter durchgängig verbesserter und vermehrter Auflage

begonnen von

D. J. J. Herzog † und D. G. L. Plitt †

fortgeführt von

D. Alb. Hauck,

ord. Professor der Theologie an der Universität Erlangen.

Dreizehnter Band.

Ritschl bis **Scotus.**

Leipzig, 1884.
J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung.

Digitized by Google

C 18.54.2
JUN 16 1884
Walker Fund.
(XIII.)

„Alle Rechte vorbehalten".

Druck von Junge & Sohn in Erlangen.

Digitized by Google

Ritschl, Georg Karl Benjamin, wurde am 1. November 1783 zu Erfurt als das zwölfte Kind des Pastors an der Augustinerkirche M. Georg Wilh. Ritschl geboren. Er empfing seine Vorbildung auf der Augustiner-Parochialschule und von Ostern 1794 bis 1799 auf dem evangelischen Ratsgymnasium seiner Vaterstadt. Als ein schwacher und gebrechlicher Knabe wurde er von den jugendlichen Spielen und Leibesübungen mehr zurückgehalten, als auf dieselben hingewiesen, suchte aber und fand von früh an Ersatz in der fleißigen Ausbildung seiner musikalischen Anlagen. Er lernte Klavier und Orgel spielen, zuletzt von dem Organisten Kittel, dem letzten Schüler Joh. Seb. Bach's, erhielt Unterricht im Singen, und benutzte die vielfache Gelegenheit der Kirchenmusiken in den evangelischen wie in den katholischen Kirchen seiner Vaterstadt, seine musikalischen Kenntnisse zu erweitern und seine Fertigkeit im Gesang zu entwickeln. Für seine spätere Laufban ist ihm seine allseitige und solide musikalische Ausbildung nicht nur im allgemeinen höchst förderlich gewesen, sondern auch im besonderen durch die von Jugend auf geübte Anwendung derselben auf die Zwecke des kirchlichen Kultus. Auf die Wal seines zukünftigen Berufes hat auch die künstlerische Beteiligung des Knaben an dem evangelischen wie an dem katholischen Gottesdienste nicht one Einfluss bleiben können, und die konfessionelle wie die politische Stellung Erfurts bot demselben eine umfassende Anschauung kirchlicher Verhältnisse dar. An der Kirche, bei der sein Vater das Amt verwaltete, hafteten die lebendigen Erinnerungen an Luthers innere Kämpfe; die Zelle Luthers, welche noch heute erhalten ist, in deren nächster Nähe Ritschl aufwuchs, war die Geburtsstätte der Reformation. Die Mehrzal der Bewoner Erfurts bekannte sich zu derselben; aber die Stadt stand nicht nur unter der Herrschaft von Kurmainz, die durch den Koadjutor von Dalberg als Statthalter vertreten wurde, sondern schloss auch die alte katholische Universität in sich, an welcher die Theologen der Augsburgischen Konfession zwar Lehrstüle, aber keine Fakultäts- und Korporationsrechte gewonnen hatten. Wenn nun auch in Ritschls Jugendzeit allgemeine Toleranz den Gegensatz der Konfessionen in seiner Vaterstadt ziemlich ausglich, so war doch das äußere Übergewicht des katholischen Wesens geeignet, dem Pfarrersson die heimischen Erinnerungen an die Reformation teuer zu machen, durch die er sich auf den Beruf seines Vaters hingewiesen sah. — Als Ritschl zu Ostern 1799, noch nicht sechszehnjärig, die Universität bezog, hatte er zwar den Anforderungen des Gymnasiums genügt, ja sich auch vor Anderen ausgezeichnet; aber bei dem niedrigen Stande der Lehrmittel jener Anstalt war Ritschl, wie er selbst bekennt, zum Universitätsstudium nur mangelhaft vorbereitet. Erst in dem mehrjärigen Schulamte, das er später bekleidete, hat er die Veranlassung gehabt und mit um so größerer Anstrengung es dahin gebracht, die Lücken seiner Gymnasialbildung auszufüllen. Das theologische Studium, das Ritschl zwei Jare in Erfurt und darauf $1^1/_2$ Jare in Jena unter Griesbach, Paulus, Schmidt betrieb, fürte ihn zu rationalistischen Überzeugungen, doch one dass er von einem seiner Lehrer einen erheblichen Einfluss auf seine Geistes- und Charakterbildung erfaren hätte. Daher ist es zu erklären, dass er in unmerklicher Weise zur positiven Theologie übergefürt wurde, sowie er einen Boden reicherer und tieferer Geistesinteressen

fand, als ihm in seinem engeren Vaterlande geboten werden konnte. Denn nachdem er gegen das Ende des Jares 1802 von dem Erfurter Ministerium pro candidatura geprüft und die Erlaubnis zum Predigen erhalten hatte, siedelte er im Anfang des Jares 1804 mit dem als Direktor des Gymnasiums zum grauen Kloster berufenen Bellermann, als Hauslehrer von dessen Kindern, nach Berlin über. Hier öffnete sich für ihn alsbald eine öffentliche Laufbahn, die ihn in den anregenden Verkehr mit vielen ausgezeichneten Männern brachte; daneben aber war es die Musik, der er einen großen Teil seiner freundschaftlichen Verbindungen verdankte und welche dadurch mittelbar einen nicht unbedeutenden Einfluss auf seine späteren Lebensverhältnisse geübt hat. Ritschl wurde im Herbst 1804 von Bellermann unter die Mitglieder des Seminars für gelehrte Schulen aufgenommen und in dieser Eigenschaft auch mit Unterricht am Gymnasium beschäftigt. Dies gab Veranlassung, dass er im Winter 1807—1808 im Gymnasium Singunterricht zu erteilen begann, eine Neuerung, welche anfangs mit vielen Schwierigkeiten zu kämpfen hatte, jedoch durch Ritschls Beharrlichkeit und den ihm entgegenkommenden Eifer der Schüler durchgesetzt wurde und welche die Einfürung des bezeichneten Lehrgegenstandes zunächst in den Gymnasien Berlins, dann allmählich in weiteren Kreisen zur Folge gehabt hat. Im Herbst 1807 hatte übrigens Ritschl wider begonnen zu predigen, nachdem seine Licenz vom Oberkonsistorium bestätigt worden war. Demnach bewarb er sich, obgleich inzwischen zum Kollaborator, dann zum Subrektor an der mit dem Gymnasium zum grauen Kloster kombinirten Kölnischen Schule ernannt, im J. 1810 um die dritte Predigerstelle an der St. Marienkirche in Berlin. Die Wal des Magistrats traf ihn, und am 1. Juli desselben Jares ward er von dem Propste Hanstein in das Predigtamt eingefürt, welches er an jener Kirche fast 18 Jare lang mit bedeutendem Erfolge und reichem Segen verwaltet hat. Von Anfang an waren Ritschls Predigten von zalreichen Zuhörern besucht, welche von der edlen Einfachheit ihres evangelischen Inhaltes und von der würdevollen Ruhe des Vortrages angezogen wurden, und auf Personen aller Stände erstreckte sich die Einwirkung der Predigt und des Konfirmandenunterrichts Ritschls gleichmäßig. Wenn es auch bei seinem ersten Auftreten in Berlin nicht an Zeugen der evangelischen Warheit auf den dortigen Kanzeln fehlte, so nahm doch die evangelische Predigt durch ihn einen neuen Aufschwung, und namentlich ist nicht zu verschweigen, dass Ritschls Muster auf viele Studirende der Theologie eingestandenermaßen einen bestimmenden Einfluss zur Gestaltung ihrer Predigtweise ausgeübt hat. Das Gleichmaß, welches sein Wesen durch alle Altersstufen behauptete, gestattet es, eine Beurteilung seiner homiletischen Art, welche uns von einem Beobachter der späteren Wirksamkeit Ritschls zugegangen ist, auch auf seine amtliche Tätigkeit in Berlin anzuwenden. „Seine Predigten waren nicht, was man heutigen Tages geistreich, pikant und originell zu nennen pflegt, sie enthielten nicht verdeckte Anspielungen auf Zustände, die man nicht offen angreifen, aber auch nicht unberürt lassen will, sie behandelten nicht die sogenannten Zeitfragen, sie drängten auch nicht weder durch Drohung, noch durch Rürung auf vorübergehende Erweckungen; aber sie sprachen frei, deutlich und rückhaltlos aus, was ihnen die heilige Schrift als Inhalt darbot, und beantworteten mit aller Würde und Milde, aber mit der auf dem Worte Gottes gegründeten Festigkeit die Frage des heilsbedürftigen Herzens: was soll ich tun, dass ich das ewige Leben gewinne? Seine Predigten waren durchdacht, mit Sorgfalt ausgearbeitet, mit Fleiß memorirt. Er, dem das Wort zu Gebote stand wie Wenigen, hätte es nicht gewagt — nicht etwa aus Furcht vor den Menschen, sondern um des Gewissens willen und aus Achtung vor der christlichen Gemeinde —, seine Zuhörer der Gefar auszusetzen, hinnehmen zu müssen, was der Augenblick bietet. Seine Predigten waren wahr und hatten nie die Ehre des Redners zum Zweck. Nie enthielten sie Hinweisungen auf ihn selbst oder suchten den Eindruck auf die Zuhörer durch besondere Mittel zu erreichen. Von aller Effekthascherei bewarte ihn ebenso sehr die völlige Hingabe an den Inhalt der hl. Schrift und an den Zweck des Predigtamtes, wie der feine und richtige Takt, der alle Äußerungen seines Lebens regelte und der aus der tiefsten Achtung der Eigentümlich-

Digitized by Google

keit der Anderen hervorging. Die Form der Rede, Diktion, Deklamation, Gestikulation, Aussprache waren einfach, und wenn man sich dieses Ausdruckes bedienen darf, vollendet. Die Sätze waren abgerundet, die Betonung nicht markirt, aber richtig, die Bewegungen würdig; er versprach sich nie. Er schrieb nicht von der Tugend der Beredtsamkeit, aber er übte sie. Ein ernstes Streben in jüngeren Jaren, eine lange Gewonheit in späteren hatten sie ihm zu eigen gemacht". Eine nicht minder nachhaltige Einwirkung übte Ritschl durch seinen Konfirmandenunterricht. Auch auf diesem Felde seiner amtlichen Tätigkeit ergänzte sich die katechetische Meisterschaft und die aller Absicht des Imponirens fremde Würde seiner christlichen und pastoralen Persönlichkeit, zu dem Erfolge, sowol die Gemüter der Jugend für eine feste evangelische Überzeugung zu gewinnen, als auch deren Pietät für das ganze Leben an sich zu fesseln. Mit der größten Treue pflegte er ferner die Beziehungen zu denen, die seine seelsorgerische Tätigkeit bedurften und suchten, und für seine segensreiche Wirksamkeit in dieser Hinsicht bürgt die gegenseitige Anhänglichkeit, die zwischen vielen Gliedern seiner Berliner Gemeinde und ihm Bestand hielt, auch nachdem er schon längst dieselbe hatte verlassen müssen. — Als 1816 die Konsistorien in den preußischen Provinzen widerhergestellt wurden, wurde Ritschl zu seiner Überraschung zum Mitgliede des für die Provinz Brandenburg in Berlin errichteten Konsistoriums zunächst als Assessor, darauf 1817 als Rat ernannt. Diese kirchenregimentliche Stellung bot ihm die Vorbereitung zu seinem späteren viel umfassenderen Berufe. Bei der überwiegend bureaukratischen Wirksamkeit der neuen kirchlichen Behörde waren es zunächst nur die Examina der Kandidaten, durch welche der Ernst und das Geschick Ritschls in der Leitung kirchlicher Angelegenheiten eine gewisse öffentliche Geltung gewann. August Neander, mit welchem Ritschl bei dieser Funktion in engere kollegialische Gemeinschaft trat, hat in der Dedikation des fünften Bandes seiner Kirchengeschichte auch dem Verdienste, das sich Ritschl durch seine Kandidatenprüfungen erwarb, ein Denkmal gesetzt; und die Doktorwürde, welche ihm die theologische Fakultät am 16. November 1822 verlieh, galt vornehmlich der Anerkennung seiner bei jenem Geschäfte an den Tag gelegten theologischen Tüchtigkeit. Auf den Namen eines gelehrten Theologen hat Ritschl keinen Anspruch gemacht; aber er hat sich eine umfassende Kenntnis von der gleichzeitigen Entwickelung der Theologie und ein sicheres Urteil über den Wert ihrer einzelnen Erscheinungen trotz seiner heterogenen Amtsgeschäfte anzueignen verstanden, und Sinn wie Fähigkeit, auch verwickelten Forschungen zu folgen, hat er bis an sein Lebensende bewart. In die Zeit der Wirksamkeit Ritschls in Berlin fällt seit 1818 noch seine Beteiligung an der Abfassung des Berliner Gesangbuches, welches 1829 erschien, als er schon Berlin verlassen hatte (vergl. Schleiermachers Sendschreiben an Ritschl über das neue Berliner Gesangbuch, 1830; Werke, zur Theol., 5. Bd.). Sein Anteil an diesem Werke läßt sich nur insoweit bestimmt abmessen, als er die musikalischen Rücksichten bei der Bearbeitung der einzelnen Lieder vorzugsweise vertreten hat. Sofern die Ansprüche der allgemeinen Geschmacksbildung auf die Neugestaltung vieler Lieder in diesem Gesangbuche eingewirkt haben, war Ritschl wenigstens in späteren Jaren der Überzeugung, dass das Gesangbuch von den Mängeln einer Übergangserscheinung nicht frei sei. — Im März 1827 empfing Ritschl von dem Minister von Altenstein den Antrag, das Amt des Generalsuperintendenten von Pommern zu übernehmen, und nachdem er sich dazu bereit erklärt hatte, wurde er unter dem 27. August 1827 vom Könige zum Bischof der evangelischen Kirche, Generalsuperintendenten von Pommern, Direktor des Konsistoriums und erstem Prediger an der Schlossgemeinde in Stettin ernannt. Wegen des nötigen Neubaues der Amtswonung trat aber Ritschl diese Ämter erst im Frühling 1828 an, in denen er über 26 Jare mit segensreichem und unvergesslichem Erfolge für die evangelische Kirche Pommerns gewirkt hat. Eine erhebliche Unterbrechung erlitt seine amtliche Tätigkeit nur durch eine Mission in St. Petersburg vom September 1829 bis zum Mai 1830 zu dem Zwecke, um an der Ausarbeitung einer neuen Kirchenordnung für die evangelische Kirche des russischen Reiches teilzunehmen. Die zu der 1832 er-

Digitized by Google

schienenen Kirchenordnung gehörige, nach dem Vorbilde der alten schwedischen Gottesdienstordnung entworfene „Agende für die evangelisch-lutherischen Gemeinden im russischen Reiche“ ist wesentlich Ritschls Werk. Wenn es nun darauf ankommt, ein Bild der Wirksamkeit Ritschls für die evangelische Kirche Pommerns zu entwerfen, so ist seine Tätigkeit als einflussreichstes Mitglied des Konsistoriums und als Generalsuperintendent zu unterscheiden. In den Funktionen des letzteren Amtes genoss er eine nur von Verantwortlichkeit gegen das Ministerium begleitete Selbständigkeit; im Konsistorium aber war er an die Bedingungen des kollegialischen Zusammenwirkens gebunden. An der Spitze dieser Behörde standen bis 1847 die auf einander folgenden Oberpräsidenten der Provinz, und mit Ausnahme der kurzen Amtsfürung des Herrn von Schönberg (1831—1834) hatte Ritschl vielmehr Hemmung der kirchlichen Aufgaben durch diese weltlichen Vorgesetzten zu bekämpfen, als Unterstützung derselben durch sie zu erfaren. Die 1847 erfolgte Ernennung eines eigenen Konsistorialpräsidenten, welcher wie die übrigen Pietisten in Stettin bis dahin sich zur französisch-reformirten Gemeinde gehalten hatte, nötigte ihm den Kampf gegen die neulutherischen Tendenzen im Kollegium auf, um den Boden zu bewaren, auf welchem er seit 20 Jaren zur Aufrichtung des kirchlichen Wesens in Pommern gewirkt hatte. Mit seinem Eintritte in das Konsistorium dieser Provinz begann sich eine neue belebende Kraft in der Behörde selbst geltend und den Geistlichen wie den Gemeinden warnehmbar zu machen. In den vorkommenden Disziplinarfällen wurde statt der Teilnahme für die beteiligten Personen das Wol der Gemeinden in den Vordergrund gestellt. Den Geistlichen kam es bald zum Bewusstsein, dass sie mit einer Behörde zu tun hatten, welche höhere Zwecke kräftig verfolgte und ihre Mitwirkung zu denselben zuversichtlich in Anspruch nahm. Kirchliche Institutionen, welche in Verfall gekommen waren, wie die öffentlichen Katechisationen der Jugend und die Katechismusübungen der Erwachsenen, wurden wider in Aufnahme gebracht; die Synodalversammlungen der Geistlichen in regelmäßigen Gang gesetzt und auf die Förderung des wissenschaftlichen Strebens sowie der brüderlichen Eintracht im Amte hingelenkt. Die Kandidatenprüfungen nahm Ritschl zu einheitlicher Behandlung in seine Hand und scheute keine Mühe, um durch sie die theologische Bildung der pommerschen Geistlichkeit in angemessener Weise zu heben. In die Zeit seiner Wirksamkeit im pommerschen Konsistorium fallen die wesentlichsten Maßregeln zur Einfürung der Union der evangelischen Landeskirche Preußens. Diese Aufgabe entsprach seinem theologischen und kirchlichen Standpunkte, und deshalb konnte er willig und freudig auf dieselbe eingehen; er hat sie mit aller Besonnenheit gefördert, mit voller Achtung vor dem freien Entschluss der Gemeinden, one irgend eine Maßregel des Zwanges in Bewegung zu setzen. Nach höherer kirchenregimentlicher Anordnung galt die Annahme des Ritus des Brotbrechens im Abendmale als Erklärung des Beitritts der Gemeinden zur Union. Tatsache ist es nun, dass nach den eingegangenen Berichten fast alle Gemeinden der Provinz Pommern in dieser Weise die Union vollzogen haben; Tatsache ist es ferner, dass die nicht beigetretenen one alle Anfechtung geblieben sind. Aber die Einfürung der Union und der Agende hatte in verschiedenen Gegenden Pommerns im Anfange der dreißiger Jare altlutherische Gegenbewegungen und Separationen zur Folge, deren Behandlung den landeskirchlichen Behörden unglaublich viel Schwierigkeiten bereitete, bis die Konzessionirung der Altlutheraner von 1845 die streitenden Mächte auseinandersetzte. Auch in diesen Verhältnissen hat das Konsistorium von Pommern alle Milde und Vorsicht angewandt, um die Gewissen nicht zu zwingen. Es darf aber wol als beglaubigte Tatsache ausgesprochen werden, dass in P o m m e r n wenigstens durchaus nicht eine echte Tradition luther.-kirchl. Lebens in den Gemeinden sich zur Opposition gegen Union und Agende zusammenraffte, sondern dass dieselbe ihre Wurzeln in der methodistischen Erweckungspredigt einiger Geistlichen hatte, dass die durch die Union und die Agende scheinbar bedrohte lutherische Abendmalslehre den methodistisch angeregten Separatisten wegen ihres sinnlichen Anstrichs teuer wurde und dass ihr prinzipielles Misstrauen gegen alle Anordnungen des statlichen Kirchenregimentes aus der ungesunden

Digitized by Google

Spannung zwischen Frömmigkeit und Sittlichkeit entsprang, welche den Sektirern eigen ist, und welche ihnen alles als Welt erscheinen läſst, was nicht die ihnen geläufigen Merkmale des Reiches Gottes an sich trägt. Aber indem nun die Geistlichen die Aufgabe hatten, die Verbreitung dieses altlutherischen Separationsgelüstes zu hemmen und zum Zwecke des Kampfes dagegen sich in die lutherische Dogmatik hineinstudirten, erwuchs hieraus unter der Bedingung theologischer Beschränktheit und hierarchischen Gelüstes nach Unahängigkeit von der Provinzialbehörde, aber auch unter dem Einflusse politisch-religiöser Parteiinstinkte die viel gefärlichere neulutherische Bewegung unter der pommerschen Geistlichkeit namentlich seit 1848. Die Bildung eines Vereines von Geistlichen zum Zwecke der Agitation gegen die Union erfüllte Ritschl nicht bloß deshalb mit Kummer und Schmerz, weil die obersten Kirchenbehörden der Bewegung nicht steuerten und weil dieselbe im Konsistorium selbst Gönner besaß, sondern auch weil Mangel an Mut und fester Gesinnung dem Treiben der neulutherischen Agitatoren freien Spielraum gaben und den Schein ihrer Autorität vergrößerten, und weil juristischer Fanatismus und Impietät auch bei Solchen an den Tag trat, denen er als Gehilfen an der evangelischen Union vertrauen zu dürfen gehofft hatte. Solche Erfarungen haben dem Bischof seine letzten Amtsjare vielfach verbittert, sie haben aber weder seinen Mut noch seine Milde und Gerechtigkeit wankend zu machen vermocht. — Die Stellung, welche Ritschl als Generalsuperintendent der Provinz einnahm, ist dagegen durchgehends die Quelle hoher Befriedigung für ihn gewesen. Die Visitationen, die er in diesem Amte regelmäßig mit der größten Treue und Sorgfalt ausfürte, erhielten ihn in einer steten und innigen persönlichen Beziehung zu allen Geistlichen. Dieselbe wurde so viele Jare hindurch schon bei den Prüfungen der Kandidaten begründet. Keiner derselben wurde entlassen, one daſs er von dem Bischof auf die wargenommenen Lücken in seinen Kenntnissen und die an den Tag getretenen Bedürfnisse seiner Charakterentwickelung aufmerksam gemacht wurde. Die Ordinationen gaben Veranlassung zu besonderen Ratschlägen für die Amtsfürung, und in den Ordinationsreden verstand Ritschl in unvergeſslicher Weise den Ernst und die Treue der jungen Geistlichen anzuregen und sie für ihren heiligen Beruf zu begeistern. Mit scharfem Gedächtnis und mit durchdringender Würdigung einer jeden Eigentümlichkeit verfolgte Ritschl jeden Einzelnen in seiner amtlichen Laufban, und war stets bereit, seine väterliche Sorge in Rat, Trost und Ermunterung, aber auch, wo es nötig war, in ernster, wenn auch immer humaner und leidenschaftsloser Rüge auszuüben. Gegenüber den Patronen, Adeligen wie Kommunalbehörden hat er die Würde seines kirchlichen Amtes stets in dem richtigen Maße darzustellen und jede Zudringlichkeit, one zu verletzen, abzuwehren gewuſst. In den Jaren 1853 und 1854 hat er sich zweimal den vom evangel. Oberkirchenrate angeordneten General-Kirchenvisitationen unterzogen und hat sie mit der Besonnenheit und dem Takte geleitet, der seine ganze Amtsfürung ausgezeichnet hat. — Ritschl sah im Jare 1854 dem Ablauf einer 50järigen öffentlichen Thätigkeit im Schul- und Kirchenamte entgegen, nachdem er schon 1852 die Vollendung seiner 25järigen Amtstätigkeit in Pommern unter der dankbaren und ehrenden Teilnahme der Geistlichkeit dieser Provinz gefeiert hatte; und wenn er auch im Alter von 70 Jaren noch über den vollen Umfang seiner geistigen Kräfte verfügte, so sah er doch seinem Amte neue Aufgaben zugemutet, denen er seine körperlichen Kräfte nicht mehr gewachsen glaubte, und fürchtete andererseits, daſs ihn die Abnahme seiner geistigen Tüchtigkeit überraschen könnte, ehe er dieselbe gewar würde. Er entschloſs sich also, beim Könige die Entlassung von seinen Ämtern für den 1. Oktober d. J. nachzusuchen, die ihm in ehrenvoller Weise erteilt wurde. Seinen Wonsitz nahm er von diesem Zeitpunkte in Berlin, wo ihm ein großer Kreis von Freunden mit alter Anhänglichkeit entgegenkam. Er sollte jedoch nicht des Dienstes der evangelischen Kirche müssig gehen. Im Anfange 1855 berief ihn der König als Ehrenmitglied in den evangelischen Oberkirchenrat. In dieser Funktion fand er in den letzten Jaren seines Lebens nicht nur die Gelegenheit, seine reiche Erfarung in der Kirchenleitung in einem umfassenderen Wirkungskreise zu verwerten, sondern

Digitized by Google

auch sein Interesse an kirchlichen Geschäften fortgesetzt lebendig zu erhalten. Wie er also bis zum letzten Augenblicke seines Lebens fortgefaren hat, der evangelischen Landeskirche Preußens seinen Rat und seine Dienste zu leihen, so ist er durch diese Dienste vor der Abstumpfung bewart worden, welche einem von jeher tätigen Arbeiter im Ruhestande droht. Denn die pünktlichste Tätigkeit und die überlegteste Ordnung in allen Geschäften hat es Ritschl von jeher möglich gemacht, so Umfassendes zu leisten. Aber freilich wartete er nicht auf die günstige Stimmung zur Arbeit, sondern er rechnete es zu seiner Pflicht, die günstige Stimmung zu den Amtsgeschäften zu haben, und er wusste, dass sie der gewissenhaften Anstrengung auf dem Fuße folgt. So hat er Vieles zu beschaffen vermocht, one jemals auch nur den Schein der Vielgeschäftigkeit zu erwecken, aber auch one jemals auf Kosten seines Berufes an sich ganz löbliche Beschäftigungen sich zuzumuten. Diese äußere Zucht und Selbstbeschränkung war ihm ein Mittel des inneren Gleichgewichtes, der ruhigen Würde, die seine ganze Erscheinung auszeichnete, und die darum seinem Amte so vollkommen entsprach, weil sie in der tiefsten und aufrichtigsten Demut wurzelte. Darum aber hat er nicht nur so viele Verehrung und Liebe geerntet, sondern er hat dieselbe auch mit Liebe, Milde und Gerechtigkeit zu erwidern vermocht. Sein Seelsorger in den letzten Jaren (Stahn, Worte der dankbaren Erinnerung an Ritschl, Berlin 1858) hat mit treffendem Wort es ausgesprochen, dass seinem Wesen das Zeichen der christlichen Humanität aufgeprägt gewesen sei, und in diesem Zeichen findet auch der Segen seiner kirchlichen Wirksamkeit die Gewär ihrer Fortdauer. Ritschl starb nach kurzer Krankheit am 18. Juni 1858. Diese Darstellung seines Lebens ist nach Aufzeichnungen von Ritschls eigener Hand und nach gütigen Mitteilungen von Männern, die ihm amtlich nahe gestanden haben, verfasst von seinem jüngsten Sone **Albrecht Ritschl.**

Ritter, Erasmus, Reformator Schaffhausens, wurde 1523 vom Rat und Abt nach Schaffhausen berufen, um dem künen und gelehrten Franziskanermönch Dr. Sebastian Hofmeister (s. d. Art. Bd. VI, S. 235) die Spitze zu bieten, der durch Zwingli für die Reformation gewonnen seit 1522 auf der Hauptkanzel zu St. Johann die neue Lehre mit so glücklichem Erfolg predigte, dass alsbald in der Bürgerschaft eine mächtige evangelische Bewegung entstand. Der einflussreiche Adel, der im Rat das Übergewicht hatte, und die zalreiche Geistlichkeit suchten durch diese Berufung den alten Glauben zu retten, da von der einheimischen Geistlichkeit keiner dem hochbegabten Doktor gewachsen war. Ritter war aus Baiern gebürtig und hatte sich in Rottweil den Ruf eines berühmten Predigers erworben. Geburtsort und Geburtsjar sind unbekannt. Er wurde mit großen Ehren empfangen und als Prädikant am Münster (Kirche der Benediktinerabtei Allerheiligen) angestellt. Aber trotz seiner mächtigen Beredsamkeit und trotz der vielfachen Gunstbezeugungen, deren er sich von seiten hochgestellter Männer zu erfreuen hatte, konnte er auf das Volk, das fest zu Hofmeister stand, keinen Einfluss gewinnen, auch dann nicht, als er anfing die Messe in deutscher Sprache zu lesen, um dem Volke entgegenzukommen. Ritter kam zu der Überzeugung, wenn er Hofmeister geistig überwinden wolle, so müsse er ihn mit seinen eigenen Waffen bekämpfen, und machte sich mit Eifer daran, die heil. Schrift gründlich zu studiren, und weil er ein aufrichtiger Mann war, so kam er auf diesem Wege zur Erkenntnis der evangelischen Warheit, und unbekümmert um das Urteil seiner hohen Gönner wurde er nun mit derselben Entschiedenheit, mit der er bisher den evangelischen Glauben bekämpft hatte, ein Zeuge der Warheit. Dieser bedeutsame Umschwung konnte nicht anders als einen tiefen Eindruck hervorbringen und die evangelische Bewegung machte nun rasche Fortschritte unter der treuen Arbeit von Hofmeister und Ritter, die in herzlicher Eintracht zusammenwirkten, Hofmeister kün, oft ungestüm und allzu hitzig, Ritter kräftig, aber maßvoll und schonend. An diese Männer schlossen sich als tüchtige Gehilfen zwei jüngere Benediktiner an, die beide als Schulmeister tätig waren, Magister Heinrich Linggi und Magister Ludwig Oechsli. Letzterer hatte in Wittenberg studirt

und dort der Verbrennung der päpstlichen Bannbulle beigewont. Beide wurden vom Rat an die Disputation zu Baden 1526 abgeordnet und standen dem Oekolampad treu zur Seite (Oekolampad an Zwingli vom 23. Mai 1526, Zwinglii op. VII, 511). Auch mit Michael von Eggenstorf, dem letzten Abt von Allerheiligen, stand Ritter in freundschaftlicher Beziehung. Derselbe war der evangelischen Warheit nicht abgeneigt, griff aber nicht tätig in die Bewegung ein. Die Üppigkeit und Unsittlichkeit der Mönche, die den Rat 1522 zu einem scharfen Sittenmandat veranlasst, mochte den Abt zu der Überzeugung gebracht haben, dass das Salz dumm geworden sei. Schon im Jare 1524, vielleicht infolge von Ritters Umwandlung, übergab der Abt dem Rat einen bedeutenden Teil der Klostergefälle und Gerechtigkeiten und verwandelte die Abtei in eine Propstei mit 12 Kapitularen. Das Einkommen des Klosters wurde, neben der Besoldung der Geistlichen, für besseren Jugendunterricht und für die Armen verwendet.

Die Reformation schien dem Siege nahe zu sein. Da trat 1525 ein Umschwung ein, eine Rückwärtsbewegung, die bis 1529 dauerte. Verschiedene Gründe wirkten zusammen: das schmeichelhafte Schreiben des klugen Papstes Clemens VII. an den Rat, die feindselige Haltung der alten Orte gegen Zürich, die Bauernunruhen in Schaffhausens unmittelbarer Nähe, die Ausbreitung der Widertäuferei. Von den schlimmsten Folgen war aber besonders der unsinnige Aufstand der Rebleute und Fischer am 9. August 1525, der zwar rasch unterdrückt wurde, aber den Anhängern des Alten die Waffen in die Hände lieferte. Infolge dieses Aufstandes wurde Hofmeister entlassen und an seine Stelle ein altgläubiger Pfarrer, Gallus Steiger von St. Gallen, berufen. Ritter, der durch seine Bekehrung onedies die frühere Gunst des Rates verloren, hatte nun einen schweren Stand. Zwar wurde die begonnene Reformation nicht gewaltsam unterdrückt, auch nicht nach der Badener Disputation von 1526, aber Ritter musste sehr behutsam vorgehen, um allen Anstoß zu vermeiden, und die evangelische Bürgerschaft, die sich jetzt nur um so fester an ihn anschloss, war auf stilles Warten angewiesen. In dieser Zeit stand Zwingli dem bedrängten Freunde als treuer Ratgeber hilfreich zur Seite. In einem herrlichen Briefe vom 1. Jan. 1528 (Zw. op. VIII, 130) ermante er ihn brüderlich, die evangelische Arbeit eifrig fortzusetzen. Ebenso offen und herzlich antwortete Ritter (Zw. op. VIII, 3) *). Er sagt u. a.: „Deine väterlichen Ermanungen gewärten meinem Herzen die köstlichste Labung. Dich beseelt wie immer der eifrige Wunsch, dass das Wort Gottes schnell und mit Erfolg sich ausbreite, und auch ich bete täglich inbrünstig, dass jenes Reich des Bal gänzlich zerstört und lautere Frömmigkeit und christliche Freiheit den Herzen eingepflanzt werde. Du darfst sicher glauben, dass ich in dieser Arbeit ein unermüdlicher Diener bis zum Tode sein werde, aber in Abschaffung einiger äußerer Gebräuche kann ich nichts übereilen, obwol ich alle päpstlichen Satzungen so schnell als möglich umzustürzen versuchen werde. Sebastian Hofmeister hat durch seine große und unerhörte Heftigkeit der guten Sache so großen Schaden gebracht, wie kaum das ganze päpstliche Reich mit allen seinen Trabanten hätte tun können. Es gibt zwar Einige, welche ernstlich bemüht sind, dieses Götzenbild, den Papst oder Antichrist mit seiner ganzen Macht, die Seelen zu verderben, wider herzustellen. Aber diese Diener des Bauchs können nichts ausrichten, denn ich stelle mich als eine Mauer für Israel, und der allmächtige Gott verleiht dazu seine Gnade reichlich von Tag zu Tag. Aber in diesem Kampfe ist große Klugheit notwendig".

Ritters besonnene Arbeit war nicht erfolglos. Im großen Rat, in dem die Bürgerschaft ihre Vertreter hatte, war die Zal der Freunde Ritters in steter Zunahme, und der Zürcher Rat, der durch Ritters Briefe an Zwingli von der

*) Ritters Brief trägt das Datum 1. Jan. 1527, ist aber offenbar eine Antwort auf Zwinglis Brief vom 1. Jan. 1528. Das Datum muss also in einem der beiden Briefe unrichtig sein. Zwinglis Brief vom 1. Jan. 1528 steht Band VII, S. 323 wörtlich schon einmal, aber mit dem Datum 1. Jan. 1524. Es herrscht also hier in den Daten eine Konfusion. Warscheinlich gehören beide Briefe in das Jar 1527.

jeweiligen Stimmung stets Kenntnis erhielt, versäumte nicht, von Zeit zu Zeit durch Ratsboten auf die Schaffhauser zu wirken. Als dann die Reformation in den einflussreichen Städten Bern 1528 und Basel 1529 siegte, als der erste Landfriede, um dessen Vermittlung sich auch die Schaffhauser Ratsboten eifrig bemüht hatten, am 26. Juli 1529 zustande kam, da war der letzte Widerstand gebrochen. Eine Gesandtschaft von Zürich, Bern, Basel und St. Gallen, die auf Ritters Antrieb nach Schaffhausen kam, fand freundliches Gehör, und am 29. Sept. 1529 beschlossen beide Räte einstimmig, die Reformation anzunehmen und traten mit den evangelischen Ständen in das christliche Burgrecht ein. Auf dem Lande ging die Einfürung ruhig und in Ordnung vor sich, da sie den Wünschen der großen Mehrheit entsprach. Mit der Messe wurde auch das Cölibat abgeschafft und Ritter, der zu Abt Michael in freundschaftlicher Beziehung stand, heiratete 1529 dessen Schwester Anna von Eggenstorf, die 1528 als Nonne zu St. Agnes das Kloster verlassen hatte.

Mit dem Sieg der Reformation ergab sich nun die wichtige Aufgabe, das begonnene Werk durchzufüren und durch gute Ordnungen zu befestigen. Die nächsten Jare waren aber hiezu nicht günstig. Ritter hatte viel mit den Widertäufern zu schaffen, die in Stadt und Land viele Anhänger gewonnen hatten und selbst im Adel einige einflussreiche Gönner zälten (z. B. den späteren Bürgermeister Hans von Waldkirch, der Konrad Grebels Schwester zur Frau hatte, und dessen Schwester Beatrix von Fulach sich sogar taufen ließ). Er hielt mit ihnen häufige Disputationen, die aber zu keinem Ziele fürten, weil diese „Letzköpfe", wie Zwingli sie nannte, hartnäckig auf ihrer Meinung beharrten.

Von eigentlich lähmender Wirkung war aber ganz besonders das missliche Verhältnis, in dem Ritter zu seinem Kollegen Benedikt Burgauer von St. Gallen stand (geb. 1494, gest. 1576), der schon 1528, also noch vor dem Sieg der Reformation, an Steigers Stelle zum Pfarrer an St. Johann berufen wurde. Auf der Berner Disputation (1528) hatte er die leibliche Gegenwart Christi im Abendmal gegen Zwingli verteidigt und die anwesenden Schaffhauser wurden so auf ihn aufmerksam. Die Berufung ging von den Gegnern der Reformation aus, die es bei der herrschenden Stimmung der Bürgerschaft nicht mehr wagten, ihr einen altgläubigen Pfarrer aufzudrängen, die aber hofften, durch das Tor des Luthertums den römischen Ceremonieen wider Eingang verschaffen zu können. Ritter gab sich alle Mühe, diese Berufung zu hintertreiben (Ritter an Zwingli vom 15. Jan. 1528, Zw. op. VIII, 133), aber erfolglos. Beide Männer waren ihrer ganzen Geistesrichtung nach so verschieden, dass sich ein friedliches Zusammenwirken nicht erwarten ließ. Ritter, durch Zwinglis Freund Hofmeister für das Evangelium gewonnen, war ein entschiedener Vertreter der zwinglischen Richtung und sah in den lutheranisirenden Bestrebungen eine Gefar für den mühsam errungenen Bestand der evangelischen Kirche. Burgauer war ebenso entschieden evangelisch und weit davon entfernt, obwol aus unlauterer Absicht berufen, dem römischen Wesen wider zum Sieg zu verhelfen. Dass er, von der dürftigen zwinglischen Abendmalslehre abgestoßen, in der lutherischen Auffassung größere Befriedigung fand, kann ihm nicht zum Vorwurf gereichen. Aber er war ein unverträglicher streitsüchtiger Charakter, der auch in ganz geringfügigen Dingen immer seine eigenen Wege gehen wollte und nicht im Stande war, dem Frieden der Kirche seinen Eigensinn zum Opfer zu bringen, dabei nicht wie Ritter fest in seiner Überzeugung, sondern haltlos schwankend, wie er sich schon in St. Gallen und auf der Berner Disputation gezeigt hatte. So spielte sich in dem kleinen Schaffhausen ein Sakramentsstreit ab, der mit derselben leidenschaftlichen Heftigkeit gefürt wurde, wie der große Sakramentsstreit zwischen den Häuptern der deutschen und schweizerischen Reformation, und es ist ein bemerkenswerter Zug der Reformationsgeschichte, dass in mehreren Schweizerstädten ein heftiger Kampf zwischen schroffem Luthertum und schroffem Zwinglianismus entbrennt, zuerst in Schaffhausen, dann in Bern, zuletzt in Basel, bis es der Freundschaft Calvins und Bullingers gelingt, in der zweiten helvetischen Konfession von 1566 den Calvinismus zur Herrschaft zu bringen.

Welche Stimmung in St. Gallen gegen Burgauer herrschte, ergibt sich aus einem Briefe Butzers und Capitos an Vadian (Tertia Paschae 1528, Simmlers Samml. Bd. 21), in dem sie schreiben: „Wir freuen uns, dass Ihr von Eurem Pfarrer befreit worden seid, da er keine größere Standhaftigkeit zeigen konnte, aber es tut uns wehe, dass den schwachen Schäflein in Schaffhausen ein noch schwächerer Hirte vorgesetzt wird; doch verleiht ihm Christus vielleicht eine feste Kraft". Dieser Wunsch ging nicht in Erfüllung. Burgauer begann in Schaffhausen bald den Streit, und zwar zunächst mit dem Artikel von der Höllenfart Christi. Ritter trat gegen ihn auf, und da er Burgauers Abneigung gegen Zwingli kannte, so wandte er sich an Oekolampad (Zw. Oecol. Ep. p. 4) und im Einverständnis mit Zwingli (Oekol. an Zwingli vom 8. Nov. 1528, Zw. op. VIII, 235) ermante Oekolampad die streitenden Prediger in einem sehr ernsten Schreiben zum Frieden, da ihre Uneinigkeit keinen Hauptartikel des Glaubens berüre und man die Früchte der bisherigen evangelischen Arbeit nicht durch Zwist unter den Beförderern zerstören dürfe. Der Friede war aber nicht von langer Dauer, zumal die beiden Männer die Stimmfürer zweier Parteien waren. Hinter Burgauer stand der Adel, der am Alten hing, hinter Ritter das evangelische Volk. Ritter beklagte sich über Burgauer, dass derselbe sich an einige sog. Große hänge (Ritter an Butzer vom 24. Dez. 1529, Simmlers Samml. Bd. 24) und Burgauer machte dem Ritter zum Vorwurf, er suche allzusehr die Gunst des Volkes (Burgauer an Butzer vom 29. Juni 1529, Simmler Bd. 23). Burgauer begann auf der Kanzel die lutherische Abendmalslehre zu verfechten, die Anhänger Zwinglis nannte er wiclefitische Ketzer, die Gott zum Lügner machen. Auch den Bildern redete er das Wort, wol aus Rücksicht auf die Partei, die ihn berufen hatte. Dem Einflusse Ritters, der sich in dieser schwierigen Lage widerholt an Zwingli wandte, ist es zuzuschreiben, dass die evangelischen Stände Zürich, Bern und Basel mehrmals ihre Boten nach Schaffhausen schickten, um auf den Rat einzuwirken, sie fanden aber keinen freundlichen Empfang. Ihr Begehren, vor den Großen Rat zu treten, wurde abgeschlagen, da der Kleine Rat wol wusste, dass die Stimmung im großen eine ganz andere war. Er berief sich auf den Artikel des christlichen Burgrechts, wornach der Glaube frei sei und jede Obrigkeit handeln könne, wie sie sich vor Gott und Menschen zu verantworten getraue. Die Ratsboten verlangten, dass Burgauer entlassen oder nach Zürich geschickt werde, um mit den dortigen Gelehrten ein Gespräch zu halten. Der Rat wollte nicht. Um doch etwas zu tun, wurde im Dezember 1530 ein Schiedsgericht von 3 Männern bestellt, vor dem die Prediger ihre abweichenden Meinungen besprechen sollten. Nach zweitägigen Verhandlungen erklärte Burgauer, er habe sich geirrt und sei bereit, öffentlich auf der Kanzel zu widerrufen. Beide unterschrieben nun eine Formel in 9 Artikeln, die Butzer aufgesetzt hatte, und erklärten in einem besonderen Revers, Frieden halten zu wollen. Ritter hätte in mehreren Artikeln größere Bestimmtheit und Klarheit gewünscht, fügte sich aber. Der Rat, dem das Bekenntnis vorgelegt wurde, erkannte einstimmig: „Wir lassen ihre Vereinigung eine gute Sache sein und hoffen, sie werden fürhin nicht mehr zwiespältig, sondern einmündig in Gottes Wort sein und bleiben". Der kluge Ratsschreiber schrieb aber schon auf die Urkunde: „Man lugt wie lang sie eins bleiben wollen", und der Friede war auch wirklich kein dauerhafter, weil Burgauer seinem gegebenen Versprechen bald wider untreu wurde.

Dieser traurige Zustand musste um so tiefer empfunden werden, als es neben den streitenden Predigern an anderen tüchtigen Kräften fehlte. Linggi hatte Schaffhausen verlassen, um in Brugg zu wirken. Oechsli war in den Statsdienst getreten. Die zalreichen Kapläne und Mönche, die bei der Reformation pensionirt wurden, waren nur eine Last, da keiner zum Predigen tauglich war. Ritter hätte gerne nach dem Vorgang Zürichs eine „Prophezey", eine theologische Schule eingerichtet und empfahl dem Rate widerholt die Anstellung des trefflichen Leo Judä. Es geschah aber nichts, wol deshalb nicht, weil Judä ein Zürcher war. Es herrschte im Rat eine gewisse Missstimmung gegen Zürich und man wandte sich in kirchlichen Dingen lieber an Basel, wo man größere Unbefangenheit glaubte

finden zu können. „Est nostris suspectum quidquid Tigurum sapit“, schreibt Ritter an Butzer (23. März 1531, Simmler Bd. 28). So sahen sich Ritter und Bullinger, trotz ihrer vielen Geschäfte, genötigt, selber biblische Vorlesungen zu halten, um junge Leute zum Kirchendienste heranzubilden. Ritter übernahm die Erklärung des Alten, Bullinger die des Neuen Testaments.

Von den früheren katholischen Gebräuchen hatte man aus schonender Rücksicht auf die altgläubige Partei noch Einiges beibehalten. Es gab das zu manchen Verwicklungen Anlass. Auch stand es schlimm mit der Sittenzucht. Dies bewog die Geistlichkeit, im Jare 1532 eine ausfürliche „Erinnerung und Vermanung der Predikanten zu Schaffhausen an den Rat“ einzugeben, in der sie sich in sehr energischer Weise und mit Berufung auf ihre Verantwortung vor Gott gegen die vorhandenen Ärgernisse und Laster aussprachen. Sie ist von 11 Geistlichen der Stadt und Landschaft, Erasmus Ritter an der Spitze, eigenhändig unterschrieben und warscheinlich von Ritter verfasst. Nur Burgauer verweigerte die Unterschrift. „Er fürchtete die Gottlosen, die wir im Rate haben, zu beleidigen und sich Missgunst zuzuziehen“, schreibt Ritter an Vadian (am 6. Aug. 1532, Simmler Bd. 32). Es ist diese Eingabe ein schönes Zeugnis von dem sittlichen Ernst, der diese Männer beseelte, und von dem christlichen Freimut, mit der sie sich an ihre Obrigkeit wenden, sie hatte aber keinen durchschlagenden Erfolg.

Im folgenden Jare beschloss die Geistlichkeit bei Anlass des Eintrittes eines neuen Helfers (Beat Gerung), eine gleichförmige Ordnung des Gottesdienstes einzufüren, nachdem bisher in den einzelnen Gemeinden verschiedene Gebräuche in Übung gewesen, und der einmütig aufgestellte Entwurf erhielt die Bestätigung des Rates. Nachträglich erwachten in Burgauer Bedenklichkeiten über einige ganz geringfügige Punkte. Die nochmals versammelte Geistlichkeit bat ihn bei Gott und dem Wol der Kirche, doch in solchen Dingen nachzugeben, damit man auch einmal einmütig vor dem Rate erscheinen könne. Auf seine Bitte gab man ihm 8 Tage Bedenkzeit, dann 5 Wochen, dann 15 Wochen. Auch Bullinger und Blaarer ermanten ihn, sich zu fügen. Als weder Bitten noch Tränen den Eigensinnigen bewegen konnten, beschloss die Geistlichkeit: „Da Burgauer selbst öfter in unserer Versammlung zugestanden hat, dass er unsere Artikel nicht widerlegen könne, und da er keine Rücksicht auf die Einheit und Liebe der Kirche nimmt, vielmehr zur Befestigung seiner Hartnäckigkeit die Schrift verdreht, so können wir ihn nicht mehr für einen Christen halten, geschweige für einen Bruder, sondern für einen Zerstörer und Verwirrer der Kirche und für einen Exkommunizirten, bis er zur Besinnung zurückgekehrt sein wird“. Sie teilte dem Rate diesen Beschluss mit und wünschte Burgauers Entfernung. Dieser empfahl Milde und Ruhe, überzeugte sich aber endlich, dass seine Stellung unhaltbar geworden und beschloss seine Entlassung. Nun setzten seine Gönner auch Ritters Entlassung durch und beide Männer erhielten auf Pfingsten 1536 in allen Ehren ihren Abschied, nachdem sie noch im Januar als Abgeordnete Schaffhausens der Versammlung in Basel beigewont hatten, auf der die erste helvetische Konfession beraten wurde. Burgauer kam nach Lindau, dann nach Isny, wo er in hohem Alter starb. Die Nachfolger (Heinrich Linggi, Zimprecht Vogt und Sebastian Grübel) waren tüchtige Männer, die in friedlicher Eintracht an dem Ausbau der Kirche arbeiteten. Aber erst in der zweiten Hälfte des 16. Jarhunderts hatte Schaffhausen das Glück, einen wirklich hervorragenden Mann an der Spitze seines Kirchenwesens zu sehen, den gelehrten und hochbegabten Dekan Johann Konrad Ulmer, der 1569—1600 in ausgezeichneter Weise die heimatliche Kirche leitete, nachdem er, von Luther ordinirt, 1543—1569 zu Lohr am Main und in der Grafschaft Rhineck die Reformation durchgefürt hatte.

E. Ritter kam 1536 von Schaffhausen nach Bern. Seine hinreißende Beredsamkeit hatte auf einige in Schaffhausen anwesende Berner Ratsboten einen solchen Eindruck gemacht, dass sie seine Anstellung in Bern bewirkten. Ritters tüchtige Gesinnung, die Aufrichtigkeit und Festigkeit seines Charakters und seine gelehrte Bildung fanden bald die verdiente Anerkennung, und er wurde zur höchsten Würde des obersten Dekan befördert, aber auch in Bern wurde er in dieselben Kämpfe

hineingezogen, die ihn in Schaffhausen so lange beschäftigt hatten. Bisher hatte in Bern der reine Zwinglianismus geherrscht, noch ausschließlicher als selbst in Zürich, neben Berthold Haller hauptsächlich vertreten durch die beiden gelehrten Zürcher Professoren Kaspar Megander (s. d. Art. Bd. IX, S. 468) und Joh. Müller, genannt Rhellikan. Mit dem Eintritt Ritters trat ein Umschwung in der Berner Kirche ein, indem nach dem Tode von Franz Kolb und Berthold Haller zwei entschiedene Anhänger der Butzerschen Unionsbestrebungen, Peter Kunz und Dr. Sebastian Meyer, berufen wurden. Megander und Kunz waren nun die Stimmfürer der beiden Parteien, und da beide Männer von sehr leidenschaftlicher Natur waren, so kam es zu heftigen Streitigkeiten. Aber schon im Dezember 1537 wurde Megander entlassen infolge des Katechismushandels, der auf der Septembersynode durch Butzers Einmischung entstanden war. Bald kehrte auch Rhellikan nach Zürich zurück. Im März 1538 wurde Ritter mit Kunz an die Synode zu Lausanne abgeordnet, auf der die Waadt und Genf zur Annahme der Berner Kirchengebräuche bestimmt werden sollten, und trat hier in persönliche freundschaftliche Beziehung zu dem französischen Triumvirate Calvin, Farel und Viret. Als bald nachher die von Genf vertriebenen Prediger nach Bern kamen, war Ritter der einzige Geistliche, der ihnen herzlich entgegenkam und in ihrem Unglück ihnen treu zur Seite stand, wärend die Andern sie ihre Abneigung deutlich fülen ließen, besonders Kunz in der allergehässigsten Weise. Ritter begleitete die beiden Genfer nach Zürich, wo auf der Synode im Mai auch die Genfer Vorgänge beraten werden sollten, und als dann der Berner Rat eine Gesandtschaft nach Genf beschloss, um die Prediger dort wider einzufüren, muſste sich auf Calvins besonderen Wunsch auch Ritter ihnen anschließen. Die gute Absicht wurde bekanntlich durch eine schändliche Intrigue von Kunz vereitelt, und die Gesandtschaft kehrte erfolglos zurück.

An Meganders und Rhellikans Stellen traten Thomas Grynäus und Simon Sulzer, die sich den „Butzeranern" anschlossen. Nun war Ritter der einzige Vertreter der zwinglischen Richtung, aber er war so viel als eine ganze Partei, da der größte Teil der unzufriedenen Landgeistlichkeit hinter ihm stand, und er ließ sich in seiner Polemik nicht entmutigen. Der Rat hatte lange Zeit die Butzersche Partei auffallend begünstigt, weil ihm aus politischen Rücksichten viel am glücklichen Gelingen des Konkordienwerks lag. Als aber Luther das Band, das er in seinem Brief an die Schweizer vom 1. Dez. 1527 so freundlich geknüpft, durch neue heftige Angriffe selbst wider zerschnitt, muſste der Rat zu der Überzeugung gelangen, daſs das Konkordienwerk eine verlorene Sache sei, und nun lag für ihn kein Grund mehr vor, eine Partei zu halten, die auf dem Lande wenig Boden hatte und die durch die Gewalttätigkeiten und Unwarheiten, die sich besonders Kunz zu schulden kommen ließ, ihren Sturz selber herbeifürten. Ritter erlebte den völligen Sturz nicht mehr. Er starb am 1. Aug. 1546. Zwei Jare nachher wurden die letzten Lutheraner beseitigt und in dem jungen Johannes Haller ein trefflicher Widerhersteller der Berner Kirche gewonnen.

In seiner zwinglischen Richtung war Ritter einseitig und gelangte nicht dazu, die Unzulänglichkeit seines theologischen Standpunktes zu erkennen, noch auch die Warheitselemente zu verstehen, die den gegnerischen Anschauungen zugrunde lagen. Männer wie Burgauer, Kunz und Meyer waren auch wenig geeignet, ihm ein richtiges Bild des echten Luthertums zu geben. Aber seine Polemik fürte er als gelehrter Theologe stets mit den Waffen der Wissenschaft und in würdiger und maßhaltender Weise. Der schönste Zug seines Lebens wird immer seine aufrichtige Bekehrung bleiben, in der er die Gunst des Rates und alle zeitlichen Vorteile der evangelischen Warheit zum Opfer brachte, und einen lieblichen Abschluſs bildet die herzliche Freundschaft, mit der er den bedrängten Calvin in seinem Unglück tröstete. Bis zu seinem Ende blieb er mit Calvin und seinen Freunden Farel und Viret in dem Verhältnis gegenseitiger Hochachtung.

Quellen. a) Ungedruckte: Ritters Briefe, meist in der Simmlerschen Sammlung (Stadtbibliothek Zürich). — Waldkirchs Chronik und Spleißische Sammlung

von Akten und Urkunden aus der Reformationszeit (hist.-antiquar. Verein Schaffhausen). — Ratsprotokolle und Ratskorrespondenz (Kantonsarchiv Schaffhausen).

b) Gedruckte: Dr. Melchior Kirchhofer, Sebastian Hofmeister, Zürich 1808, und Schaffhauserische Jarbücher von 1519—29, Schaffh. 1819. — Mezger, Geschichte der deutschen Bibelübersetzungen in der schweiz.-reform. Kirche, S. 169 ff., Basel 1876. — Hundeshagen, Die Conflikte des Zwinglianismus, Lutherthums und Calvinismus in der Bernischen Landeskirche von 1532—1558, Bern 1842.

G. Kirchhofer.

Ritterorden, geistliche, s. die besonderen Artikel.

Rituale Romanum. Für den Kultus der römisch-katholischen Kirche waren nach und nach verschiedene Ritualbücher (ordines Romani) erschienen (s. d. Art. „Ordo Romanus“ Bd. XI, S. 89 f.). Seit dem tridentinischen Konzil (vergl. sess. XXV. de indice librorum) nahmen die Päpste besonders darauf Bedacht, der kirchlichen Einheit durch allgemeine Ritualien Vorschub zu tun („ut Catholica Ecclesia in fidei unitate ac sub uno visibili capite beati Petri successore Romano Pontifice congregata, unum psallendi et orandi ordinem . . teneret“ etc.). Zu dem Behufe publizirte Pius V. das Breviarium und Missale Romanum, Clemens VIII. das Pontificale und Ceremoniale. Diesem Vorgange folgte Paul V., indem er einigen Kardinälen den Auftrag gab, aus den älteren Ritualien, vorzüglich dem des ehemaligen Kardinals Julius Antonius (tit. Sanctae Severinae) ein neues für die Seelsorger auszuarbeiten und dasselbe unter dem Namen: Rituale Romanum am 16. Juni 1614 publizirte (vgl. das demselben vorgedruckte Breve), mit dem Befehle, dass sich alle Pfarrer und höheren Kleriker desselben bei ihren Funktionen bedienen sollten. Die im Rituale behandelten Gegenstände sind: die von dem Pfarrer zu verwaltenden Sakramente und Sakramentalien, Prozessionen, Formulare für die Eintragung in die Kirchenbücher u. dgl. m. Seit der Einfürung des Rituale Romanum verschwanden allmählich die früher in einzelnen Diözesen üblichen Ritualbücher, doch erfolgten besondere Bearbeitungen, namentlich für die Kirchen in Rom selbst (s. Jos. Catalani sacrarum caeremoniarum sive rituum ecclesiasticorum S. Rom. Ecclesiae libri tres. Rom. 1750, 2 vol. Fol.)

H. F. Jacobson †.

Rivet, Andreas, war Son eines Kaufmanns aus Saint-Maixent; er wurde geboren im Jare 1572 oder eher 1573. Nach dem Wunsche seiner Eltern sollte er sich dem geistlichen Amte widmen; nachdem er in Orthez magister artium geworden, besuchte er daselbst eine Zeit lang den theologischen Unterricht des gelehrten Lambert Daneau, und später in La Rochelle die von Rotan gegründete theologische Schule. Im Jare 1595 wurde er in Thouars als Kaplan des Herzogs von La Trémouille angestellt, nach dessen Tode er als Pfarrer in dieser Stadt blieb bis zum Jare 1620. Wegen seiner großen Verdienste als Prediger und seiner wissenschaftlichen Bildung nahm er als Abgeordneter der Kirchen der Provinz Poitou an mehreren politischen Versammlungen und Nationalsynoden teil; im Jare 1617 wurde er von der Synode zu Vitré zum Präsidenten erwält. Auf das Begehren der Universität von Leyden erlaubte ihm die Synode zu Alais zwei Jare lang, von 1620 an, Frankreich zu verlassen, um dort die Theologie zu lehren. Als die Zeit herum war, erbat er sich und erlangte von der Synode zu Charenton die Erlaubnis, bis zur nächsten Nationalsynode in Holland zu bleiben; indessen als diese sich im Jare 1626 versammelte, konnte er sich nicht entschließen, das Land zu verlassen, in welchem er sich einen bedeutenden Wirkungskreis gebildet hatte. Der Stathuder Friedrich Heinrich nahm ihn zu sich als Hofmeister für seinen Son Wilhelm; später wurde Rivet mit den Unterhandlungen beauftragt wegen der Heirat Wilhelms mit der Tochter Karls I. Im J. 1632 kam er nach Breda als Kurator der dortigen Schulen. Er starb, 1651, nach einer kurzen Krankheit. Seine sehr zalreichen Schriften sind teils polemische, teils exegetische, teils dogmatische und erbauliche. Die vorzüglichste ist seine Isagoge ad scripturam sacram Veteris et Novi Testamenti, Dordrecht 1616, voll trefflicher hermeneutischer Regeln. Rivets sämtliche Werke erschienen zu Rotterdam, 1651 u. f., 3 Bde. Fol.

C. Schmidt.

Robinson, Eduard, Dr. der Theologie und Dr. der Rechte, der deutscheste unter den Gelehrten englischer Zunge, dessen klassisches und epochemachendes Werk über Palästina seinen Namen in Deutschland ebenso bekannt gemacht hat als in seinem Vaterlande, stammte von puritanischer Abkunft und ererbte die Gottesfurcht, Energie, Freiheitsliebe und den sittlichen Ernst der Ansiedler von Neu-England. Er war der Son eines kongregationalistischen Predigers, geboren den 10. April 1794 zu Southington, im State Connecticut, und studirte von 1812 bis 1816 im Hamilton College zu Clinton im State New-York, wo er sich besonders in der Mathematik und in den alten Sprachen auszeichnete und an der Spitze seiner Klasse stand. Nachdem er eine Zeit lang als Tutor in seiner Alma Mater gelehrt hatte, begab er sich nach Andover, in Massachusetts, um eine Ausgabe von elf Büchern der Iliade mit einer lateinischen Einleitung und Anmerkungen zum Drucke zu befördern, welche im Jare 1822 erschien. Allein dieser Aufenthalt bestimmte ihn für den Dienst der Theologie und der Kirche. Er trat in Andover in enge Verbindung mit Professor Moses Stuart, dem Patriarchen der biblischen Gelehrsamkeit in Amerika, und wurde Hilfs-Professor der hebräischen Sprache und Litteratur am theologischen Prediger-Seminar daselbst (1823 bis 1826). Er unterstützte ihn in der Herausgabe der zweiten Ausgabe seiner hebräischen Grammatik (welche auf die von Gesenius gegründet ist), und in der Übersetzung der ersten Ausgabe von Winers Grammatik des neutestamentlichen Sprachgebrauchs (1825). Zugleich verfertigte er allein eine englische Übersetzung von Wahls Clavis Philologica Novi Testamenti (Andover 1825), welche in späteren Ausgaben zu einem viel bedeutenderen selbständigen Werke herangewachsen ist. Diese Arbeiten waren maßgebend für seine künftige Laufban und den ganzen Charakter der amerikanischen Schriftgelehrsamkeit der neueren Zeit, als deren Begründer und Vertreter Stuart und Robinson angesehen werden müssen. Stuart war genial und enthusiastisch, Robinson ruhig und nüchtern; jener frischer und anregender, dieser gründlicher und gelehrter. Die von ihnen begründete Schule der Exegese besteht in einer selbständigen Verarbeitung der Resultate neuerer deutscher Forschung auf Grundlage der anglo-amerikanischen Rechtgläubigkeit und praktischen Frömmigkeit. Bei diesem Prozesse wurden viele Auswüchse und Extravaganzen der deutschen Forschung abgeschnitten, aber auch die alte puritanische Strenge vielfach gemildert. Seitdem ist es für jeden amerikanischen Theologen, der auf der Höhe der Zeit stehen will, Bedürfnis geworden, sich der deutschen Sprache und Litteratur zu bemächtigen, und dieses Bedürfnis wird noch lange fortdauern, selbst nachdem die meisten klassischen Werke der deutschen Theologie durch Übersetzungen dem anglo-amerikanischen Leserkreise zugänglich gemacht worden sind.

Im J. 1826 reiste Robinson, obwol schon 32 Jare alt, nach Europa, um seine theologische Bildung an den Quellen der deutschen Forschung und Gelehrsamkeit zu vervollkommnen. Er brachte seine Zeit besonders auf den Universitäten von Göttingen, Halle und Berlin zu und wurde in ausdauerndem Fleiß ein Deutscher unter Deutschen. Er schloss sich am meisten an Gesenius, Tholuck und Rödiger in Halle, an Neander und Ritter in Berlin an. Dem berühmten Geographen von Berlin, der die Geographie zur Würde einer Wissenschaft und unentbehrlichen Begleiterin der Ethnographie und Weltgeschichte erhob und mit dieser Gelehrsamkeit aufrichtige Gottesfurcht und kindliche Frömmigkeit verband, war er lebenslang mit der tiefsten Hochachtung und Liebe zugetan, welche von Ritters Seite vollständig erwidert wurde. Er hielt ihn (wie er dem Verfasser dieser Skizze erklärte, als er ihm im Jare 1844 einen Empfehlungsbrief von Ritter überbrachte) für den größten Mann seiner Zeit. In Halle heiratete er im Jare 1828 Theresia Albertine Luise von Jacob (die jüngste Tochter des im J. 1827 verstorbenen Professors und Statsrats von Jacob), eine hochbegabte und gründlich gebildete Dame, welche sich unter dem Namen Talvj einen wolverdienten Ruf als Schriftstellerin erworben hat und ihrem amerikanischen Gatten mit deutscher Liebe und Treue als eine ware Gehilfin auch in seinen litterarischen Arbeiten bis zu seinem Tode zur Seite stand.

Digitized by Google

Nach seiner Rückkehr im Jare 1830 wurde Robinson zum außerordentlichen Professor der biblischen Litteratur und Bibliothekar am theologischen Seminar zu Andover erwält. Bald darauf gründete und redigirte er eine gelehrte theologische Vierteljarsschrift, das „Biblische Repertorium“ (Biblical Repository), im Jare 1831, welches später (im Jare 1851) mit der im Jare 1844 begründeten und von ihm in Verbindung mit den Andover Professoren Edwards und Park (jetzt von Dr. Park und Taylor) herausgegebenen Bibliotheca Sacra vereinigt wurde und in dieser noch fortdauert. Der Charakter dieser blühenden Zeitschrift ist hinlänglich angegeben, wenn wir sagen, dass sie in Amerika ungefär dieselbe Stellung und denselben Einfluss behauptet, wie die etwas älteren „Studien und Kritiken“ für Deutschland. Sie enthielt in ihren ersten Jargängen neben wertvollen selbständigen Artikeln, besonders von Robinson und Stuart, auch viele Übersetzungen und Beurteilungen deutscher Werke und war so ein Überleiter der besten Resultate fremder gläubig christlicher Forschung auf amerikanischen Boden. Im J. 1832 gab Robinson eine verbesserte und vermehrte Ausgabe von „Calmets Biblischem Wörterbuch“ heraus, welches in mehreren Auflagen erschien. Ein Jar darauf besorgte er ein kleines „biblisches Real-Wörterbuch“ für populären Gebrauch, das durch die amerikanische Traktatgesellschaft in vielen Tausenden von Exemplaren verbreitet wurde. Um dieselbe Zeit veröffentlichte er eine in Halle von ihm verfertigte Übersetzung von „Buttmanns griechischer Grammatik“, die seitdem in immer neuen und verbesserten Auflagen erschien und in den meisten amerikanischen Kollegien oder Gymnasien als Textbuch gebraucht wurde, bis Kühner ihre Stelle einnahm.

Diese angestrengten Arbeiten in Verbindung mit seinen täglichen Pflichten als Lehrer untergruben seine Gesundheit und nötigten ihn zur Resignation im Jare 1833. Doch setzte er seine Studien als Privatgelehrter in Boston fort und bearbeitete eine „griechische Synopsis der Evangelien“ mit Anmerkungen, welche die früheren englischen Werke der Art weit hinter sich ließ und ein wertvoller Beitrag zur Harmonistik ist. Der Text ist auf Knapps und Hahns Ausgaben des Neuen Testamentes gegründet, und entbehrt die Vorteile der späteren Arbeiten von Lachmann, Tischendorf, Alford und Tregelles auf dem Gebiete der Textkritik. Eine umgearbeite Auflage erschien 1845. Daneben vollendete er eine englische Übersetzung des „hebräisch-lateinischen Wörterbuchs von Gesenius“, welche zuerst im Jare 1836 erschien, einem großen Bedürfnis entgegenkam und ungemein viel zur Förderung des hebräischen Sprachstudiums in Amerika beitrug. Die zweite und spätere Ausgabe wurde durch viele neue Zusätze aus dem Thesaurus von Gesenius bereichert. Die wichtigste Frucht dieser Mußezeit in Boston aber war die Ausarbeitung eines selbständigen „griechisch-englischen Wörterbuchs des Neuen Testaments“, welche fortan die Stelle seiner Übersetzung von Wahls Clavis einnahm. Er benützte dabei fleißig seine Vorgänger Bruder, Schleußner, Wahl, Bretschneider und alle wichtigen exegetischen Hilfsquellen, in den späteren Ausgaben besonders auch die Kommentare von de Wette und Meyer, die ihm wegen ihrer großen philologischen Vorzüge und gedrängten Kürze am meisten zusagten, one dass er sich jedoch in irgend einem wesentlichen Artikel seiner amerikanischen Orthodoxie durch sie stören ließ. Dieses wertvolle und gediegene Werk erschien zuerst im Jare 1836 und wurde sofort als das beste neutestamentliche Lexikon in englischer Sprache begrüßt und in drei verschiedenen Ausgaben in England nachgedruckt. Im J. 1850 veröffentlichte er eine stark verbesserte und zum Teil ganz umgearbeitete Auflage, und erhob es damit zum ersten Rang unter den derartigen Werken der jetzigen Generation. Es ist zugleich eine ziemlich vollständige Konkordanz und macht Bruder beinahe entbehrlich. Der darauf verwendete Fleiß ist warhaft deutsch, dessen Motto ist: „Dies diem docet“ und „Nulla dies sine linea“. Sein exegetischer Standpunkt gehört der durch Winer begründeten historisch-grammatischen Schule an, so weit diese sich mit einem strengeren Inspirationsbegriff und einer in allen Hauptlehren entschiedenen protestantischen Orthodoxie verträgt. Er hielt sich gleich ferne von Rationalismus und Mysticismus und war ein progressiver Supranaturalist.

Im Jare 1837 wurde Robinson als Professor der bibischen Litteratur in dem kurz zuvor gegründeten presbyterianischen Unions-Seminar (Union Seminary) nach New-York berufen, welches seitdem, und zwar teilweise durch Robinson, sich zu dem ersten Range unter den amerikanischen Predigerseminaren neben Andover und Princeton emporgearbeitet hat und durch seine Bemühungen frühzeitig mit der van Essischen Bibliothek und anderen litterarischen Schätzen bereichert wurde. Er nahm den Ruf unter der Bedingung an, dass man ihm erlaube, vor dem Antritt seines Amtes drei oder vier Jare sich (auf eigene Kosten) der Erforschung des heiligen Landes an Ort und Stelle zu widmen.

So segelte er am 17. Juli 1837 nach Europa, ließ seine Familie in Berlin und begab sich dann über Athen und Ägypten nach Palästina. In Gemeinschaft mit dem verdienstvollen amerikanischen Missionar Dr. Eli Smith, einem tüchtigen Kenner der arabischen Sprache, durchforschte er mit dem scharfen Verstande eines kritischen Gelehrten und dem andächtigen Herzen eines bibelgläubigen Christen alle wichtigen Stätten des heiligen Landes, kehrte im Oktober 1838 nach Berlin zurück und verwandte zwei der glücklichsten Jare seines Lebens in dieser Metropolis deutscher Wissenschaft auf die Ausarbeitung seiner „Biblical Researches of Palestine“. Dieses banbrechende Werk, das seitdem in allen Fragen biblischer Geographie und Topographie von deutschen Gelehrten so gut als von englischen konsultirt und citirt wird, erschien gleichzeitig in England und Amerika im englischen Original und in einer von Mad. Robinson selbst beaufsichtigten deutschen Übersetzung im Jare 1841 und sicherte die Unsterblichkeit seines Namens, der fortan in der heiligen Geographie in einem Range mit Bochart, Reland, Ritter, Raumer und Burckhardt, wie in der biblischen Philologie in Verbindung mit Wahl, Gesenius und Winer, genannt wird. Es ruht durchweg auf eigener Anschauung und Untersuchung mit Hilfe von Teleskop, Kompaß und Meßruthe, auf scharfer Beobachtung, auf strenger Warheitsliebe und gesundem und durchaus unabhängigem Urteil, das sich durch keine mittelalterlichen Traditionen und ehrwürdigen Mönchsfabeln blenden, sondern von dem kanonischen Grundsatz leiten ließ: „Prima historiae lex est, ne quid falsi dicere audeat, ne quid veri non audeat“. Die Verdienste desselben sind auch längst hinlänglich anerkannt worden. Ritter drückte ihm das Siegel seiner Approbation auf, und datirte von ihm eine neue Epoche in der biblischen Geographie; die königliche Geographische Gesellschaft von London erteilte R. dafür im Jare 1842 die seltene Ehre einer goldenen Medaille, die Universität Halle im J. 1842 das Diplom der theologischen Doktorwürde, und Yale College in New Haven im Jare 1844 den Doktorgrad der Rechte. Im Jare 1851 machte er einen zweiten Besuch in Deutschland und Palästina, den er bis nach Damaskus ausdehnte. Die wertvollen Resultate seiner neuen Forschungen verleibte er einer verbesserten und vermehrten Ausgabe seiner biblischen Untersuchungen ein, welche seine Frau gleichzeitig in deutscher Sprache im Jare 1856 zum Druck beförderte.

Dessen ungeachtet war dieses unschätzbare Werk in den Augen Robinsons bloß eine Vorbereitung für eine vollständige physische, historische und topographische Geographie des heiligen Landes, welche er als die Hauptaufgabe seines Lebens ansah. Leider war es ihm nicht vergönnt, dieselbe zu vollenden. Bloß den ersten Teil, die „physische Geographie Palästinas“, arbeitete er im Manuskript aus, und seine treue Lebensgefärtin hat dieselbe nach seinem Tode übersetzt und in beiden Sprachen im J. 1865 zum Druck befördert. Mehrere Krankheiten schwächten seine Konstitution, und ein unheilbares Augenübel nötigte ihn im J. 1861 seine Feder niederzulegen.

Im Mai 1862 machte er seine fünfte und letzte Reise nach Europa. Nach seiner Rückkehr im November 1862 übernahm er seine gewönlichen Berufspflichten im theologischen Unions-Seminar in New-York, musste sie aber schon an Weihnachten wider aufgeben. Nach kurzer Krankheit starb er im Schoße seiner Familie in New-York am 27. Januar 1863 im 69. Jare seines Lebens.

Dr. Robinson war ein Mann von athletischem Wuchs und imponirender Gestalt, doch im Alter etwas gebeugt, von starkem gesunden Menschenverstand, nüch-

tern und trocken, doch in gelehrter Gesellschaft sehr unterhaltend, und nicht one Humor, ein gründlicher und unermüdlicher Forscher, von Natur etwas skeptisch, aber in Ehrfurcht sich beugend vor Gottes Offenbarung, von außen kalt, aber inwendig warm, voll Herzensgüte und zartem Mitgefül, ein einfacher, ernster, solider, durch und durch ehrenwerter Charakter und ein gottesfürchtiger, bibelgläubiger evangelischer Christ. Obwol ein gefärlicher Gegner, wenn er angegriffen wurde, war er friedliebend, vermied theologische Kontroversen, und hielt sich streng an die Aufgabe seines Lebens, die er treulich gelöst hat. Er ist der bedeutendste biblische Theologe, den Amerika bisher erzeugt hat, und einer der bedeutendsten des 19. Jarhunderts.

Quellen: Neben den oben in chronologischer Reihenfolge angegebenen Schriften Robinsons sind besonders zwei vortreffliche Reden seiner beiden Kollegen am presbyterianischen Unions-Seminar, der Professoren Dr. Henry B. Smith und Dr. Roswell D. Hitchcock zu vergleichen, welche kurz nach seinem Tode unter dem Titel erschienen sind: The Life, Writings and Character of Eward Robinson, D. D., LL D., read before the N.-York Historical Society. Published by request of the Society. New-York 1863. Die Rede von Hitchcock gibt zugleich eine zum Teil den Mitteilungen der überlebenden Familie entnommene durchaus zuverlässige biographische Skizze. Außerdem vgl. den Art. „Robinson" in Appletons neuer amerikanischer Encyklopädie, Band XIV, S. 116, der aber einige Ungenauigkeiten enthält, und eine Gedenkrede von Dean Stanley, gehalten in New-York auf einem Besuch, a. 1878 gedruckt in seiner Addresses and Sermons delivered during a visit to the United States, N.-York 1879, p. 23—34. Dean Stanley, der selbst ein bedeutendes Werk über Sinai und Palästina geschrieben, sagt, er habe in den drei Bänden von Robinson bloß ein par kleine Versehen bemerkt und erklärt ihn „für das edelste Muster eines amerikanischen Gelehrten".

Philipp Schaff.

Rock, der heilige. Den gemeinsamen biblischen Ausgangspunkt für die verschiedenen auf dieses Reliquienstück bezüglichen Legenden bildet was Joh. 19, 23 von Christi „ungenähtem Rock" (*χιτὼν ἄῤῥαφος*, Vulg.: tunica inconsutilis) berichtet wird. Gemeinsam ist ferner fast sämtlichen Produkten des wirren Legendenkomplexes die Rolle, welche neben Maria, der Mutter Jesu, auch die Kaiserin Helena, Konstantins Mutter, als Verfertigerin und Schenkerin des wunderbaren Rockes gespielt haben soll; nur einige spätere Versionen substituiren derselben vielmehr die hl. Veronika. Die Sagen zerfallen in zwei Hauptgruppen oder -stämme, je nachdem sie dem heiligen Rock die graue oder die braune (braunrote) Farbe zuschreiben. Dem Kerne nach wol die ältere ist die Sage vom Graurock, die uns freilich nur in üppig ausmalenden Redaktionen späten Ursprungs, aus dem 13. oder 14. Jarhundert, vorliegt. Danach trug Christus am Kreuze eben den grauen ungenähten Rock, zu welchem seine Mutter ihm bereits, als er noch Kind war, die Wolle gesponnen, Helena aber auf dem Ölberge den Stoff gewirkt hatte. Der Rock wuchs zugleich mit dem Körper des Herrn. Nach dessen Kreuzestode verschenkte König Herodes ihn an einen Juden, der das Kleidungsstück, weil die darin befindlichen Blutflecken sich nicht tilgen ließen, ins Meer warf, wo ein Walfisch es verschlang. Inzwischen war Orendel oder Arendel, Son des christlichen Königs Eygel von Trier, nach Jerusalem gezogen, um die dasige Königin, die schöne Frau Breyde, zu gewinnen. Schiffbrüchig geworden an einer Küste unweit Palästinas und aus Not in die Dienste eines Fischers gegangen, fing dieser Triersche Königsson zusammen mit seinem Meister jenen Walfisch, in dessen Bauche der graue Rock sich fand. Für 30 Goldgülden — angeblich dieselben, wofür Jesus einst von Judas verraten worden und die dann die h. Jungfrau ihm (dem Orendel) zusandte — kaufte er seinem Herrn das wunderbare Gewand ab, um es fortan zu tragen. So zum „Held Graurock" geworden, war er unverwundbar am ganzen Leibe und unbesiegbar, verrichtete Wunder der Tapferkeit am heiligen Grabe, gewann jene schöne Königin Breyde und durch sie die Königskrone von Jerusalem. Einer Engeloffenbarung folgend, zog er dann mit sei-

ner Gemalin nach Trier, wo er seinem von Heiden belagerten Vater Eygel Hilfe und Entsatz brachte, aber nicht lange verweilte, da die Kunde von der Eroberung des h. Grabes durch die Ungläubigen ihn zu baldiger Rückkehr nach dem Morgenlande nötigte. Vor seiner Abreise dahin ließ er auf Befehl eines Engels den hl. grauen Rock in Trier zurück, der hier in einen steinernen Sarg verschlossen wurde. — Statt Orendels stellt eine Nebenversion der Sage den Kaiser Konstantin in den Mittelpunkt der Handlung. Der Jude, aus dessen Besitze der h. Rock in den Besitz des Herrschers von Trier übergeht, wird da zu Pilatus. Diesen macht das Wunderkleid eine Zeit lang unverletzlich, sodass die von Konstantin über ihn als den Urheber des Todes Christi verhängte Bestrafung nicht vollstreckt werden kann. Endlich verrät die h. Veronika dem Kaiser das Schutzmittel, das dieser nun an sich bringt; hierauf erleidet Pilatus seine Strafe.

Wärend in diesen und änlichen Legenden königliche oder kaiserliche Helden das Gelangen des h. Rocks nach Trier bewirken, tritt in der nach und nach zur offiziellen Kirchenlegende Triers gewordenen Gestalt der Sage das ritterliche und kriegerische Element ganz zurück, vielmehr spielen Bischöfe, Patriarchen oder sonstige Kleriker darin die Hauptrolle. Zu diesem klerikalen Legendenkomplex — der im allgemeinen jüngeren Ursprungs sein dürfte als die Grundlage jener Rittersagen und etwa seit dem 11. oder 12. Jarhundert zur Ausbildung gelangt sein mag — gehört die (übrigens vereinzelt stehende und ihrem Ursprunge nach dunkle) Nachricht, welche den h. Rock durch ein Christenmädchen nach Trier gelangen läſst. Ein Jude, so heißt es, lont mit dem Rock Jesu das Mädchen für die wärend eines Jares ihm geleisteten Dienste ab; das Mädchen kommt mit dem Rocke nach Trier, bei ihrem Eintritt in die Stadt fangen die Glocken von selbst an zu läuten. Der Bischof erkennt, daſs der hl. Rock dieses Wunder bewirkt habe, und ordnet dessen Aufbewarung in der Domkirche an. Entwickelter erscheint diese Sage da, wo Kaiserin Helena als Schenkerin oder Entsenderin des Rockes nach Trier und ein Bischof oder Patriarch Agritius (Agrötius, wol = Ἀγροίκιος) als Empfänger oder Vermittler des Geschenks genannt wird. Nach einem aus den Anfang des 12. Jarhunderts herrürenden Einschiebsel in einer angeblichen Urkunde des Papstes Sylvester I. in den Gesta Trevirorum soll Kaiserin Helena außer anderen Reliquien, welche sie aus Anhänglichkeit an ihre Geburtsstadt Trier der dortigen Domkirche schenken ließ (und wozu sonst noch ein Nagel vom Kreuze Jesu und Gebeine des Apostels Matthias gehört hätten), auch den h. ungenähten Rock des Herrn dorthin gesandt haben. Überbringer der kostbaren Sendung wäre der antiochenische Priester (oder gar Patriarch) Agrötius gewesen, der dann Bischof von Trier geworden sei und als solcher dem allgem. Konzil von Nicäa beigewont hätte ꝛc. Alles auf Helena und den hl. Rock Bezügliche in dieser Sage beruht auf später Erfindung. Allerdings ist Agritius von Trier als bischöflicher Zeitgenosse Sylvesters I. von Rom und des nicänischen Konzils eine geschichtliche Figur (s. Rettberg, KG. Deutschlands I, 181 ff.; Friedrich, KG. Deutschlands I, 96 ff.); aber mit Helena hat derselbe so wenig zu tun gehabt als mit der Kirche Antiochias. Eine zwischen 1050 und 1100 verfaſste Vita S. Agricii (in den AA. SS. Boll. t. I Jan. p. 774) weiß noch nichts Bestimmtes über das Mitenthaltensein des hl. Rockes Christi unter den Reliquien des Trierer Domschatzes, deren sie gedenkt. Sie läſst einen Trierer Bischof (quidam religiosus multum eius metropolis episcopus), dem allerlei Meinungen über den Inhalt einer geheimnisvollen Kiste in der Domkirche geäußert wurden (dicentibus aliis tunicam Domini esse inconsutilem, aliis autem purpuream vestem, qua erat tempore passionis indutus, quibusdam vero sandalia etc.) behufs Ermittelung des waren Sachverhalts die Kiste feierlich öffnen; aber dem unbedachtsamerweise hineinschauenden Mönche sei durch göttliches Strafgericht die Sehkraft entschwunden und infolge davon habe man eine Untersuchung nicht wider vorzunehmen gewagt. Noch zu Anfang des 12. Jarh. schreibt ein Trierscher Abt, Berengosus zu St. Maximin, über den Kreuzesfund der Helena, gedenkt aber dabei mit keiner Silbe ihrer angeblichen Schenkung der hl. Tunika an den Dom seiner Stadt. Um dieselbe Zeit (zwischen 1101 und 1105) richtet Abt Theofried zu Echternach eine Schrift

an den Erzbischof Bruno von Trier, worin er sogar geradezu von der hl. Tunika handelt, aber nicht Trier gilt demselben als Fundort der Reliquie, sondern Safed in Palästina, von wo, wie er angibt, dieselbe nach Jerusalem gebracht worden sei. Kurz nach der Zeit dieser beiden die Existenz eines Trierschen hl. Rocks noch ignorirenden Zeugen muss die Erwänung desselben als Interpolament in jene Sylvesterurkunde der Gesta Trevirorum gelangt sein; nach Gildemeisters und v. Sybels Vermutung (s. u.) kurz vor 1124, und nach einer nicht ganz unwarscheinlichen Hypothese Rettbergs (a. a. O. S. 185) vielleicht auf Grund einer vom h. Norbert, einem besonders eifrigen Reliquienfreunde, her ergangenen Anregung. Von 1132 an wird des Trierer h. Rocks als echter Reliquie häufig gedacht. Doch läßt eine ganze Reihe teils älterer, teils jüngerer h. Rock-Legenden Trier als Aufenthaltsort der Reliquie überhaupt ganz außer Betracht. Nach Galathea unweit Konstantinopel versetzt den Rock Jesu Gregor von Tours (De mirac. I, 8), nach Safed, bezw. Jerusalem jener Theofrid von Echternach (s. o). Anderen gilt Argenteuil bei Paris, anderen San Jago de Compostella, anderen die Kirche St. Johann im Lateran zu Rom, anderen ein Franziskanerkloster in Friaul als Sitz des echten h. Rockes. Im ganzen sind es noch zwanzig ungenähte Röcke Christi, die dem von Trier Konkurrenz machen und seine Echtheit gefärden. — Übrigens wird der Trierer hl. Rock beschrieben als 5 Fuß $1^1/_2$ Zoll groß, von bräunlichroter oder schwammbrauner Farbe. Nach Einigen soll er bestehen aus feinem Leinen, nach Anderen aus feinem Nessel; und zwar scheine er weder gewebt noch zusammengenäht zu sein, sondern durcheinanderzulaufen „gleich dem Chamelot“.

Die erste Ausstellung des Trierer h. Rocks als Gegenstands öffentlicher Verehrung und Lockmittels für Wallfarer fand 1512 statt. Ihr folgten dann rasch, wegen der damit verbundenen Ablassspenden und Wunder, weitere Ausstellungen (bes. 1515, 1531, 1545 ꝛc.), sodass bereits Luther auch gegen dieses „verführliche, lügenhaftige, schändliche Narrenspiel“ zu eifern Veranlassung fand (u. a. in der Warnung an seine lieben Deutschen, Erl. Ausg. 25, 45: „Was thät die neue Bescheißerei zu Trier, mit Christus Rock? Was hat hie der Teufel großen Jahrmarkt gehalten in aller Welt, und so unzälige Wunderzeichen verkauft!“ ꝛc.). Von den Ausstellungen des 17. Jarhunderts wurde besonders berühmt eine unter Kurfürst Kaspar, 1653. Im 18. Jarhundert musste wegen französischer Invasionen in die Mosel- und Rheinlande das kostbare Reliquienstück mehrfach von Trier weg ins Exil wandern; so zu Anfang des Jarhunderts auf längere Zeit nach dem Ehrenbreitenstein und 1792 nach Augsburg, von wo es erst 1810 nach Trier zurückgebracht ward. Die berühmteste und folgenreichste Ausstellung in neuerer Zeit war die 1844 (vom 18. August bis 7. Okt.) durch den Bischof Arnoldi († 1864) veranstaltete, welche nach und nach 1,100,000 Pilger nach Trier lockte und, römischer Behauptung zufolge, verschiedene wunderbare Heilungen — u. a. die einer lahmen, vorher an Krücken gehenden Gräfin Droste-Vischering — gewirkt haben soll. Bekannt ist, dass aus Anlass dieses Unfugs die von Ronge und Czerski angefachte Bewegung des Deutschkatholizismus erfolgte (s. d. Art. Bd. III, S. 562), sowie dass eine zwei bis drei Jare hindurch wärende lebhafte litterarische Kontroverse damals den seit Jarhunderten mit der betreffenden Reliquie geschehenen Schwindel zuerst im vollen Umfange bloslegte. Vgl. als bedeutendste Angriffsschrift von protestantischer Seite: Gildemeister und v. Sybel, Der heilige Rock zu Trier und die 20 anderen heiligen ungenähten Röcke, Düsseldorf 1844 (2. mit Nachträgen vermehrte Aufl. in dems. J.). Katholische Apologieen versuchten bes. J. Marx (Gesch. des h. Rocks in der Domkirche zu Trier, Tr. 1844, und: Die Ausstellung des h. Rocks ꝛc., ebendas. 1845); Jos. v. Görres (Die Wallfahrt nach Trier, Regensb. u. Trier 1845); Clemens (Der h. Rock zu Trier und die protestant. Kritik, Coblenz 1845), Dr. Hansen, Trierer Stadtkreis-Physikus (Aktenmäßige Darstellung wunderbarer Heilungen bei Ausstellung des h. Rocks zu Trier; Tr. 1845). Gegen diese Rettungsversuche dann wider Gildemeister und v. Sybel, Die Advokaten des Trierer Rocks, 3 Hefte, Düsseldorf 1845. — Vgl. auch die archäolog. Untersuchungen von v. Stramberg

im Rhein. Antiquarius (Mittelrhein, Abth. II, Bd. 1, S. 570—589), sowie Rettberg a. a. O., S. 181—185. **Zöckler.**

Röhr, Johann Friedrich — der kirchlich-praktische Repräsentant des vulgären Rationalismus — war geboren den 30. Juli 1777 zu Roßbach bei Naumburg a. d. Saale. Der Son eines Schneidermeisters und zu des Vaters Gewerbe bestimmt, besuchte er die Dorfschule, wo ein invalider Soldat das Regiment fürte. Zufällig kommt er hier neben einen Knaben zu sitzen, der, von seinen Eltern zur Gelehrtenlaufbahn bestimmt, nicht Fähigkeit genug besitzt, sich in des alten Korporals Latinität zu finden. Der gewecktere Röhr, obschon kein gelernter Lateiner, wird sein Mentor. Dadurch erregt er des Schulinspektors Aufmerksamkeit, welcher (es war der Pfarrer von Großjena) von nun an unentgeltlich ihm lateinischen Unterricht erteilt. Von seinem unbemittelten Vater wird er dann versuchsweise auf 2 Jare nach Schulpforta gebracht. Seinem Wunsche, sich der Wissenschaft zu widmen, welcher an des Vaters Mittellosigkeit zu scheitern droht, kommt der Großtante Vermögen zu statten, welches ihm mit der ausdrücklichen testamentarischen Bestimmung zufällt, dass es verstudirt werden solle. So über alle Verlegenheiten rasch hinausgehoben, bezieht Röhr 1796 die Universität Leipzig, um Theologie zu studiren. Er hört bei Platner und Keil und beschäftigt sich mit der Kantschen Philosophie. Nachdem er vor Reinhard sein Kandidatenexamen bestanden hat, wird er durch dessen Empfehlung Hilfsprediger an der Universitätskirche in Leipzig, dann Collaborator in Pforta (1802). Hier treibt er die neueren Sprachen, besonders Englisch, wie seine „Tabellarische Übersicht der englischen Aussprache" (Leipz. 1803) davon Zeugnis gibt. Kollegialische Zerwürfnisse, namentlich mit Ilgen, verleiden ihm die geliebte Fürstenschule, welche er, 1804 zum Pfarrer von Ostrau bei Zeitz ernannt, später nie wider betreten hat. Sechzehn Jare lang lebte er als einfacher Landpfarrer auf der einträglichen Patronatsstelle. Da, im J. 1820, nach dem Tode des Generalsuperintendenten Dr. Krause, ergeht an ihn der Ruf als Oberpfarrer nach Weimar. Das Statsministerium fügte dazu die Würde eines Oberhofpredigers, Oberkonsistorial- und Kirchenrates und Generalsuperintendenten für das Fürstentum Weimar, seit 1837 auch die eines Vicepräsidenten des neuorganisirten Landeskonsistoriums. Mit dem theologischen Doktorate ehrte ihn Halle. Außer seiner pfarramtlichen Tätigkeit lagen in seinem Geschäftskreis die Generalvisitationen, Examina, Inspektion des weimarischen Gymnasiums und die Besetzungsangelegenheiten. In dieser seiner Würde, als oberster Kirchenbeamter des weimarischen Landes, ist er gestorben am 15. Juni 1848.

Röhrs geschichtliche Bedeutung beruht auf seinem mit aller einseitigen Energie vertretenen, theologischen Standpunkte des vulgären Rationalismus, dessen Bewusstsein er zum erstenmale im Zusammenhang ausgesprochen hat in seinen „Briefen über den Rationalismus. Zur Berichtigung der schwankenden und zweideutigen Urteile, die in den neuesten dogmatischen Konsequenzstreitigkeiten über denselben gefällt worden sind", Aachen [d. i. Zeitz] 1813. Das hier vorgetragene, vernünftige Glaubenssystem, angelehnt an den popularisirten Kant, von der viel betonten Nüchternheit *) eines kritischen Verstandes getragen, bewegt sich in folgenden Gedanken: Es gibt zwei Erkenntnisquellen religiöser Warheit, Offenbarung und Nichtoffenbarung, d. h. Vernunft. Wird die religiöse Warheit auf die Vernunft gestützt, so entsteht das allein haltbare, echtkonsequente System des Rationalismus oder Naturalismus. Was hier Vernunft heißt, wird anderwärts auch bezeichnet als eigene Einsicht, als innerer Sinn, welcher sich mit dem zufrieden gibt, was sich allen vernünftigen Menschen one Rücksicht auf System und sonstige

*) „Was einst Paulus, der entschiedene Feind von Unvernunft und Fabelwerk in dem Gebiete des Heiligen, schrieb: du aber seye nüchtern allenthalben und thue das Werk eines evangelischen Predigers, — das, das schrieb er für alle Diener der Kirche, das schrieb er auch für mich". S. Antrittspredigt, am 18. Sonntag n. Trin. 1820 in der Haupt- und Pfarrkirche zu Weimar gehalten, Weimar 1820, S. 14.

Vorurteile als gut und wahr empfiehlt. Es ist also nicht die philosophisch durchgebildete Vernunft, sondern der naturwüchsige, angeborene Takt, der gemeine Menschenverstand, welchem die oberste Instanz in Religionssachen eingeräumt wird. Der so angetane Rationalismus weist alle Religionslehren als unannehmbar von sich, die nicht den Charakter der Allgemeingültigkeit und strenger Angemessenheit zu sittlichen Zwecken an sich tragen. Denn der letzte Zweck der Religion ist reine Sittlichkeit. Das Christentum, bei dem es fraglich ist, ob es je eine positive Religion sein konnte oder sein sollte, hat seinem historischen Teile nach nur Geltung als Vehikel, die Vernunftreligion auf Erden zu erhalten und auszubreiten. Es gibt daher nur eine Theologie oder Lehre von dem Dasein und den Eigenschaften Gottes und eine Anthropologie, welche den Menschen nach seiner Licht- und Schattenseite, d. h. sowol nach seiner religiösen Anlage, seiner Vernunft und Freiheit, seiner moralischen Bestimmung und Unsterblichkeit, als auch nach seiner Sinnlichkeit und deren traurigen Folgen zu betrachten hat. Die Christologie tritt gar nicht als ein integrirender Bestandteil des Systems auf. Denn wie kämen die Ansichten, die man von der Individualität, von den Verdiensten und Schicksalen des ersten Verkündigers einer Universalreligion hat, in diese Religion selbst? Was haben allgemeine, religiöse Vernunftwarheiten mit den Vorstellungen über die Person und Würde dessen zu tun, der sie zuerst der Warheit bedürftigen Menschheit rein und vollständig darbot? Entkleidet der Rationalist die evangelischen Nachrichten, die von Jesus erzälen, der Ansichten, die ihre Verfasser gleich mit in die gegebenen Fakta mischen, so bleibt nichts übrig, als die der allgemeinen Menschenvernunft so angemessene Überzeugung, dass der bescheidene und liebenswürdige Weise von Nazareth, der sich selbst einen Menschenson nennt, ein Mensch, wie wir, obwol ein durch die größten und erhabensten Eigenschaften ausgezeichneter, ja einziger Mensch war, der nach der Erzälungsweise seiner Geschichtschreiber in Form und Art des damaligen Zeitalters, d. h. in einer wunderbaren Gestalt auftritt, den sich aber ein späteres Zeitalter, seiner physischen Weltansicht zufolge, gar wol als eine rein menschliche Erscheinung zu erklären den Versuch machen darf. Obgleich nach Röhr die rationalistische Denkweise auf dem Grundsatz einer völlig freien, an keine äußerliche Autorität gebundenen religiösen Warheitsforschung beruht, so hat er nachmals (1832) doch „gegen die ungebundene Glaubenswillkür" die Aufstellung konstitutiver (Doktrinal-, Ritual- und Disziplinar-) Grundsätze, mit deren Annahme oder Verwerfung die evangelisch-protestantische Kirche steht und fällt, und regulativer Glaubenssätze für nötig erachtet (zuerst im Notizenblatt der kritischen Predigerbibliothek Bd. XIII, Heft 3). Durch ihre offizielle Annahme wäre der Rationalismus vulgaris Kirchenglaube geworden. Röhr schickte sie an eine Reihe evangelisch-theologischer Fakultäten, zwar nicht in der Hoffnung, in allen einzelnen Teilen deren Zustimmung zu erhalten, doch aber eine Grundlage zu geben, auf welcher die vereinten Bemühungen wolmeinender und tüchtiger Männer etwas von der evangelisch-protestantischen Kirche durchaus zu Billigendes erbauen könnten. Die Hoffnung ist ihm fehlgeschlagen. Selbst seine Gesinnungsgenossen weigerten sich, ihm die Hand zu bieten. Die Heidelberger (Paulus als Dekan) fürchteten in einer solchen Konstitution oder Konvention eine antiprotestantische Fessel. Die Göttinger (Gieseler) antworteten, dass die gegenwärtige Zeit zu einem derartigen Versuche durchaus nicht geeignet sei, sie sähen sich deshalb völlig außer Stande, einem Unternehmen der Art beizutreten, worüber es leicht zu kirchlichen Irrungen kommen könnte. Die Erlanger (Kaiser, Vogel, Engelhardt, Rust) bedauerten, dass nach ihrer einstimmigen Meinung die beabsichtigte Ausgleichung und Vereinigung der Parteien in der evangelischen Kirche auf den übersandten Grundlagen und in der angedeuteten Weise nicht zustande kommen könne und enthalten sich deshalb der Begutachtung des mitgeteilten Entwurfes. Marburg erklärte per majora: „dass die Fakultät den übersandten Entwurf mit Interesse gelesen habe, aber eine allgemeine Annahme desselben bezweifeln müsse". Hupfeld gab hierzu als Dekan noch folgendes Separatvotum: „dass, so lange der gegenwärtige Gegensatz der theologischen und religiösen Ansicht — der unstreitig kein eingebildeter, sondern ein

wirklicher, und zwar ein weit wesentlicherer ist, als er je in der Kirche bestanden — in der protestantischen Kirche herrsche, keine Herstellung ihrer Einheit in Beziehung auf Glaubenslehren durch irgend eine Glaubensnorm denkbar sei; dass dies auch von dem vorliegenden Entwurfe nicht zu hoffen sei, der, wesentlich rationalistisch, bei den Anhängern der symbolischen Kirchenlehre und den Supranaturalisten überhaupt unmöglich Beistimmung finden könne; dass aber, wenn es darauf abgesehen sein sollte, mittelst einer Mehrheit von beistimmenden Fakultäten und Geistlichen und „unter Mitwirkung der Regierungen“ eine nicht beistimmende Minderheit von der evangelischen Kirche auszuschließen — wie es fast den Anschein habe —, ein solches Beginnen ungeistlich und unevangelisch, und sofern es gegen solche gerichtet wäre, welche lediglich der bisherigen Kirchenlehre und dem Glauben ihrer Väter treu blieben, geradezu alles Rechtsgefül empörend sein würde“. Die Kopenhagener (J. Möller, Klausen, Hohlenberg) vermissten an dem Entwurf das eigentümlich Christliche, indem des heiligen Geistes mit keinem Wort erwänt und selbst das Hauptdogma von Jesu Christo, dem Sone Gottes, darin nicht ausgesprochen werde. Infolge dieser amtlichen (dem Unterzeichneten im Originale vorgelegenen) Kundgebungen und von Rezensionen, welche über die erste Ausgabe ergangen waren (z. B. von Hase in der Leipziger Litteraturzeitung 1833, S. 473), hat Röhr in der 2. u. 3. Ausgabe der „Grund- und Glaubenssätze der evangelisch-protestantischen Kirche“ [Neustadt a. d. O. 1834 u. 1844 *)] die wesentlichen Lehren des Evangeliums in folgende spezifisch-christlicher gewendete Sätze zusammengefasst: „Es gibt Einen waren, uns von Jesu Christo, dem eingeborenen Sone desselben, verkündigten Gott, dem als dem vollkommensten aller Wesen, als dem Schöpfer, Erhalter und Regierer der Welt und als dem Vater und Erzieher der Menschen und aller vernünftigen Geister die tiefste Verehrung gebürt. Diese Verehrung leisten wir ihm am besten durch tätiges Streben nach Tugend und Rechtschaffenheit, durch eifrige Bekämpfung der Triebe und Leidenschaften unserer sinnlichen, zum Bösen geneigten Natur, und durch redliche, dem erhabenen Beispiele Jesu angemessene, allseitige Pflichterfüllung, wobei wir uns des Beistandes seines göttlichen Geistes getrösten dürfen. Bei dem Bewusstsein des kindlichen Verhältnisses, in welches wir dadurch mit ihm treten, können wir in irdischer Not mit Zuversicht auf seine väterliche Hilfe, in dem Gefüle unserer sittlichen Schwachheit und Unwürdigkeit auf seine, uns durch Christum gewisse Gnade und Erbarmung rechnen, und im Augenblicke des Todes einer unsterblichen Fortdauer und eines besseren, vergeltenden Lebens gewiss sein“.

Dieses ist das dürftige, engverstrickte System eines vernunftmäßigen Christentums, welches Röhr Zeit seines Lebens als den echten Protestantismus verfochten hat, worauf er gestorben ist. An seinem 69. Geburtstage schrieb er unter sein Testament die Worte: „Auf meine mündlich und schriftlich geltend gemachten christlich-religiösen Ansichten, wonach nur eine vernunftgemäße Auffassung der von dem Erhabensten aller Gottgesandten, Jesus Christus, ausgegangenen Offenbarung der Welt und Menschheit zum Heile gereichen kann, weil sie sonst, wie die gesamte Geschichte der christlichen Kirche lehrt, mit den gefärlichsten Irrtümern vermischt wird, sterbe ich mit eben der unerschütterlichen Treue, womit ich darauf gelebt habe“. Seine Kämpfe zum Schutze des Rationalismus, denen sein Jour-

---

*) Eine vierte verbesserte und vermehrte (Titel-) Ausgabe ist in Plauen 1860 erschienen. — Über die zweite und dritte Ausgabe vgl. Chr. G. Ficker, Über die von Röhr vorgeschlagenen Grund- und Glaubenssätze, Leipzig 1836, und die Bemerkungen in der Schrift von Christian Weiß, Über Grund, Wesen und Entwickelung des religiösen Glaubens (Eisleben 1845), S. 184—216. Auf die „Grund- und Glaubenssätze“ beziehen sich auch folgende zwei von Katholiken veröffentlichte Schriften: „Religionsbekenntnisse zweier Vernunftfreunde, nämlich eines protestantischen (d. i. Röhr) und eines katholischen Theologen (d. i. Bernhard Bolzano, Professor der Religionswissenschaft in Prag, 1820 entsetzt, gest. 1848). Mit Vorrede und Beurteilung vom Herausgeber, Sulzbach 1835, und „Sendschreiben an Se. Hochw. Hrn. Dr. J. F. Röhr, betreffend die Kritik des Buches: Religionsbekenntnisse zweier Vernunftfreunde“, Sulzbach 1837. Vgl. auch J. Schulthess, De principiis constitutivis a Roehrio adumbratis. Turici 1835.

nal, zuerst unter dem Titel „Predigerliteratur“ (1810—1814), dann „Neue und Neueste Predigerliteratur“ (1815—1819) *), endlich „Kritische Prediger-Bibliothek“ (1820—1848), als Organ diente, galten zuerst der Richtung, welche er als die pietistisch-mystische, deren Anhänger als kirchliche Positivisten, symbolische Buchstäbler, orthodoxirende Stabilitätstheologen bezeichnet, welche „nicht den Christus der heiligen Urkunden wollen, sondern das unware und unhistorische Gebilde, welches ihre dogmatische Schule von ihm aufstellt; nicht den erhabenen Menschen- und Gottesson, für welchen er sich selbst gab, sondern das abgöttische Idol, zu welchem ihn antibiblische Kirchenlehren erhoben; nicht den göttlichen Gesandten, welchen der Vater mit Geist und Kraft zu großen Taten auf Erden salbte, sondern den wesentlichen Mitgehilfen desselben bei der Schöpfung, Erhaltung und Regierung der Welt, den die rohe Deutung morgenländischer Denk- und Redeweise aus ihm machte; nicht den ernsten Verkündiger geisterleuchtender und herzveredelnder Warheit, wie ihn die Evangelien schildern, sondern den übermilden Gnadenprediger, zu welchem ihn die sittliche Trägheit herabwürdigt; nicht den unerbittlichen Bekämpfer der Sünde und des Lasters, wie er unter seinem verdorbenen Geschlechte wirklich auftrat, sondern den großmütigen Büßer menschlicher Schuld und Strafe, mit dessen Schilde sich die freche Bosheit decken möchte; nicht das begeisternde Musterbild eines göttlichen Sinnes und Wandels, an dem sich jeder sittlich Schwache zu gleichem Streben aufrichten soll, sondern den gefälligen Sündendiener, welcher mit seinem Tun und Leiden für jeden leichtsinnigen Frevler einstehen soll; nicht den Heiland der Welt, der sich um sie die allseitigsten und umfassendsten Verdienste erwarb, sondern den Helfer und Mittler, der für den schlechtesten Teil derselben nur das Eine Verdienst hatte, ihm one eigenes Zutun den Weg zu Gottes Gnade zu banen und immer offen zu halten“. Der Hauptvorwurf aber, welche diese Denkart trifft, ist ihr evangelischer Papismus (s. „Die kirchliche Wahlverwandtschaft der römisch-katholischen und evangelischen Stabilitätstheologen kritisch beleuchtet“. Anhang zur 2. Ausg. der Grund- und Glaubenssätze, S. 184—206). Schon sehr frühzeitig bekämpfte er einen Repräsentanten dieser Richtung in Reinhard, gegen dessen Reformationspredigt vom 31. Okt. 1800, welche den Gedanken verfolgte, wie sehr unsere Kirche Ursache habe, es nie zu vergessen, sie sei ihr Dasein vornehmlich der Erneuerung des Lehrsatzes von der freien Gnade Gottes in Christo schuldig, er sein „Sendschreiben eines Landpredigers über die von Reinhard am Reformationsfeste 1800 gehaltene Predigt“ (Leipzig 1801) setzte. Ein späteres Stadium dieses Streites bezeichnet seine pseudonyme Schrift: „Wer ist konsequent? Reinhard? — oder Tzschirner? oder Keiner von Beiden! Beantwortet in Briefen an einen Freund vom Prediger Sachse“. Zeitz 1811. Spätere Kämpfe gegen die Orthodoxie knüpfen sich an die Namen Harms, Hahn, Hengstenberg, Sartorius, Rudelbach. Aber der Zorn der kritischen Predigerbibliothek traf noch eine zweite Richtung, die dogmatisch- oder kirchlich-allegorische, welche einer dialektisch-frivolen Aufstützung des stabilen Kirchenglaubens durch Schelling-Hegelsche Philosopheme bezüchtigt wird. In diese Kategorie werden Daub und Marheinecke geworfen, welchen die kritische Prediger-Bibliothek die naive Zumutung macht, ihre wissenschaftlich-theologischen Werke lateinisch zu schreiben, als wodurch solche Dogmatiken gleich als eine Fehlgeburt exspiriren würden, ehe sie noch das Licht der Welt erblickten, aber auch Schleiermacher, Twesten und alle reicheren Geister, welche in der nüchternen Beschränktheit der Wegscheiderschen Normaldogmatik sich unheimisch fülten und nach Maßgabe der protestantischen Freiheit eine höhere Entwickelung anstrebten. Röhr, ganz in seinen Rationalismus verknöchert, fand für diese höheren Phasen in sich durchaus kein Verständnis, es waren ihm ärgerliche Truggebilde, denen gegenüber er seinen Standpunkt, obwol er ehedem heftig dagegen protestirt hatte, dass er für die

*) Bis zum 3. Stück des ersten Bandes der „neuen Prediger-Litteratur“ war Röhr nur eifriger Mitarbeiter, Redakteur aber Chr. Gotth. Kupfer, Superintendent und Stiftsprediger in Zeitz († 1815).

Ergebnisse seiner Warheitsforschung ein bindendes Ansehen in Anspruch nehme (Kr. Pr.-Bibl. VIII, 1032), mit fast hierarchischer Zähigkeit als alleinberechtigt geltend machte. Durch diese dogmatische Befangenheit, welcher die neuere Zeit mit ihren Erscheinungen ein Geheimnis blieb, wurde endlich der denkwürdige Streit zwischen ihm („Antihasiana") und Dr. Hase (Anti-Röhr) herbeigefürt, in dessen Hutterus redivivus Röhr eine Erneuerung der abgelebten Orthodoxie des 17. Jarhunderts unter Schellingscher Firma witterte („Was will dieser Hutterus im 19. Jarhundert?"). Da ward von Hase mit so vernichtender Klarheit die Unwissenschaftlichkeit dieses Rationalismus des gesunden Menschenverstandes und seine Missachtung der Geschichte nachgewiesen, dass er seitdem um allen wissenschaftlichen Kredit gekommen ist.

Den Streit gegen Schleiermacher, welcher schon 1820 geäußert hatte: „Röhr ist so eigensinnig und kalt, dass er selbst die ungläubigen Weimaraner zurückstößt", und seine Schule, die vom Rationalismus als von abgestandenem Wasser redete, eröffnete die Krit. Prediger-Bibliothek erst nach Schleiermachers Tode. Er sei ein Kirchenlehrer one Christentum und ein Docent der Theologie one Religion gewesen, seine „Reden über die Religion" ein Produkt jugendlichen Leichtsinns. Was er hier Religion nenne, sei epikurischer Naturalismus (Anschauung des Universums = Genuss der Welt). Als Schüler Schleiermachers über diese Ausfälle urteilten, dass dieselben nur ein verhältnismäßiges Mitleid mit den Einsichten und Gesinnungen des Rezensenten einflößen könnten, und einer von ihnen (H. Karsten, damals Diakonus in Rostock, gest. in Schwerin 1882) eine scharfe Abwehr schrieb (1835), da trat Röhr der ganzen Schule mit den Worten entgegen: „Sie halten sich für scharfsinnige Köpfe, weil sie die Formeln eines Systemes, das gar nichts Christliches an sich hat und auch dem Heiden-, Juden- und Museltume zum ganz bequemen Vehikel dienen kann, mechanisch nachbeten und über die große Tiefe des Wassers in Erstaunen geraten, das ihnen eine schelmische Hand trübe gemacht hat".

Der ganze Röhr, als Mensch und Theologe, spiegelt sich auch in seinen Predigten. Fragen wir zunächst, wie er seine vernunftmäßige Betrachtungsweise der evangelischen Geschichte vereinigt habe mit seinem Predigerberuf, one dem Vorwurf der Heuchelei und Lüge zu verfallen, so gibt er uns folgende Antwort (Kr. Pr.-Bibl. XVII, 2, S. 303): „Der ehrliche Mann hält das (wunderbare) Faktum als solches fest und macht davon die religiöse und sittliche Anwendung, zu welcher es ihm ausschließlich gegeben ist, trägt aber auch kein Bedenken, da, wo dasselbe zur Narung eines unchristlichen Aberglaubens dienen könnte, z. B. bei den sogenannten Teufelaustreibungen, die im N. T. selbst vielfach vorkommenden Bezüge auf die darin vorwaltenden Zeitbegriffe geltend zu machen. Überhaupt stellt er die Wundertaten Jesu der Gemeinde in demjenigen Lichte dar, welches der religiöse Bildungsgrad derselben und die von Jesu und den Aposteln selbst ihm anempfohlene Lehrweisheit zuläßt. Auch die wunderbaren Schicksale desselben finden an ihm keinen ungläubigen Bestreiter, sondern vielmehr nach Maßgabe ihrer Beschaffenheit einen aufrichtigen Verteidiger, besonders das Wunderbarste von allen, die Auferstehung desselben. Denn diese gilt ihm für den großen Wendepunkt seines Daseins, der am deutlichsten bewies, dass Gott mit Jesu war und seine heilige Sache schützte". Der Rede, wer sich nicht von der Symbollehre überzeugen könne, solle sein Amt niederlegen, hat er entgegengesetzt: „Wol gesprochen, wenn man entweder einen Glauben hat, der Berge versetzt, oder ein Generalpächtervermögen besitzt, bei dem man seine zeitliche Subsistenz nicht auf ein Lehramt gründen darf". Dass in Röhrs Predigten der moralische Gehalt das durchaus Überwiegende ist, braucht wol kaum hervorgehoben zu werden. Zwar hat er „Christologische Predigten oder geistliche Reden über das Leben, den Wandel, die Lehre und die Verdienste Jesu Christi" (1. Samml. Weimar 1831, 2. Samml. 1837) herausgegeben, um praktisch die Grundlosigkeit der Behauptung nachzuweisen, dass eine vernunftmäßige Auffassung des Christentums zu einem Christentume one Christus füre. Aber wenn hier Themata behandelt werden, wie diese: Jesus als Muster und Beispiel echter Bildung oder als Freund der

Vernunft in religiösen Dingen, so beweisen dieselben, wie wenig man doch eigentlich Christologisches hier zu suchen habe. Überall in seinen Predigten tritt uns „der Mann von geradem Verstande“ entgegen, welcher mit seiner homiletischen Devise: „Vom Verstand zum Herzen!“ zwar den Eindruck des Überzeugenden macht, aber das religiöse Gefül unbefriedigt läßt. Doch hat er in Kasualreden oft alle guten Eigenschaften eines geistlichen Redners in sich vereinigt. Wir erinnern nur an seine „Trauerworte, bei von Goethes Bestattung in Weimar am 26. März 1832 gesprochen“. Von seinen homiletischen Produkten sind noch folgende zu nennen: „Christliche Fest- und Gelegenheitspredigten, vor einer Landgemeinde gehalten“ (3 Bändch., Zeitz 1811, 1814, 1820, 2. Aufl. 1825 u. 1829); „Letzte Predigten und Reden, vor seiner ehemaligen Landgemeinde gehalten“ (Zeitz 1820); „Predigt bei Eröffnung des weimarischen Landtages“ (Weimar 1820); „Nachricht von der auf Befehl :c. erbauten Bürgerschule zu Weimar nebst den bei der feierlichen Grundlegung derselben am 17. Nov. gehaltenen Reden“ (mit 1 Kupf., Weimar 1822); „Predigten über die Sonn- und Festtagsevangelien“ (3 Bde., Neustadt a. d. O. 1822—1826, 2. Aufl. 1836—1839); „Predigten über freie Texte“ (2 Bde., Weimar und Magdeburg 1832 u. 1840); „Christliche Reden“ (Leipzig 1832); „Reformationspredigt“ (Weimar 1838 in 12 Aufl.); „Rede zur 4. Säkularfeier der Erfindung der Buchdruckerkunst“ (Weimar 1840). Mehrere seiner Predigten u. Abhandl. in dem von ihm, Schuderoff und Schleiermacher in neuer Folge herausgegebenen „Magazin für Fest-, Gelegenheits- und andere Predigten“ (Magdeb. 1823—1829) *), in dem von ihm nach Tzschirners Tod redigirten „Magazin für christliche Prediger“ (Hannov. u. Leipz. s. 1828) **), in „Kleine theologische Schriften dogmatischen, homiletischen und geschichtlichen Inhalts“ (Schleus. 1841), in Tzschirners Memorabilien, Bd. VIII, St. 1, S. 187—202, und in Schwabes Predigten bei Gelegenheit seiner Amtsveränderung gehalten (Neust. 1821).

Außer den genannten Schriften hat Röhr (vgl. B. Hain im Neuen Nekrolog der Deutschen, Jahrg. 26, 1848, Th. 1, S. 451—461) veröffentlicht: „Lehrbuch der Anthropologie für Volksschulen und den Selbstunterricht“ (Zeitz 1815, 2. Aufl. 1819), mehr eine Sammlung von Vorhandenem, als selbständig Neues bietend. Für das große christliche Publikum ist berechnet: „Palästina oder historisch-geographische Beschreibung des jüdischen Landes zur Zeit Jesu. Zur Beförderung einer anschaulichen Kenntniß der evangelischen Geschichte“ (Zeitz 1816, 8. Aufl. 1845); „Luthers Leben und Wirken“ (Zeitz 1818, 2. Aufl. 1828); „Die gute Sache des Protestantismus“ (Leipz. 1842). Die anonym erschienene Broschüre: „Wie Karl August sich bei Verketzerungsversuchen gegen akademische Lehrer benahm“ (Hannov. u. Leipzig 1830) enthält die nachmals von Reichlin-Meldegg („Paulus und seine Zeit“ [Stuttg. 1853] I, 245 ff.) noch vollständiger herausgegebenen Aktenstücke zu der vom Generalsuperintendenten Schneider in Eisenach gegen Paulus und die damaligen Jenaer Theologen angeregten Konspiration***).

Seine oben erwänte Reformationspredigt vom Jare 1838 erregte den Unmut der Katholiken. Nicht bloß, dass gegen „den Vater und Heiland der Rationalisten“ eine offene Epistel erschien unter dem Titel: „Betrachtungen über die neuesten Angriffe auf die Ehre der katholischen Kirche“ (Schaffhausen 1839), es wurde ihm auch ein Brief ins Haus geschickt, nicht mit der Feder geschrieben,

*) Diese homiletische Zeitschrift wurde von C. G. Ribbeck und G. A. L. Hanstein von 1799—1808 unter dem Titel: „Magazin neuer Fest- und Kasualpredigten“, von 1809—14 unter dem Titel: „Neues Magazin von Fest-, Gelegenheits- und anderen Predigten“, von Hanstein, Eylert und Dräseke von 1816—22 unter dem Titel: „Neuestes Magazin“ herausgegeben.

**) Das „Magazin für Prediger“ wurde zuerst von K. F. Bahrdt (1782—91), dann von W. A. Teller (1792—1802), Löffler (1803—15), Ammon (1816—21), Tzschirner (1822—27) herausgegeben.

***) Vgl. darüber G. Frank, Die Jenaische Theologie in ihrer geschichtlichen Entwickelung (Leipzig 1858), S. 100 ff.

sondern die Worte zusammengesetzt aus ausgeschnittenen und aufgeklebten Druckbuchstaben, also lautend: „Wir verabscheuen dich wie unsern scheußlichen Verderber und Geißel und Lästerer. Die kl. kath. Gemeinde Weimar 1839“. Dagegen erhielt er für dieselbe Reformationspredigt aus Baden (von den Geistlichen der Diözese Boxberg) Dankadressen, und in Hinterpommern war sein Name so populär, dass sie auf Synoden auf seine Gesundheit tranken (Wangemann, Geistl. Regen und Ringen am Ostseestrande, Berlin 1861, S. 189). Das dankbare Weimar feierte seinen 100. Geburtstag am 30. Juli 1877 durch ein Mnemosynon saeculare und eine Gedächtnisrede am blumenbekränzten Grabe (Prot. K.-Z. 1877, S. 705 und 748). **G. Frank.**

Rogationen, s. Bittgänge Bd. II, S. 489.

Romanische Bibelübersetzungen. So lange man in den isagogischen Handbüchern zur Bibel, den sogenannten Einleitungen, hauptsächlich nur die Interessen der Kritik, besonders auch der niederen oder Textkritik ins Auge zu fassen gewont war, gehörten eingehendere Forschungen über die Bibelausgaben in lebenden Sprachen zu den Ausnahmen. Sie wurden etwa da unternommen, wo ein lebendiges Interesse an der Geschichte der Sprache ihnen einen gewissen Impuls gab, und man kann füglich sagen, dass die Philologen bisher auf diesem Felde mehr geleistet haben, als die Theologen. Dies war aber nur in denjenigen Kreisen der Fall, wo die Bibel selbst den Gebildeten wie den Massen überhaupt näher gelegt und empfohlen war, also in protestantischen Ländern; die katholischen Sprachforscher, namentlich denn auch in Frankreich, hielten sich von diesen besonderen Studien fern und sind bis jetzt, mit sehr geringen Ausnahmen, nicht über die Schwelle einer Wissenschaft getreten, welche gerade ihnen die reichste und reizendste Ausbeute geboten hätte. Und doch könnte es auf dem weiten Gebiete der Kirchengeschichte kaum ein interessanteres Kapitel geben, als dasjenige, welches der Betrachtung des Einflusses gewidmet wäre, den das geschriebene und überlieferte Wort auf die christliche Bildung der Massen gehabt hat. Für diese Seite der Bibelgeschichte ist aber überhaupt noch sehr wenig getan worden und im Bereiche der romanischen Sprachen so gut wie gar nichts. Was im gegenwärtigen Artikel aus obigem Gesichtspunkte gegeben werden kann, macht durchaus keinen Anspruch auf kritische Vollständigkeit und Vollendung, sondern mag als ein Wink mehr betrachtet werden, dass die Wissenschaft einer größeren Ausdehnung fähig und bedürftig ist und als ein geringer Beitrag zu deren Förderung nach dieser besonderen Seite hin.

Wenn man von den bei dem Entstehen des Christentums griechisch redenden Völkern absieht, welche aber nach wenigen Jarhunderten ihre Civilisation ins Stocken geraten ließen oder selbst in großen Ländergebieten ganz untergehen sahen, sind für die ältere Kirchengeschichte bis über das Ende der Kreuzzüge hinaus die romanischen one Frage die wichtigsten. Unter romanischen Völkern versteht man bekanntlich diejenigen, deren im Laufe der mittleren Jarhunderte ausgebildete Sprachen nichts weiter als Abarten der römischen sind. Ihrem Ursprunge nach gehörten sie verschiedenen Zweigen der indo-germanischen Völkerfamilie an, zumeist dem celtischen, iberischen, italischen; auch germanische Elemente in nicht unbedeutendem Verhältnisse hatten sich damit vermischt, aber alle überwog das mächtige römische, und weit über die Epoche des gänzlichen Verfalls und Untergangs des großen Westreichs hinaus wirkte der Einfluss seiner einst banbrechenden Civilisation. Die Römersprache blieb die herrschende in allen älteren Teilen dieses Reichs, diejenigen ausgenommen, wo sich der Islam später dauernd festsetzte, und was von anderem Sprachgute sporadisch sich erhalten oder einbürgern konnte, kommt hier nicht in Betracht. Was jene erhielt, war aber nicht allein die angelernte statlich-heidnische Civilisation, sondern wol mehr noch die kirchlich-religiöse. Dass zur Zeit der deutschen Völkerwanderung der christliche Priester auf der Seite des besiegten Volkes stand und bereits gewönt war, seinen Stützpunkt in Rom selbst zu erkennen, hat gewiss nicht wenig dazu beigetragen, die onehin rohere und somit schwächere fremde Mundart in Schranken zu halten und zuletzt ganz

verschwinden zu lassen. Indessen ist es hier nicht unsere Aufgabe, eine Geschichte der Sprachen zu schreiben, sondern ein Stück Bibelgeschichte, und wir beschränken uns daher billig im Folgenden, was das philologische Element betrifft, auf das streng notwendige. Wir haben also zu erzälen, welches die Schicksale der Bibel bei den Nationen romanischer Zunge gewesen sind, Spaniern, Italienern, Franzosen und sonstigen verwandten Völkerschaften, und wir beginnen mit den Franzosen nicht nur aus chronologischen Gründen, sondern auch, weil dieser Teil unseres Berichtes der interessanteste und reichhaltigste werden wird.

Nächst den Deutschen darf sich kein Volk der Neuzeit eines größeren Reichtums und Alters seiner biblischen Litteratur rühmen, als die Franzosen, aber keines hat auch in den letzten Jarhunderten eine größere Gleichgültigkeit gegen dieselbe an den Tag gelegt. Für den heutigen Geschichtschreiber sind so gut als gar keine Vorarbeiten vorhanden, die älteren Drucke ganz vom Markte verschwunden und selbst in größeren Bibliotheken äußerst selten, von jüngeren nirgends eine Sammlung, ein irgend für die eigentliche Wissenschaft brauchbares Verzeichnis; durch die Kirchenspaltung Polemik und Zerstörung zur Genüge, aber keine rechte unparteiische Historiographie, und wärend allein in Paris mehrere französische Bibelhandschriften im Staube vergraben liegen, als deutsche auf allen Bibliotheken Deutschlands zusammengenommen, so hat noch kein Mensch auch nur den Versuch gemacht, über die Schätze etwas im ganzen Zusammenhängendes und Ordnendes zu sagen, kaum über Vereinzeltes eine Notiz, die selbst wider irre fürt, soweit sie über ihre Grenzen hinaus auf unsicheres traditionelles Wissen sich stützen will. Als Richard Simon seine Geschichte des Alten Testamentes schrieb (1678), wusste er von einer einzigen Genfer Handschrift zu reden und sagt kein Wort von den vielen, die er zu Paris selbst hätte haben können! Erst in späteren Werken hielt er sich im Vorbeigehen auch bei letzteren auf, doch nur als bei litterarischen Kuriositäten one wissenschaftlichen Wert, und selber one Anung ihrer kulturgeschichtlichen Bedeutung. Und die jüngeren Arbeiten seiner Zeit behandelt er nur als Kritiker oder, besser gesagt, als Krittler, überall seinen Ruhm als freisinniger Forscher durch die kleinmeisterliche Eifersucht des Parteimannes verdunkelnd. Sehr lehrreich als bibliographisches Hilfsbuch wäre der betreffende Abschnitt von Jaques Le Long's Bibliotheca sacra (ed. 2, 1723, fol.), wenn man daraus etwas anderes als Büchertitel lernte und in den litterarischen Angaben nicht so viele Fehler mit unterliefen. Seitdem hat aber niemand mehr Hand ans Werk gelegt, und was dem Freunde der Geschichte im gegenwärtigen Artikel geboten werden kann, beruht auf eigenen, noch ziemlich sporadischen Studien, meist vor dem eigenen Bücherbrett gemacht, und trägt überall das Geständnis der Lückenhaftigkeit auf den Lippen.

Die halb- und falsch-gelehrte protestantische Überlieferung seit der Reformationszeit, im Eifer gegen Katholizismus und Bibelverbot, behauptet, der Anfang der Bibelübersetzungen in dem uns hier beschäftigenden Kreise gehöre in die Zeit und Wirksamkeit der ersten karolingischen Kaiser. Ich habe ausfürlich bewiesen (Les prétendues traductions de la bible sous Charlemagne et Louis-le-Débonnaire in der Straßburger Revue 1851, T. II), dass diese Vorstellung eine irrtümliche sei, auch abgesehen von der Tatsache, dass wir auf keinen Fall dabei an romanische Übersetzungen zu denken hätten. Denn alles, was aus der Zeit der Karolinger von biblischer Schrift auf uns gekommen ist, der Heliand, Otfrid's Krist, der sogenannte Tatian u. s. w. ist ja bekanntlich deutsch. Nur so viel ist gewiss, dass bereits im Beginne des 9. Jarhunderts das gemeine Volk im eigentlichen Gallien, nordwärts bis in das Gebiet zwischen Loire und Seine, nicht mehr lateinisch sprach, vorausgesetzt, dass dies je vorher der Fall gewesen, sondern jene verderbte Mundart, lingua rustica von den Gelehrten, romana von den Deutschen oder auch vom Volke selbst genannt (zum Unterschiede von der celtischen), und welche später zur Zeit Karls des Kalen zur Dignität einer weltlichen Hofsprache erhoben wurde. Angesichts dieser Verhältnisse verordnete auch schon eine Synode von Tours 813, dass die Bischöfe, die damals angehalten waren, dem Volke Homilien (lateinische) vorzulesen, welche sie meist schon nicht mehr

selbst ausarbeiten konnten, selbige nachher nach Bedürfnis in rusticam romanam oder theotiscam übersetzen sollten, damit das Volk sie auch verstünde. (Concil. turon. III, can. 17. ap. Mansi XIV, 85.) Offenbar ist hier nur von mündlicher Übersetzung aus dem Stegreif die Rede, und selbst dass auch nur die Perikopen, welche den Homilien zum Grunde gelegt sein mussten, schriftlich übersetzt gewesen wären, wie man vermutet hat, ist weder warscheinlich, noch dort angedeutet.

Wie bald aber Versuche letzterer Art wirklich gemacht wurden, vermag ich heute noch nicht zu sagen. Gerade mit denjenigen Handschriften, welche hier zunächst in Betracht kommen müssten, habe ich noch nicht Gelegenheit gehabt, mich näher bekannt zu machen; habe aber alle Ursache, auf die traditionelle Darstellung französischer Bibliographen nur mit äußerster Vorsicht einzugehen. Ihre Wissenschaft geht selten über eine rein äußerliche, selbst bloß artistische Beschreibung der Mss. hinaus; um den Text und sein Verhältnis zur Urschrift bekümmern sie sich nicht. Dies Urteil trifft vor Allen den Catalogue des manuscrits français de la bibliothèque du roi von Paulin Paris, der sorgfältig die darin befindlichen Miniaturen bespricht; und selbst die gründliche Arbeit von Leroux de Lincy über einen (1841 vollständig abgedruckten) Kodex der vier Bücher der Könige im nordfranzösischen Dialekt, dessen Text der Herausgeber ins zwölfte Jarhundert setzt, verrät in manchen Dingen, die hier zu wissen not täten, eine bedauerliche Unkenntnis. Indessen läßt sich immerhin einstweilen mit Warscheinlichkeit annehmen, dass die ältesten Stücke französischer Bibelübersetzung ins elfte Jarhundert hinaufreichen, und zwar dass man aus naheliegenden Gründen und nach Maßgabe des Bedürfnisses mit dem Psalter anfing, von welchem auch wirklich eine größere Anzal unabhängiger Bearbeitungen vorhanden sind in der Sprache verschiedener Zeiten und Gegenden. Gelesen habe ich mehrere, einen sogar aus einem jetzt zerstörten Kodex der Straßburger Bibliothek abgeschrieben. Gedruckt sind mehrere von Franc. Michel, Oxf. 1860, Paris 1876, und von einem Ungenannten, P. 1872. Selbst aus diesem, von jeher unter allen am wörtlichsten übersetzten biblischen Buche ließen sich für die mittelalterliche Bibelgeschichte interessante Notizen sammeln und das unwiderstehliche Bedürfnis des Glossirens belegen, welches man der heutigen, besonders in England und Frankreich bis zur Lächerlichkeit übertriebenen Buchstäblichkeit als ein wenigstens im Prinzip richtiges Verständnis der waren volkstümlichen Methode vorhalten könnte. Alles, was sonst über französische Übersetzungen in nördlichen Dialekten (langue d'oil) überliefert wird, muss einstweilen auf sich beruhend beiseite gestellt werden. Niemand hat noch die betreffenden Sagen mit etwa vorhandenen Schriftdenkmälern zusammengehalten. Jene Sagen (denn mehr ist's kaum in dem jetzigen Stande der Wissenschaft) reden von einer Bibelübersetzung, die für Ludwig den Heiligen (um das Jar 1250) gemacht worden wäre; von einer anderen, die ein gewisser Jean du Viguier um 1340 gemacht haben soll, besonders aber von einer für Karl V. um 1380 übernommenen Arbeit von Raoul de Prailles (Presle?) und von einem Bischof von Lisieux, Nicolas Oresme. Von welcher Art und von welchem Umfange, in welchem Verhältnis zu einander alle diese Werke gewesen sein mögen, sagt uns niemand; andererseits lehren uns die Kataloge, dass hier allerdings, wie anderwärts, schon nach der Form zu urteilen, sehr verschiedene Arbeiten vorliegen, welche eine nicht unbedeutende Betriebsamkeit auf diesem Gebiete verraten. Es gibt poetische und prosaische, wirkliche Übersetzungen und Historienbibeln, mit und one Glossen, und die Glossen selbst aus verschiedener Quelle geschöpft. Einiges Nähere darüber habe ich, so weit meine Kenntnis reichte, in der Straßburger Revue de théologie Bd. IV mitgeteilt.

Wenn ich nun auch heute in Betreff der eben besprochenen Punkte weiter nichts tun kann, als eine noch unausgefüllte Lücke der Wissenschaft bemerklich machen, so bin ich doch in Hinsicht mehrerer anderer höchst wichtiger Tatsachen im Stande, bereits Ergebnisse vorzulegen, auf die sich weiter bauen läßt. In einer Reihe von Abhandlungen in der vorhin genannten Zeitschrift (Bd. II. V. VI) habe ich mich zunächst mit den vorhandenen Übersetzungen in südfranzösischen

Mundarten (langue d'oc) beschäftigt, woraus ich das Wesentliche in der Kürze mitteilen will. Dass die volkstümlichen Bibelstudien in jenem Kreise im unmittelbaren Zusammenhange standen mit den religiösen Bewegungen des 12. und 13. Jarhunderts, welche in den Sekten der Waldenser und Katharer zu ihrem konkreten Ausdruck gekommen sind, ist über jeden Zweifel erhoben durch hinreichende Belege aus gleichzeitigen Schriftstellern und öffentlichen Aktenstücken; ebenso fest steht aber auch das andere Ergebnis, dass alles, was teils aus falsch verstandenen Stellen waldensischer Schriftdenkmäler, teils namentlich aus antedatirten oder irrigerweise in ein höheres Altertum hinaufgerückten Dokumenten dieser Sekte hinsichtlich älterer Bibelübersetzungen erschlossen worden ist, ins Reich der Fabel verwiesen werden muss. Ferner macht es eine genaue Erwägung der gleichzeitigen Berichte über Peter Waldo's (der letztere Name ist patronymischer Genitiv, südfranzösisch Valdès) im höchsten Grade warscheinlich, dass auf den Namen dieses wirklichen Stifters der Sekte sich in der Tat gar keine eigentliche Bibelübersetzung in unserem Sinne des Worts zurückfüren läßt; für ihn, nicht durch ihn, mögen nach den ältesten Zeugnissen verschiedene Teile der hl. Schrift in die Volkssprache umgeschrieben worden sein, aber nach damaliger Sitte nicht one patristische, glossirende Zutat; und dass, sobald einmal von dem Geiste, der diese Bewegung der „Armen von Lyon" hervorgerufen, der Anstoß in dieser Richtung ausgegangen war, größere, vollständigere, mannigfaltigere Versuche nicht lange werden auf sich haben warten lassen, liegt in der Natur der Sache. So finden wir schon in den letzten Jaren des 12. Jarhunderts und später in verschiedenen Teilen Frankreichs, namentlich in der Diözese von Metz, Spuren einer auf Bibelstudien gestützten religiösen Bewegung unter den Massen, wichtig genug, dass selbst Papst Innocenz III. sich mit dem dortigen Bischof darüber ins Vernehmen setzte. Die gleichzeitigen Berichte und Prozessakten erzälen Vieles, freilich auch sehr Unklares und zum teil Widersprechendes von ketzerischen Bibelübersetzungen. Ob nun aber unter den noch vorhandenen Handschriften irgend eine mit diesen historisch ermittelten Tatsachen in Verbindung zu bringen sei, könnte erst durch eine genaue vergleichende Untersuchung aller entschieden werden. Die Sprache allein entscheidet hier nichts; denn dieselbe Schrift, indem sie aus einer Provinz in die andere wanderte, veränderte in dieser Hinsicht ihr Gewand, und zudem herrscht gerade über die damalige Sprache des östlichen Teils von Frankreich, an der Rhone unterhalb Genf und an der oberen Loire, unter den französischen Philologen noch eine große Ungewissheit. So viel ist aber ganz gewiss: diejenigen Handschriften des waldensischen Neuen Testaments, welche jetzt noch existiren, haben mit Peter Waldo's und dem Lyoner Kreise des 12. Jarhunderts nichts unmittelbar zu tun. Man kennt deren vier: zu Paris, Dublin, Grenoble und Zürich; sie sind in einem sehr nahe ans Italienische streifenden Dialekte geschrieben, den Muston ausdrücklich für den waldensischen der piemontesischen Täler erkennt, bieten aber vier verschiedene Rezensionen des Textes dar, deren Charakter im Einzelnen der Kritik schwer zu lösende Probleme entgegenbringt. Das erste und dritte sind bis jetzt nur oberflächlich untersucht; das Dubliner Manuskript hat der verstorbene Herausgeber dieser Encyklopädie in eigenhändig gefertigter Kopie auf der Berliner Bibliothek niedergelegt. Das von Zürich habe ich selbst genau untersucht und den unwiderleglichen Beweis geliefert, dass es einem bedeutenden Teile nach eine Arbeit enthält, welche nach einem gedruckten erasmischen griechischen Texte gefertigt ist, wärend in einem anderen Teile die Vulgata, aber in einem vom clementinischen vielfach abweichenden Texte zum Grunde liegt. Daraus erhellt, dass die Handschrift, welche die älteren Gelehrten ins zwölfte Jarhundert setzten, etwa aus der Mitte des 16. stammt, wenn auch ihr Text in seiner Urform einer etwas älteren Zeit mag angehören. Ferner bemerke ich, dass das Dubliner Manuskript und (wie es scheint) auch das von Grenoble außer dem Neuen Testament noch die fünf libros sapientales (Sprüche, Prediger, Hohes Lied, Weisheit, Sirach) enthalten. In Hinsicht auf die theologische Färbung der Übersetzung sind allerdings einige wenige Erscheinungen zu beachten, welche auf den Gedanken füren könnten, dass dieselbe ursprünglich nicht im Schoße der wal-

denser Gemeinden entstanden sei. Dahin rechne ich z. B. die Vermeidung der Ausdrücke: Schaffen, Schöpfung und änlicher, wo vom Verhältnis Gottes zur Welt die Rede ist, wofür vielmehr von Anordnung, Erbauung gesprochen wird; ferner die regelmäßige Verwandlung des Menschensones in einen Son der Jungfrau und einige Spuren von Heilighaltung des jungfräulichen Lebens, welche nicht gerade ausdrücklich durch den Grundtext geboten waren. Diese Erscheinungen sind allerdings sehr vereinzelt, und nur mit äußerster Vorsicht dürften historische Folgerungen aus denselben gezogen werden, allein bei der Möglichkeit, dass noch weitere Entdeckungen auf diesem noch so wenig angebauten Felde gemacht werden könnten, dürfen selbst die leisesten Anklänge an dualistische Ideeen, von denen man zur Genüge weiß, wie sie in der mittleren Zeit in dem südlichen Frankreich tiefe Wurzeln geschlagen, nicht außer Acht gelassen werden.

Neben dieser, wenigstens ihrem späteren Gebrauche nach, waldensisch zu nennenden Übersetzung ist nun aber aus derselben Gegend, allein, nach der Sprache zu urteilen, aus einem westlicheren Landstriche, in einer näher an das Spanische sich anlehnenden Mundart, noch eine zweite vollständige des Neuen Testaments erhalten in einem einzigen Lyoner Kodex. Eine genaue Untersuchung dieses Buches hat unwiderleglich dargetan, 1) dass es aus den Händen der katharischen Sekte stammt, deren Liturgie am Ende, von derselben Feder geschrieben, angefügt ist; 2) dass die Übersetzung selbst durchaus eine andere ist, als die vorhin beschriebene, nicht nur der Sprache nach, sondern auch nach dem Verständnis des Textes, und 3) dass letzterer dem Verfasser vielfach in anderer Gestalt vorlag, als dem des waldensisch genannten Werkes. Aber es ist nirgends auch nur die leiseste Spur einer Ketzerei zu entdecken, welche etwa, bewusst oder unbewusst, bei der Arbeit mit eingeflossen wäre; und one die Anwesenheit der Liturgie, in welcher viele biblische Sprüche angefürt werden, welche meist buchstäblich ebenso und namentlich in derselben Mundart im Texte selbst zu lesen sind, würde kaum ein Beweis für den katharischen Ursprung des Werkes zu finden sein. Diese Liturgie, das bis jetzt einzige aufgefundene Denkmal katharischer Theologie, hat mein Kollege Cunitz in den Straßburger theolog. Beiträgen Th. IV 1852 abdrucken lassen und kommentirt.

Ich will mich nicht weiter bei einigen anderen Schriftdenkmälern aufhalten, welche ich zu untersuchen Gelegenheit gehabt habe, und über deren Verbreitung, Ursprung und Einfluss mir annoch alle Kenntnis abgeht, und ein wenig länger bei demjenigen Werke verweilen, welches für die zweite Hälfte des Mittelalters one alle Frage in Frankreich das wichtigste geworden ist und welches uns zugleich in die Periode des Bücherdrucks hinüberfürt. Das ist das Bibelwerk, an welches die traditionelle Bibliographie, viel Falsches dem Wahren beimischend, den Namen eines gewissen Guiars des Moulins angeknüpft hat. Eine mehrjärige Beschäftigung mit diesem merkwürdigen, in zalreichen Handschriften und Drucken vorliegenden Buche setzt mich in den Stand, zum ersten Male sichere Kunde von demselben zu geben, wobei ich mir erlaube, für die weitere Ausfürung auf meine größere Abhandlung im 14. Bande der Straßburger Revue de théologie zu verweisen.

Der gelehrten Welt ist es nicht unbekannt, dass unter den litterarischen Erzeugnissen des Mittelalters wenige sich eines größeren Rufes erfreuten, als jenes Kompendium der Geschichte, welches ums Jar 1170 von dem damaligen Kanzler der Kirche zu Paris, früherem Kapitelsdekan zu Troyes in der Champagne, Peter, genannt Comestor (le Mangeur, der Fresser) unter dem Titel „historia scholastica“ verfasst worden ist. Das Werk ist wesentlich was wir jetzt eine Historienbibel nennen würden, da die geschichtliche Substanz der hl. Schrift, besonders des Alten Testaments, den eigentlichen Inhalt desselben ausmacht, doch so, dass an geeigneten Orten ganz kleine Exkurse über die gleichzeitige Profangeschichte eingeschoben sind, daneben auch hin und wider einiger Raum der scholastischen Gelehrsamkeit, traditioneller, historischer und exegetischer Zutat, und manchmal auch (besonders am Anfange der Genesis) metaphysischer Wissenschaft vorbehalten ist. Der rein didaktische Teil der Bibel, Psalmen, Propheten, Weisheitsbücher, Episteln, Apokalypse fehlt ganz; was davon in historischen Büchern vorkommt,

Hiob, Reden Jesu u. s. w., ist ebenfalls weggelassen oder sehr ins Kurze gezogen. Das Werk wurde nicht nur in Frankreich sehr populär, sondern verbreitete sich auch außerhalb, wie denn gegen das Ende des 15. Jarhunderts namentlich in Deutschland viele Drucke davon veranstaltet wurden und früher schon Bearbeitungen desselben in anderen Sprachen existirt haben. Die histoire escolastre, wie sie gemeinhin genannt wurde, ist nun die Basis eines französischen Bibelwerkes geworden, das sehr eigentümliche Schicksale gehabt hat und von welchem sich eine sehr verworrene und irrige Vorstellung unter den französischen Gelehrten selbst gebildet und verbreitet hat. Ein gewisser Guiars des Moulins, Kanonikus bei St. Peter zu Aire (Aëria) im Artois, an der Grenze von Flandern, übersetzte den Comestor ins Französische, nach seiner Vorrede zwischen 1286 und 1289 (oder nach einer Variante 1291—1294). Diese Übersetzung war aber mit einer gewissen Freiheit gemacht, insofern zwar die historisirende und glossirende Methode des Originals im allgemeinen beibehalten wurde, dabei aber der eigentliche authentische Bibeltext vielfach treuer und ausfürlicher eingeschoben war, ebenfalls mit Übergehung alles dessen, was nicht wirkliche Erzälung war, z. B. der Gesetze und Gedichte. Änderungen von geringerem Belang, zugesetzte oder gestrichene Glossen, ausgelassene Profangeschichte wollen wir hier nicht weiter berücksichtigen. Wichtiger ist, dass Guiars nach seiner eigenen Erklärung das Werk des Comestor bereicherte 1) durch eine kurze Geschichte Hiobs und 2) durch die salomonischen Sprüche (les paraboles) und „einige andere Bücher". Ich habe warscheinlich zu machen gesucht, dass darunter die sogenannten Weisheitsbücher, besonders Sirach und Weish. Sal. zu verstehen seien, als die im Mittelalter allgemein gebräuchlichen Sittenlehrbücher, die sich auch bei dem provençalischen Neuen Testamente fanden. Propheten, Episteln, Psalmen (letztere, weil schon vorher übersetzt und verbreitet) gehörten nicht zu Guiars' Werk. Dieses scheint, nach Gründen, die zu entwickeln hier zu weit füren würde, mit Comestors Evangelienharmonie geschlossen zu haben. Apostelgeschichte und Apokalypse sind warscheinlich nicht dabei gewesen. Aber kein mir bekanntes oder bis jetzt näher untersuchtes Manuskript enthält diese echte Arbeit des Guiars. Alle Handschriften scheinen mit Zusätzen bereichert zu sein, welche sich dadurch von der Urschrift unterscheiden, dass sie wörtliche Übersetzungen aus der Vulgata sind, fast one alle Glossen; dass sie öfters das Werk des Guiars nicht bloß erweitern, sondern verdoppeln (Hiob, Daniel u. s. w.); dass sie nicht in allen Handschriften die gleichen sind und in unendlich wechselnder Ordnung stehen, endlich auch zum teil die echte Arbeit des Guiars verdrängen, z. B. in der Geschichte der Makkabäer und in den Evangelien, wo eine wörtliche Übersetzung der vier Evangelien an die Stelle der Harmonie getreten ist. Daraus geht zugleich hervor, dass die Erweiterungen nicht alle von derselben Hand sein können.

Es finden sich demnach aus der Zeit vor der Erfindung des Buchdrucks teils in den Exemplaren des Guiarsschen Werkes, teils unabhängig von demselben: 1) wörtliche Übersetzungen verschiedener historischer Bücher des Alten Testaments. In den Handschriften des Guiars finden sich davon die Chronik, Esra und Nehemia, obgleich die Substanz dieser Bücher sowol im französischen als im lateinischen Comestor schon daneben verarbeitet ist; außerhalb in verschiedener Bearbeitung das Übrige. Einen ganz vollständigen Kodex dieses Teils der Bibel, der in einzelnen Büchern auch die Glossa ordinaria exzerpirt (s. unseren Art. „Glossen" Bd. V, S. 192), habe ich im 4. Bande der Revue ausfürlich beschrieben. 2) Ein vollständiger Hiob, zum teil neben Guiars' historischem Bericht (petit Job); sodann auch uralte Moralités darüber, welche wol aus dem bekannten Werke Gregors des Großen stammen. 3) Viele Psalter, die ursprünglich gewiss für sich besonders bestanden haben, wie man schon aus den liturgischen Anhängen und sonstigen für den asketischen Gebrauch bestimmten Notizen sehen kann. In den von mir verglichenen Handschriften steht der Psalter an sehr verschiedenen Orten, bald mitten unter den historischen Büchern des Alten Testaments, bald ganz am Ende des Neuen, und die Texte selbst sind sehr verschieden von einander. 4) In einigen Handschriften wird der Übersetzer der Weisheitsbücher sowie der Psalmen, Peter

Arrenchel, genannt; es läßt sich aber über diese Persönlichkeit nichts gewisses ermitteln, und die Notiz ist nicht sicher genug, um Guiars' Autorsrechte in Betreff der salomonischen Bücher zu beanstanden. 5) Die vollständigen Propheten nach der Vulgata, mit Klagliedern, Baruch und Pseudo-Daniel, was also zum teil Widerholung der historia scholastica ist, welche die geschichtlichen Elemente der drei letzten großen Propheten auch enthält, befinden sich in einigen Handschriften erst hinter dem N. Testam., wodurch also der neuere Ursprung hinlänglich bezeichnet ist. 6) Die Makkabäerbücher in wörtlicher Übersetzung bestanden unabhängig von Guiars und ersetzten in einzelnen Handschriften die resumirende Arbeit des letzteren, oder den Comestor. 7) Von der neuen Bearbeitung der Evangelien ist schon die Rede gewesen. 8) Die Episteln und Apostelgeschichte sind ebenfalls neu und befinden sich nicht in allen Manuskripten. 9) Von der Apokalypse existirten im 13. und 14. Jarhundert mehrere ganz unabhängige Übersetzungen, die aber alle dem Guiars fremd sind. In den Handschriften dieses letzteren steht sie bald hinter der Evangelienharmonie, bald zwischen Esther und Psalmen, bald an ihrer rechten Stelle, bald fehlt sie ganz. Ich unterscheide wenigstens drei oder gar vier ganz verschiedene Bearbeitungen, teils in reiner Übersetzung, teils mit Glossen mehrerer Form und Art. Es ist gewiss nicht one Interesse, zu sehen, dass gerade dieses Buch auch in Frankreich sich einer besonderen Beachtung erfreute, wobei jedoch zu bemerken ist, dass die Glossen überwiegend patristischen Ursprungs sind, also mystischer Auslegung huldigen und nicht der häretisch-eschatologischen Richtung angehören. Und eben dieses so entstandene und vervollständigte Bibelwerk des Guiars wurde nun auch, nach der Erfindung des Bücherdrucks, zuerst in Frankreich und längere Zeit allein durch die Presse vervielfältigt. Die hier zu nennende editio princeps ist ein undatirtes, um 1477 zu Lyon gedrucktes Neues Testament, welches aber von der echten Arbeit des Guiars nichts enthält, sondern ganz aus den eben beschriebenen Supplementarbeiten zusammengesetzt ist. Als Herausgeber und Verfasser der sehr ausgedehnten Summarien-Tabelle, nicht als Übersetzer, nennen sich zwei Augustinermönche, Julian Macho und Peter Farget. Dasselbe Buch wurde bald noch einmal gedruckt; die eine Ausgabe ist in Kolumnen, die andere hat auslaufende Zeilen; ich wage aber nicht, zu entscheiden, welche von beiden die ältere sei. Die erste vollständige Bibel erschien (um 1487) in zwei großen Folianten zu Paris bei Anton Vérard und ist dem König Karl VIII. gewidmet von dem Herausgeber, seinem Beichtvater, Jean de Rely, nachmaligem Bischof von Angers. Diese Bibel enthält nun im Alten Test. wirklich den ganzen echten Guiars mit der Vorrede und Widmung des Comestor, außerdem die nachträgliche wörtliche Übersetzung der Chronik, dreier Bücher Esra und des Hiob, im ersten Bande und am Schlusse desselben den Psalter als ein besonderes Werk one Pagination; im zweiten Bande den Rest, von den Sprüchen Salomos an, zum Teil mit Glossen und überdies in manchen Stücken, was die äußere Anlage und die Beigaben betrifft, vielfach von großem Interesse für die Geschichte der Bibelkunde. Im Ganzen ist dieses Bibelwerk wenigstens zwölfmal aufgelegt worden (einige weitere Ausgaben sind zweifelhaft), meist zu Paris, einigemale zu Lyon, zuletzt 1545. Interessant ist, dass die späteren Drucker sowol die Widmung des Comestor als die Vorrede des Guiars wegließen, natürlich um dem Publikum das Werk leichter für eine echte Bibel verkaufen zu können zu einer Zeit, wo nach dieser bereits größere Nachfrage war. Noch charakteristischer ist es, dass das Werk ungehindert scheint verbreitet worden zu sein und dass es wol erst in jüngerer Zeit in der Stille beseitigt wurde und durch Nachlässigkeit verschwand, wärend jede bessere Arbeit mit den größten Schwierigkeiten zu kämpfen hatte. Übrigens sind heute die sämtlichen Ausgaben, auch die jüngsten, von der größten Seltenheit; auf dem Büchermarkte kommen sie beinahe gar nicht mehr vor. Auf den sämtlichen Pariser Bibliotheken findet man nur acht Ausgaben vertreten, und zwei von den dreien, deren ich für meine eigene Sammlung habe habhaft werden können, fehlen dort. Die Herausgeber nannten das Werk die große Bibel, zum Unterschiede von einem anderen Werke von kleinerem Umfange, das man la bible pour les simples gens nannte

und welches bloß die Geschichte des A. T.'s umfaßte, so zwar, daſs auf die Erzälung von Erschaffung der Welt bis ans Ende der Bücher der Könige noch Jonas (der im Comestor fehlt), Ruth, Tobias, Daniel, Esther und Hiob folgen. Ich kenne von diesem Werke fünf Ausgaben, vier undatirte, eine von 1535. Es hat mit dem vorigen nichts gemein.

Die bedauerlichen Lücken, welche dieser kurze Überblick der älteren französ. Bibelgeschichte eingesteht, werden nächstens, wenigstens was den Norden des Landes betrifft, durch ein eben unter der Presse befindliches Werk von Dr. Samuel Berger in Paris vollständig ausgefüllt werden, welches auf der gündlichsten Durchforschung aller in Frankreich, England, den Niederlanden und in Genf, auch in Jena, befindlichen Handschriften beruht.

Auch in Frankreich fürte die reformatorische Bewegung gleich in ihren allerersten Anfängen zu einer eifrigeren Beschäftigung mit der Bibel. Doch ist die in chronologischer Ordnung hier zuerst zu nennende Übersetzung nicht eigentlich, wie dies anderswo der Fall war, ein Werk der Reformation selbst, kaum ein ihr dienendes gewesen. Das ist die 1523 bei Simon de Colines, dem Stiefvater des berühmten Buchdruckers Robert Estienne, one Namen des Verfassers erschienene, später noch öfter aufgelegte Übersetzung des Neuen Testaments, zu welcher 1525 der Psalter kam, 1528 die übrigen Teile des Alten Testaments (alles zusammen 7 Teile in 8°), letztere aber zu Antwerpen bei Martin Lempereur, weil mittlerweile das Buch von der geistlichen Polizei mit Beschlag belegt worden war. Die herkömmliche, noch durch keine Gründe der Kritik widerlegte, aber auch nicht zur absoluten Gewissheit zu erhebende Meinung (s. darüber besonders Graf in Illgens Zeitschrift für historische Theologie, 1852) ist die, daſs der Verfasser des ganzen Werkes, jedenfalls der Pariser Teile, der bekannte Humanist und Theolog Jacques Le Fèvre von Etaples in der Picardie (Jac. Faber Stapulensis, gest. 1536) gewesen sei, der vorher schon durch eine lateinische Übersetzung der paulinischen Briefe und exegetische Schriften über alle Evangelien und Episteln sich auf diesem Gebiete ausgezeichnet hatte. Seine französische Übersetzung beruht übrigens durchaus auf der Vulgata (mit sehr geringen Abweichungen nach dem Griechischen im N. Test.) und machte schon darum und um ihrer ängstlichen Buchstäblichkeit willen keinen Anspruch darauf, ein Buch der Zukunft zu werden. Indessen erfordert die Billigkeit, daſs wir sie zunächst nicht mit dem Maßstabe der Theorie und unserer gereiften Ansprüche messen, sondern im Vergleich mit dem, was vor und neben ihr herging, beurteilen. Die ganze also nach und nach vervollständigte Bibel wurde zum ersten Male 1530 in Folio zu Antwerpen gedruckt und später noch einigemal. Daſs Le Fèvre bei dieser Gesamtausgabe noch beteiligt gewesen, läſst sich nicht erweisen. Indessen entging auch in Belgien diese Bibel den Angriffen der Klerisei nicht lange, weniger wol um des Textes selbst willen, als der häufig nach dem Luthertum schmeckenden Randglossen und sonstigen Beigaben. Das anfangs vom Kaiser Karl privilegirte Werk kam 1546 auf den Index. Allein es wurde darum nicht ganz aufgegeben. Um die Mitte des 16. Jarh.'s, wie Jeder aus der Kirchengeschichte weiß, wäre es eine übelberatene Politik gewesen, in Ländern, die, wie Frankreich und Deutschland, von dem Geiste der Reformation in höherem Maße ergriffen waren, diese Richtung durch einfaches Bibelverbot ändern, die Bewegung hemmen zu wollen. Wir sehen im Gegenteil um jene Zeit die besonnenen Katholiken ihr Augenmerk darauf richten, daſs dem Volke eine von ihrer Kirche anerkannte, wenigstens zugelassene Übersetzung geboten würde, um ihm die Versuchung oder die Notwendigkeit zu ersparen, nach einem Buche ketzerischen Ursprungs zu greifen und so, dem natürlichen Laufe der Dinge nach, in eine nähere geistige Berürung mit der Häresie selbst zu kommen. Die Löwenschen Theologen, welche 1547 bereits eine Ausgabe der Vulgata besorgt hatten, als ersten Versuch, den Text derselben kritisch herzustellen und so die Wünsche des Konzils vom Trident hinsichtlich einer beglaubigten Rezension der für normirend erklärten Kirchenübersetzung zu erfüllen, unternahmen nun etwas Änliches in Betreff der französischen Bibel, und konnten es um so eher damit wagen, als der Ruf ihrer Orthodoxie hinlänglich feststand in der ka-

tholischen Welt. Zwei aus ihrer Mitte, Nikolaus de Leuze und Franz van Larben, besorgten demnach eine Revision der sogenannten Antwerpener Bibel, in welcher der Text eigentlich nur nach Stil und Ausdruck durchgebessert wurde, was bei der damaligen raschen Umwandlung der französischen Schriftsprache notwendig war, im übrigen aber die Beseitigung des verdächtigen Beiwerks die Hauptsache war. Diese Löwensche Ausgabe (1550 bei Barth. de Grave, Fol.) erhielt ein kaiserliches Privilegium und zirkulirte dann von da an unbehelligt unter den Katholiken französischer Zunge, obgleich man sie füglich als eine wenig veränderte Le Fèvresche bezeichnen kann. Sie hat sich, wie es scheint, einer Art von kirchlicher Beglaubigung erfreut, soweit dies unter der Herrschaft des katholischen Prinzips der Fall sein konnte, und suchte sich durch zeitweise Nachbesserung der Sprachform auf der Höhe der Zeit zu erhalten. Die Drucke derselben sind sehr zalreich, meist von Antwerpen, Paris, Rouen und Lyon, und ihre Reihenfolge erstreckt sich weit über ein Jarhundert. Selbst die versuchten Revisionen von Pierre Besse 1608, Pierre Frizon 1621, Franz Véron 1647 beweisen, wie sehr diese Übersetzung sich geltend gemacht und verbreitet hatte. Indessen kam eine Zeit, wo trotz aller Hilfe ihre Sprache schlechterdings nicht mehr den Ansprüchen eines Geschlechts genügen konnte, welches das Bewusstsein hatte, der seinigen eine klassische Vollendung gegeben zu haben. Die Löwener Bibel verschwindet so allmählich aus dem Gebrauche und aus den Jarbüchern der Bücherkunde, one jedoch eigentlich durch eine andere ersetzt zu werden, welche in änlicher Weise eines gewissen kirchlichen Patronats sich erfreut hätte.

Ehe wir indessen zusehen, was eine jüngere Zeit in katholischen Kreisen an ihre Stelle setzte, wenden wir uns zurück zu den Anfängen der französischen Reformationsbewegung, um auch das auf protestantischer Seite Geschehene nachzuholen. Die äußere Geschichte des Ursprungs der unter den französisch redenden Protestanten bis heute gangbaren (übrigens sich selbst längst nicht mehr gleichenden und hundertfach umgewandelten) Bibelübersetzung ist bekannt genug, aber von der inneren weiß die Wissenschaft im allgemeinen noch viel zu wenig, weil eine eingehende Kollation der Texte noch nirgends versucht ist und diese fehlt, weil die älteren Exemplare nirgends in größerer Anzal gesammelt sind und schon der Sprache wegen kein kirchliches Interesse mehr wecken, wie groß auch das historische und philologische ist, das sich daran knüpft.

Ein Vetter Calvins, ebenfalls aus Noyon in der Picardie, Peter Robert (bekannter unter dem Beinamen Olivetanus, dessen Bedeutung und Ursprung ungewiss), der sich in Genf als Hauslehrer aufgehalten hatte und von dort mit den Waldensern in Verbindung getreten war, unternahm die zu jeder Zeit, besonders aber damals eines Einzelnen Kräfte übersteigende Arbeit einer Bibelübersetzung aus den Grundtexten. Er rühmt sich selbst, auf diese Arbeit nur ein einziges Jar verwendet zu haben. Sein Werk wurde 1535 von Peter de Wingle, gleichfalls einem Picarden, in dem Dorfe Serrières bei Neuchâtel auf Kosten der Waldenser gedruckt. Die katholischen Kritiker und Kontroversisten haben dem Buche hinsichtlich seines wissenschaftlichen Wertes einen schlimmen Namen gemacht, besonders Richard Simon klagt den Übersetzer einer groben Unwissenheit in philologischen Dingen an. Die protestantische Verteidigung war schon durch den Umstand gelämt, dass die reformirte Kirche fast unmittelbar nach dem ersten Erscheinen des Werkes anfing, daran zu bessern und zu ändern, und dieses Geschäft eigentlich nie aufgab. Indessen ist das Wahre an der Sache Folgendes: Olivetan war des Hebräischen wirklich nicht unkundig, und wenn man ihm auch nachweisen kann, dass er die damaligen exegetischen Hilfsmittel benutzte, namentlich die lateinische Übersetzung des Urtextes durch den gelehrten Dominikaner von Lucca, Santes Pagninus (1528), so wird ihm niemand daraus ein Verbrechen machen dürfen, um so weniger, als aus unzäligen Stellen erhellt, dass er selbständig auf das Original zurückgegangen ist und dabei leistete, was seine Zeit überhaupt vermochte. Im Neuen Testamente ist die Sache eine andere. Sei es dass die Zeit drängte, sei es dass Olivetan des Griechischen nicht mächtig war, es ist unverkennbar, dass hier im wesentlichen Le Fèvres Übersetzung abgeschrieben wurde.

Und dies ist um so bedenklicher, als der Verfasser in seiner Vorrede in einer Aufzälung aller vorhandenen oder doch von ihm benutzten Übersetzungen in ältere und neuere Sprachen mit keiner Silbe der französischen gedenkt, sodass er sich den Anschein gibt, der allererste französische Übersetzer zu sein. Hin und wider weicht er allerdings von Le Fèvre ab, indem er den Erasmus zu Rate zieht, und zwar mehr dessen Übersetzung als den Urtext, aber dies geschieht nicht durchgreifend und verrät auch keine Meisterschaft. Die Apokryphen des Alten Test.'s sind gar nicht neu übersetzt, sondern einfach, mit höchst geringfügigen Nachbesserungen aus der Antwerpener Bibel von 1530 abgeschrieben (vgl. meine ausfürliche Abhandlung in der Revue von 1865). So war allerdings die französische Bibel der Protestanten (zwar nur Privatunternehmen, aber nach der Natur der Sache sofort Volks- und bald Kirchenbuch), gleich in ihrer ersten Anlage ein viel unvollkommeneres Werk, als dies von irgend einem anderen derselben Gattung und desselben Jarhunderts gesagt werden kann, und leider fand sich in der nächsten Zeit der rechte Mann nicht, der etwas ganz neues an die Stelle hätte setzen wollen, obgleich sowol Calvin als Beza dazu befähigt gewesen wären; man griff zu dem System der Revisionen und blieb dabei, sodass heute gerade die Franzosen, trotz ihrer Ansprüche auf den Besitz der klarsten und durchgebildetsten Sprache, die denkbar schlechteste Kirchenversion haben, oder richtiger es nicht einmal zu einer wirklichen solchen haben bringen können. Darauf müssen wir nun etwas näher eingehen.

Ob die Urausgabe von Serrières, welche nur in wenigen Exemplaren auf öffentlichen Bibliotheken erhalten ist (ich selbst besitze ein ganzes und zwei defekte), noch einmal unverändert abgedruckt worden sei, wie behauptet wird, wage ich nicht zu entscheiden (von Olivetan selbst erschienen revidirte Editionen des N. Test.'s und der poet. Bücher des A. Test.'s 1533 f. unter dem Namen Belisem de Belimakom, d. i. Anonymus von Utopia, hebr.), da ich keinen älteren Druck besitze, als vom Jare 1546, und von da an eine gewisse Suite (selbst in Genf habe ich keine ältere gefunden), und schon hier die Übersetzung ganz durchkorrigirt erscheint. Und diese Veränderung des Textes geht von da an fast von Ausgabe zu Ausgabe fort, so dass ich, nach Ansicht meines eigenen Vorrats (denn eine ältere Notiz darüber habe ich nicht gefunden), die Behauptung aufzustellen wage, dass bei jeder neuen Ausgabe (deren ziemlich viele und rasch sich folgten, alle zu Genf oder Lyon) irgend eine gelehrte Hand tätig gewesen ist. Im allgemeinen schreibt man nun diese Nachbesserung dem Calvin selbst zu, und dass er dabei beteiligt gewesen, wird auch wol nicht in Abrede zu stellen sein (siehe den Index zu dem Thesaurus epistolicus Calvins in der Ausgabe von mir und Cunitz). Allein es will mich doch bedünken, als ob hier sein Name, als der berühmtere, gleichsam das Verdienst Vieler absorbirt habe, und es dürfte wol die Ansicht Manches für sich haben, dass von Anfang an die Genfer Theologen das Geschäft als ein gemeinsames und fortdauerndes betrachteten und betrieben, wie dies für die spätere Zeit gewiss ist. Ich gehe längst mit dem Gedanken um, diesen Punkt durch eingehendere Vergleichung der Ausgaben näher zu beleuchten, für jetzt genügt mir aber dazu meine Sammlung noch nicht, und bei der großen Seltenheit der Drucke des 16. Jarhunderts, welche wol durch die Verfolgungen jener Zeit sich erklärt, vermehrt sie sich auch nur langsam. Nach anderen Nachrichten hätten auch Beza, L. Budé und andere Genfer Zeitgenossen einzelne Teile der Bibel einer speziellen Bearbeitung unterworfen. Ich hoffe einen, soviel möglich echten, calvinischen Text nebst Varianten aus den Genfer Ausgaben vor 1564 als Zugabe zu den Opera Calvini zu liefern.

Einen bestimmten Abschnitt in dieser Geschichte bringt das Jar 1588, in welchem die Genfer Geistlichkeit (la Vénérable Compagnie) eine gründlich durchgearbeitete Revision erscheinen ließ, bei welcher sich besonders der gelehrte (später in der Pfalz angesiedelte) Bonav. Corn. Bertram beteiligte, unter Mitwirkung von Beza, Simon Goulart, Ant. Fay u. a. Er gibt selbst Rechenschaft über seine Arbeit in der Vorrede zur ersten Ausgabe seiner Lucubrationes Frankctallenses, woraus man sieht, dass er sich den Hauptanteil zuschreiben durfte und

dass vorzüglich seine hebräische und rabbinische Gelehrsamkeit dabei sein Werkzeug war. Ich will bei dieser Gelegenheit eines Umstandes erwänen, der nicht ganz one Interesse für die Wissenschaft ist, so unbedeutend er scheinen mag. Der Gottesname Jhwh im Alten Testam. war von den Juden und Christen altherkömmlich mit „Herr" gelesen und übersetzt worden, und die meisten protestantischen Bibelübersetzer blieben hierin der Überlieferung treu. Olivetan zuerst setzte an einzelnen Stellen dafür l'Eternel, obgleich auch er meist le Seigneur schrieb, häufiger so Calvin. Die Ausgabe von 1588 war die erste, welche überall one Ausnahme den ersten Ausdruck brauchte, was denn auch bis auf den heutigen Tag von den französischen Protestanten beibehalten und in die Kirchensprache übergegangen ist. Dieselbe Ausgabe ist noch darum merkwürdig, weil sie für lange Zeit einen Stillstand in den Revisionsarbeiten herbeifürte. Bei genauerer Betrachtung erscheint sie fast als eine eklektische, insofern sie viele ihrer Änderungen, aus den einzelnen früheren Ausgaben auswälend, bald da bald dort her genommen hat, gewissermaßen also bereits die Epoche bezeichnet, wo man von eigentlicher Neuerung schon glaubte mehr absehen zu müssen.

Die berürten Umstände brachten es also mit sich, dass die unter den Protestanten französischer Zunge zu kirchlichem Ansehen gelangte Übersetzung insgemein die Genfer Bibel hieß, obgleich auch in Frankreich selbst an verschiedenen Orten Nachdrucke derselben veranstaltet wurden, z. B. zu Lyon, Caen, Paris, La Rochelle, Saumur, Sedan, Charenton, Niort u. a. O., die meisten Ausgaben jedoch lieferten Holland und die französische Schweiz nebst Basel. Nach der Widerrufung des Edikts von Nantes hörten die protestantischen Bibeldrucke in Frankreich ganz auf, dafür erschienen nun auch Norddeutsche Städte als Druckorte. Es ist wol auch zum Teil den düstern Verhältnissen des Mutterlandes zuzuschreiben, dass die Epoche der vollendeten Klassizität der französischen Schriftsprache, das Zeitalter Ludwigs XIV., auf dieses Bibelwerk one merklichen Einfluss blieb, sodass es bereits am Schlusse des 17. Jarhunderts als ein veraltetes angesehen werden konnte. Vergeblich bemühten sich einzelne Geistliche hier nachzuhelfen; man unterscheidet in der jüngeren Zeit Ausgaben nach der Rezension von J. Diodati (Genf. 1644), von Sam. Desmarets (Amsterdam 1669), von Dav. Martin (Utrecht, N. T. 1696, Bibel 1707); sodann legte auch die Vénérable Compagnie zuletzt Hand an und lieferte neuerdings einige revidirte Stammausgaben (1693. 1712. 1726). Allein mit allem diesen Nachhelfen im Einzelnen war weiter nichts gewonnen, als dass die veralteten Wörter durch neue ersetzt wurden, hin und wider ein Satz anders gefasst, eine Phrase modernisirt wurde, im ganzen aber nicht nur dem Geiste der Sprache, wie er seitdem sich gebildet, kein Genüge geschah, sondern auch die einzelnen unter dem Volke kursirenden Exemplare einander mehr und mehr unänlich wurden, und zwar zu einer Zeit, wo das Dogma und die ganze theologische Wissenschaft sich stereotypirt hatten. Bei keinem der gebildeteren europäischen Völker ist das Missverhältnis zwischen der Bibel- und Gesellschaftssprache ein stärkeres geworden als bei den Franzosen, und wir erwänen dies bei Gelegenheit der Protestanten, weil die Katholiken (doch nur was den Stil betrifft) bessere Übersetzungen haben, aber sie nicht lesen. Von den genannten Rezensionen hat sich bis auf unsere Zeit herab nur eine erhalten, die von Martin, welche nochmals 1744 von einem Baseler Prediger, Peter Roques, durchgesehen wurde und heute noch neben anderen von Bibelgesellschaften verbreitet wird. Trotz der Tatsache, dass je von einer Rezension zur anderen der Schritt nie sehr weit war, kann man sagen, dass zwischen dem calvinischen Urtext und dieser Martinschen Ausgabe, wenn man nur die beiden Endformen nebeneinander stellt, kaum noch eine Änlichkeit, geschweige denn eine Abhängigkeit dem oberflächlichen Beobachter erkennbar wird. Und doch ists im Grunde immer dieselbe Übersetzung gewesen.

Aber dabei blieb es nicht. Es wurden auch solche Arbeiten unternommen, welche den alten französischen Kirchentext sehr wesentlich umgestalteten, ja, genau betrachtet, völlig beseitigten. Hier ist zunächst die Bibel von J. Friedrich Osterwald zu erwänen. Dieser, ein Prediger in Neuchâtel und in der Geschichte der

Theologie als ein Beförderer milderer theologischer Ansichten oder, wenn man lieber will, des Latitudinarismus bekannt, hatte 1724 den Genfer Text mit Summarien und Réflexions herausgegeben (2 Tom. fol.), später aber überarbeitete er den Text selber und ließ 1744 eine Ausgabe desselben erscheinen, in welcher nicht nur auf die französische Sprachform, sondern auch auf die damaligen Ergebnisse der Exegese sorgfältig Rücksicht genommen wurde, so dass also dadurch eigentlich eine wesentlich modernisirte Bibel entstand. Dass nun dem Bearbeiter noch keine fertige Wissenschaft zu Gebote stand und so in exegetischer Hinsicht, besonders im Alten Testam., unzälige Missgriffe mit unterlaufen, dürfen wir hier nicht groß in Anschlag bringen, da Osterwalds Vorgänger in diesem Stücke sich keines besseren Erfolges rühmen können; aber sehr zu beklagen ist es, dass unter seinen Händen die französische Bibelsprache einerseits vollends alles abgestreift hat, was ihr von altertümlichem Reichtum und angeborener Kraft übrig geblieben war, andererseits dafür nicht das Geringste an moderner Eleganz und Feinheit erworben hat, vielmehr durch schleppendes Wortgefüge und prosaische Breite und Spießbürgerlichkeit, one allen Gewinn für die Deutlichkeit des Sinnes, wo das Original Schwierigkeiten bot, die denkbar ungenießbarste geworden ist. Und diese Osterwaldsche Bibel ist es, welche jetzt, in Frankreich wenigstens, die herrschende geworden ist. Die Bibelgesellschaften druckten sie beinahe ausschließlich, obgleich ihr kein offizielles Ansehen zukommt. In der jüngsten Zeit haben sie sich zum Teil anders besonnen und auch andere neuere Übersetzungen ausgegeben.

Diese Vorliebe des streng orthodoxen Frankreichs für ein Werk, das seine Entstehung einem übrigens überaus frommen und achtbaren Latitudinarier verdankt, erklärt sich ganz einfach aus dem Umstande, dass die Genfer Theologen in demselben Frankreich in dem allerübelsten Rufe standen, was ihre Orthodoxie betrifft, und deshalb was von ihnen direkt kommt, höchst verdächtig ist. In der Tat aber müssen wir bekennen, dass, abgesehen von aller möglichen Neologie, diejenigen unter ihnen, welche im Anfange des gegenwärtigen Jarhunderts das von den Vätern ererbte Geschäft der Bibelrevision (ein, wie gesagt, in anderen protestantischen Ländern in dieser Weise unbekanntes) wider aufnahmen, dabei Methoden und Grundsätze befolgten, welche nur wenig geeignet waren, ihrer Arbeit Eingang zu verschaffen. Für sie war nun plötzlich die französische Sprache die Hauptsache, und erst in zweiter Reihe kam das Textverständnis, für welches, sechzig Jare nach Osterwald, in Genf eben keine riesenmäßigen Anstrengungen waren gemacht worden. Die Bibel sollte endlich einmal für die gebildete französische Welt lesbar werden und „le patois de Canaan“ sich ein bischen nach dem Dictionnaire de l'académie modeln. Im Neuen Testam. ließ sich dies nun noch erträglich an, da hier die Schwierigkeiten aller Art geringer waren und der Sprachgebrauch sich früher schon abgeschliffen hatte. Der Text, wie er 1835 gedruckt worden ist, verdiente im allgemeinen das Zelotengeschrei nicht, das gegen denselben erhoben worden ist. Anders aber ist's mit dem A. Testament, dessen jüngste Revision oder besser Umgestaltung 1805 veröffentlicht wurde. Hier ist in den poetischen und prophetischen Büchern, vielfach auch außerdem, der ungefäre Sinn der Urschrift in gutem Französisch ausgedrückt und die alte unverständliche Buchstäblichkeit so sehr vermieden, dass man wol sagen darf, sie sei in ihr Gegenteil umgeschlagen und habe viel zu viel der Paraphrase sich genähert, wobei namentlich das Kolorit des orientalischen Stils ganz verwischt ist. Vor wenigen Jaren endlich hat die Genfer Geistlichkeit die Arbeit in die Hände einzelner Gelehrten gelegt, und so ist das Alte Test. von Professor L. Segond, das Neue von Professor H. Oltramare in ganz neuer unendlich besserer Gestalt erschienen.

So ist es gekommen, dass die französischen Protestanten unter allen ihren Glaubensgenossen allein keine nationale Bibelübersetzung haben, weil mehrere einander ganz unänliche Werke, obgleich aus derselben, schon in ihrer ersten Form verfehlten Grundlage erwachsen, sich gegenseitig verdrängen oder doch beschränken, und dass sie, trotz alles Nachbesserns, vielleicht sogar wegen desselben, unter allen die am wenigstens brauchbare, am weitesten hinter den Anforderungen der Zeit zurückgebliebene, in der Form unbeholfenste, in der Sache unzuverlässigste Bibel

in Händen haben, dazu leider auch bei weitem die wenigsten wissenschaftlichen Mittel in sich und um sich, um zu etwas besserem zu gelangen.

Das Interesse, welches sich an die Übersetzungen der Bibel knüpft, misst sich natürlich nach dem Grade des Einflusses, welchen sie auf die Gemeinde ausgeübt haben mögen. Kirchlich beglaubigte und offiziell eingefürte, oder durch die Gewonheit empfohlene und verbreitete sind also für die Geschichte ungleich wichtiger als solche, die sich höchstens einem engeren Kreise empfohlen haben, oder welche als bloße exegetische Versuche aufgetreten sind. Indessen dürfen doch auch die letzteren nicht ganz mit Stillschweigen übergangen werden, teils im allgemeinen, weil sie dazu beitragen, den Geist der Zeit und Wissenschaft zu kennzeichnen und das Bewusstsein etwaiger Mängel des Vorhandenen zu bezeugen, teils im Besonderen, weil Privatarbeiten in dem Maße wichtiger sind, als die gangbaren Bücher unvollkommener, oder selbst unselbständiger und veränderlicher. Aus allen diesen Rücksichten ist ein summarischer Bericht, vorzüglich über die französischen Werke dieser Art, unerläßlich. Wir beginnen mit den katholischen Versuchen.

Vereinzelt begegnet uns zuerst die Bibel des René Bénoist, Mitglieds der theologischen Fakultät zu Paris (1566, Fol.), welche zu einem langwierigen Streite Anlass gab, der bis vor den König und nach Rom verschleppt wurde, die Absetzung des Verfassers zur Folge hatte und schließlich nach mehr denn 20 Jaren mit seinem Widerruf und seiner Rehabilitation endigte. Ob er in den Punkten, die den Anstoß erregten, wirklich eine an protestantische Ideeen sich anlehnende Überzeugung aussprach, steht sehr dahin. Spätere Katholiken (wie z. B. Richard Simon) stellten die Sache vielmehr so dar, als habe er, in Sprachen ein sehr unwissender Mann, sich den wolfeilen Ruf erwerben wollen, die Bibel aus dem Grundtext übersetzt zu haben und zu diesem Behufe ein leicht verändertes Exemplar der Genfer Übersetzung one weiteres in die Druckerei geschickt, wobei ihm Manches entschlüpft wäre, was den Ursprung zu deutlich verriet. Die Vergleichung der Texte ist dieser Darstellung sehr günstig; die beigefügten Anmerkungen zeigen indessen eben so leicht, dass eine bewusste Neigung zur Ketzerei bei dem Manne nicht vorhanden war. Merkwürdig ist, dass das Werk, wenigstens das N. Test. one die Anmerkungen, wärend jener Kontroverse noch öfter gedruckt wurde trotz der Censur und der verbietenden Edikte.

Eine ganze Reihe von neuen Übersetzungen sehr verschiedener Wärung brachte das Zeitalter Ludwigs XIV., und seitdem ist im Grunde in dieser Arbeit bis heute nie ein völliger Stillstand eingetreten. Einige derselben sind zu größerer, ja zu europäischer Berühmtheit gelangt. Nur im Vorbeigehen erwänen wir die von dem Pariser Parlamentsadvokaten Jacques Corbin aus der Vulgata gefertigte, mehr lateinische als französische (1643), und das Neue Testament von Michel de Marolles, Abbé de Villeloin (1649 u. ö.), welcher die lateinische Übersetzung des Erasmus zum Grunde legte, der aber nachher bei der Bearbeitung des Alten Testamentes auf kirchliche Schwierigkeiten stieß, welche er nicht überwinden konnte. Der Druck wurde unterbrochen und konnte nicht wider aufgenommen werden (1671). Viel früher hatte er die Psalmen einzeln erscheinen lassen. Ferner das Neue Testament von Denys Amelote, einem Oratorianer (1666 u. ö.), der sich mit seinen kritischen Vorstudien sehr breit machte, in der Tat aber nur die Vulgata in ein sehr gutes Französisch übertrug; das Neue Testament des Jesuiten Dom. Bouhours (1697 u. ö.) u. s. w. Alle diese Arbeiten, an die sich dann im folgenden Jarhundert die von Ch. Huré (1702), von Augustin Calmet (1707), dem berühmten Benediktiner von Senones und gelehrten Kommentator der Bibel, ferner die von Nic. Le Gros (1739 u. ö. bis in die neuere Zeit herab) und mehrere andere jetzt Vergessene anreihten, deren Aufzälung nach dem Kataloge meiner eigenen Bibelsammlung ein eben so leichtes als überflüssiges Geschäft wäre, sind zwar, als von der Vulgata mehr oder weniger abhängig, in den Augen der Wissenschaft unbedeutend, für die Kirchengeschichte aber insofern wichtig, als sie im Schoße der katholischen Kirche ein ziemlich reges Bedürfnis voraussetzen, dem die Geistlichkeit nicht ungeneigt war, helfend entgegen zu kommen. Dass

keine derselben zu offizieller Geltung kam, versteht sich, und verschlägt in der Sache selbst nichts.

Zwei Werke indessen müssen hier noch besonders hervorgehoben werden, und zwar aus sehr verschiedenen Gründen. Das eine ist die Übersetzung des Neuen Testamentes, welche 1702 one Namen des Verfassers zu Trévoux herauskam, von der es aber über allen Zweifel erhoben ist, dass sie von dem Oratorianer Richard Simon (s. d. Art.) herrüre. Wir verweisen ihretwegen auf das in der Biographie des Verfassers zu Sagende, da das Werk selbst one kirchlichen Einfluss geblieben ist, so sehr es sich zu seinem Vorteile vor allen bisher genannten auszeichnete. Unendlich wichtiger, ja von allen französischen Übersetzungen der Katholiken weitaus die wichtigsten sind die von Port-Royal und überhaupt vom Jansenismus ausgegangenen, bei welchen wir uns etwas länger aufhalten müssen. Wir setzen die Geschichte des Jansenismus als bekannt voraus und verweisen überhaupt wegen des hier nicht einzufürenden Details auf die ausfürlicheren Spezialwerke. Es herrscht in den Berichten über die jansenistischen Bibelarbeiten noch eine gewisse Unklarheit, weil niemand noch eine kritische Vergleichung der unzäligen Ausgaben, ja nur ein ordentliches Verzeichnis derselben veranstaltet hat. Schon seit der Mitte des 17. Jarhunderts erschien, zuerst stückweise, sodann vollständig die Übersetzung von Ant. Godeau, Bischof von Vence, welche in Stil und Manier mit den gleich zu nennenden eine große Verwandtschaft verrät. Im Jare 1667 folgte das Neue Testament von Mons, weil auf dem Titel der Name eines dortigen Buchhändlers Migeot als des Verlegers steht; gedruckt wurde es von den Elzeviren zu Amsterdam. Die Übersetzer waren die Brüder Anton und Louis Isaac Le Maître de Sacy, denen außerdem die übrigen Häupter der jansenistischen Partei, Anton Arnauld, Peter Nicole, Claude de Sainte-Marthe und Thomas du Fossé, als Gehilfen zur Seite standen. Später kam auch das Alte Testament dazu, wesentlich von Isaac Le Maître bearbeitet, und daneben die Evangelien (1671) und das Neue Testament (1687) von Pasquier Quesnel. Diese verschiedenen Werke erwarben sich einen ungemeinen Einfluss teils schon durch ihre größere Vollendung in der französischen Sprachform, teils aber auch durch die beigefügten Anmerkungen, welche wesentlich der Erbauung dienten. Ihre Methode ist eine verhältnismäßig freiere, zum teil sogar an's Paraphrastische anstreifende, so dass man sie vielleicht der Luthers vergleichen dürfte; das Griechische blieb, wenigstens in Randglossen, nicht unberücksichtigt, und die Verfolgung, welche bald über die Partei erging, an deren Spitze die Verfasser glänzten, trug wol nicht wenig dazu bei, ihre Bibeln populär zu machen. Sie sind es in dem Grade geworden, dass sie nicht nur im vorigen Jarhundert öfter aufgelegt wurden, sondern noch heute häufig widergedruckt werden, zum teil in illustrirten Prachtausgaben, was allein schon die Vorliebe des Publikums für dieselben bekundet, wobei freilich nicht zu übersehen, dass das gemeine Volk im katholischen Frankreich die Bibel nicht liest. In der Regel wird die also verbreitete Übersetzung one weiteres die Sacysche genannt und geht der Text meist auf die Recension zurück, in welcher Isaac Le Maître ihn 1696 erscheinen ließ. Er erscheint mit und one Vulgata, mit und one die alten jansenistischen Anmerkungen; doch meist one letztere. Ja sogar die Protestanten haben 1816 eine schöne Ausgabe des Neuen Testaments von Sacy als erste Frucht einer sich unter ihnen bildenden Bibelassociation veröffentlicht, zu einer Zeit, wo die strengeren theologischen Prinzipien die Wal noch nicht bestimmten und die Beschaffenheit der vorhandenen protestantischen Übersetzungen, verbunden mit einer zersplitternden Kirchenverfassung, dieselbe nicht leicht machte.

Indessen haben noch in unseren Tagen mehrere katholische Geistliche neue Versuche oder auch größere Arbeiten herausgegeben. Öfters sind namentlich die Psalmen übersetzt worden, auch Hiob. Doch gehört dies wol mehr in die Geschichte der Exegese. Die Übersetzungen (auch des ganzen Neuen Testamentes und zuletzt der Bibel 1821) von Eug. Genoude haben sich besonders eines bedeutenderen Erfolges zu erfreuen gehabt. Die Evangelien von La Mennais (1846) sind als Stilarbeit ausgezeichnet, die beigegebenen Anmerkungen machen

sie zu einer socialistischen Parteischrift. Im allgemeinen wäre es unbillig, wenn man diese Bestrebungen nicht anerkennen oder in Anschlag bringen wollte bei der Beurteilung der katholischen Zustände in Frankreich; freilich aber darf nicht vergessen werden, dass die Kirche als solche die Verbreitung der Kenntnis der heil. Schrift nicht fördert und dass die Klerisei nur zu sehr beteiligt ist bei manchen Dingen, welche aus einer entgegengesetzten Quelle fließen, namentlich denn auch bei dem zeitweiligen Auftauchen apokryphischer mittelalterlicher Machwerke, wie des Briefs des Lentulus und änlicher, selbst dem gelehrten Fabricius unbekannt gebliebener „Aktenstücke“ zur heiligen Geschichte, mit welchen das gläubige Volk abgespeist wird, dem oft sonst kein Blatt eines französischen Evangeliums in die Hand kommt.

Zum Schlusse müssen wir unseren Lesern noch eine Anzal Arbeiten Einzelner unter den Protestanten vorfüren, wodurch dem tief gefülten Bedürfnisse abgeholfen werden sollte, etwas Besseres an die Stelle der unvollkommenen und veränderlichen Genfer Bibel zu setzen, welche aber diese letztere im öffentlichen Gebrauche nicht verdrängen konnten. Die erste und merkwürdigste dieser Art war noch eine Frucht der Reformationsbewegung selbst. Der in der Geschichte der schweizerischen Kirchenverbesserung viel genannte wackere und unglückliche Seb. Chastillon (Castalio), der auch eine schöne lateinische, bis auf die neuere Zeit oft gedruckte Bibelübersetzung verfertigte, gab 1555 (Basel, 2 Bde., Fol.) eine französische heraus, worin er den Versuch machte, die Bibel nach dem Genius der französischen Sprache, diese aber nach seinem eigenen zu gestalten. Beides missglückte in seltsamer Weise, wenn auch der Versuch weder den klassischen Hon H. Estiennes, noch die dogmatische Rüge der calvinistischen Eiferer verdiente. Das Werk war bald verschollen; die Exemplare, deren wol überhaupt nicht allzuviele waren, sind vom Markte ganz verschwunden und die Biographen Chastillons haben dem Buche viel zu wenig Aufmerksamkeit geschenkt. In der Zeit der beginnenden Reaktion gegen die Orthodoxie gehören zwei andere Werke, das Neue Testament von J. Le Clerc (Clericus), Amst. 1703, 4°, und die Bibel von Charles Le Cène, welche erst 40 Jare nach ihrer Abfassung und nach des Autors Tod 1741, Fol., herauskam. Das erstere, von einem berühmten, den arminianischen Glaubensansichten zugetanen Gelehrten, drang nicht nach Frankreich hinein, sondern verbreitete sich unter den in Holland und Deutschland angesiedelten Réfugiés, doch weniger um seiner inneren Vorzüge willen als wegen des dawider erhobenen Lärms und eines in Berlin erwirkten Verbotes. Die dogmatische Verdächtigung, welche hier, im Ganzen genommen, von Überfluss war, traf sicherer und mit mehr Grund das andere Werk, dessen Verfasser, ein geflüchteter Prediger, 1703 zu London gestorben war. Hier war in der Tat dem Texte durch den Rationalismus des Übersetzers vielfach und auf eine mehr als naive Weise Gewalt angetan worden, namentlich in Stellen, welche socinianischen und pelagianischen Ansichten direkt in den Weg traten. Für die Geschichte der Bibelübersetzungen hat das Buch, das glänzend ausgestattet ist, weiter kein Interesse, da es in keiner Weise populär werden konnte; aber für die Geschichte des erwachenden Antagonismus der deistischen Aufklärung und der kirchlich-dogmatischen Überlieferung ist es schon um seiner chronologischen Stelle willen von großer Bedeutung und viel zu wenig beachtet. Wichtiger für unseren gegenwärtigen Zweck ist die Übersetzung des Neuen Testamentes durch die zwei berühmtesten Gelehrten der französchen Diaspora im Anfange des vorigen Jarhunderts, Js. de Beausobre und Jak. Lenfant. Sie ist mit Sorgfalt ausgearbeitet was den Stil betrifft, und mit Anmerkungen unter dem Titel sowie historischen Einleitungen versehen. Sie wurde zuerst 1718 zu Amsterdam in Quart, später häufig in Deutschland und der Schweiz gedruckt, auch mit begleitender deutscher Übersetzung, und hat sich im Auslande sehr lange im Gebrauch erhalten. Aber auch sie drang nicht nach Frankreich zur Zeit ihres größeren Ansehens, und in unseren Tagen, wo ihr der Weg offen gestanden hätte, war sie denn doch der Welt schon zu sehr aus den Augen gerückt.

Dagegen ist es ein merkwürdiges und erfreuliches Symptom unter so vielen

anderen, dass in unseren Tagen das Bewusstsein der Mangelhaftigkeit der gangbaren Kirchenbibeln mehr und mehr Versuche zu neuen Arbeiten auf diesem Gebiete hervorruft. Sie fangen schon an so zalreich zu werden, dass der Bibliograph oder Sammler in Gefar kommt, unvollständig zu werden. Ich will nur das Wichtigste hier anfüren und einige allgemeine Bemerkungen daran knüpfen. Ich halte es für einen großen Missgriff, dass die Männer oder Gesellschaften, welche solche Werke unternehmen, entweder ausschließlich oder doch viel zu sehr den Gesichtspunkt festhalten für die Kirche, d. h. für den öffentlichen Gebrauch arbeiten zu wollen, eben weil die angenommene Übersetzung durch eine bessere ersetzt werden soll. Dadurch geraten sie von vorneherein, auch abgesehen von den vorherrschenden theologischen Überzeugungen, in eine viel zu große Abhängigkeit von der bereits gegebenen Form, und unzälige Stellen, Wendungen, Ausdrücke wagt man gar nicht anzutasten, um ja keinen Anstoß zu erregen oder etwas allzu Fremdklingendes vorzubringen. Damit verbindet sich sofort das echt calvinistische Prinzig der größtmöglichen Buchstäblichkeit, welches, verbunden mit der bekannten Sprödigkeit der französischen Sprache, immer wider unter den Zwang der alten Mängel zurückfürt. Würde man einmal, frei und frank von solchen Rücksichten, die Ergebnisse einer gesunden Exegese und die Natürlichkeit des vaterländischen Sprachgebrauches in harmonischen Einklang mit dem Genius des biblischen zu bringen suchen, so würde man allerdings zunächst für die häusliche Lektüre und nicht für die Kanzel gearbeitet haben, aber bei der glücklicherweise sehr verbreiteten Sitte der ersteren unzäligen Laien, besonders auch in denjenigen Klassen, wo man das Bessere sucht und würdigen kann, einen wesentlichen Dienst leisten. Die Kanzel nimmt ja doch auf neue Rezensionen nicht Rücksicht, und kann es auch nicht, wären sie noch so vortrefflich. Aus diesen Gründen halte ich die zwei verhältnismäßig wichtigsten, weil kollegialisch verfassten Werke, die hier zu nennen sind, für ganz ungeeignet, dem allgemein gefülten Mangel abzuhelfen. Das eine ist von einer Anzal waadtländischer Geistlichen begonnen, welche seit 1839 zuerst das Neue Testament und seitdem einen Teil des Alten gegeben haben, wobei anzuerkennen ist, dass die Ergebnisse der neueren Exegese im Einzelnen vielfach verwertet sind; aber das Streben nach sklavischer Treue gegen den Buchstaben (und zwar den elzevirischen, mit absoluter Ausschließung jeder kritischen Neuerung) geht in der Tat weiter als in jeder früheren Übersetzung, so dass auf der einen Seite eben so viele Rückschritte, als auf der anderen Fortschritte gemacht sind. Das andere hier zu nennende Unternehmen ging von England aus, wo denn nach der Natur der Sache das timeo Danaos noch viel sicherer seine Anwendung leidet. Es wurde 1834 in Paris unter dem Vorsitze des anglikanischen Bischofs Luscombe ein Komité für eine neue französische Bibelübersetzuag gebildet, in dessen Auftrag und wesentlich unter der Leitung des damals in Paris angestellten Kirchenhistorikers und Philosophen J. Matter, das Werk von einer Anzal jüngerer, meist elsässischen Kandidaten in Angriff genommen wurde, die einander dabei, je nach der Dauer ihres zufälligen Aufenthaltes in der Hauptstadt, ablösten. Des Durch- und Nachkorrigirens von Seiten aller theologischen und kirchlichen, möglicherweise auch stilistischen Interessen, war dabei kein Ende, und das Resultat (Neues Testament 1842 im riesigsten Format, nebst Handausgabe, später auch die ganze Bibel) muss den Unternehmern selbst sehr wenig befriedigend geschienen haben, da für die Verbreitung desselben nichts geschehen ist.

Neben diesen von Mehreren gemeinschaftlich unternommenen Arbeiten sind aber auch einige von einzelnen Verfassern zu nennen, wobei wir billig, was mehr in die eigentliche Schrifterklärung gehört, Werke über einzelne Bücher übergehen. Vorzüglich günstig ist beurteilt worden die Übersetzung des Alten Testaments durch den Prediger Perret-Gentil von Neuchâtel; vom Neuen Testament haben wir vor Kurzem zwei fast gleichzeitig erscheinen sehen, eine von Eug. Arnaud, Pfarrer im Ardèche-(jetzt Drome-)Departement, und eine von A. Rilliet in Genf. Beide legen einen kritisch revidirten Text zum Grunde, letzterer sogar einen nach Lachmannschen Grundsätzen sehr wesentlich umgestalteten, und zeigen schon

von dieser Seite ein löbliches Bestreben, die Fesseln des Herkommens abzuschütteln. Es muſs sich nun zeigen, und darüber kommt natürlich uns ferner Stehenden kein Urteil zu, inwiefern diese Werke geeignet sind, sich Bau zu brechen und überhaupt ein lebendiges Interesse im größeren Publikum für die Neugestaltung der französischen Bibel zu wecken. Schließlich darf ich vielleicht erwänen, daſs ich selbst ein französisches Bibelwerk (Übersetzung, Einleitungen und Kommentar) veröffentlicht habe, welches aber nur dem Privatstudium zu dienen bestimmt ist. Paris 1874 ff., 16 Bde. gr. 8.

Man wird mir verzeihen, daſs ich mich so lange bei einem dem Auslande fast gleichgültigen Gegenstande aufgehalten habe. Meine Entschuldigung mag in der Tatsache liegen, daſs derselbe noch nie und nirgends mit gründlicher Vollständigkeit behandelt ist, sodaſs ich auf eine vorhandene Litteratur verweisen könnte, und in der Überzeugung, daſs die Geschichte der neueren Bibelübersetzungen mit großem Unrecht, trotz ihrer Bedeutung für die christliche Sitten- und Kirchenhistorie, in den gewönlichen Werken zur biblischen Litteratur übergangen wird. Ich werde mich nun in Betreff der übrigen romanischen Sprachen desto kürzer fassen, und zwar umsomehr, als hier meine Wissenschaft leider nicht viel weiter geht, als die meiner Vorgänger.

Wir wenden uns zunächst nach Italien, der Wiege der modernen Kultur. Daſs auch die Bibel hier, lange vor der Reformationszeit, in das Gewand der Sprache Dantes und Boccaccios gekleidet worden, unterliegt keinem Zweifel, wenngleich der italienische Patriotismus, der sonst so viel Lärm in der Welt macht, in unseren Tagen nie darauf ausgegangen ist, den Ruhm der Nation durch die Erinnerung an verborgene Schätze und vergessene Mühen zu erhöhen. Zwar die Sage, daſs schon Jacobus de Voragine († 1298), Bischof von Genua und Verfasser der bekannten Legenda aurea, eine italienische Bibelübersetzung verfaſst habe, ist bis jetzt durch nichts zur Gewiſsheit erhoben worden; nichtsdestoweniger gehen auch hier die ersten Versuche über die Erfindung des Bücherdrucks hinauf, wie denn die Bibliographen Nachricht von einzelnen auf Bibliotheken verwarten Handschriften geben. Welches reiche Material für den Forscher auch hier sich bieten dürfte, mag man an der einzigen Notiz abnehmen, die ich in Lami's Werke de eruditione apostolorum 1738 in einem Anhange finde, wo allein auf Florentiner Bibliotheken vierzig einschlägliche Codices nachgewiesen werden. Aber von allen diesen Dingen scheint seit Jarhunderten niemand weiter nähere Einsicht genommen zu haben.

Die Geschichte der gedruckten italienischen Bibeln beginnt mit zwei in demselben Jare (1471) zu Venedig erschienenen, wovon aber die eine nur dem Titel nach aus bibliographischen Katalogen bekannt ist, die andere bis 1567 öfters widerholte eine größere Berühmtheit erlangt hat. Letztere hat zum Verfasser einen Kamaldulenser Abt Nicolo di Malherbi (oder Malermi), der in der Vorrede selbst von älteren Übersetzungen spricht, denen gegenüber als zu freien (vielleicht bloß den Comestor widergebenden?) er ein genaueres Anschließen an den Text des Hieronymus sich zum Gesetze macht; mit dieser Versicherung ist es aber auch nicht allzu genau zu nehmen. Die Sprache Malherbis ist übrigens nicht die feine klassische, wie sie damals schon sich ausgebildet hatte. Die weiter zunächst zu nennende Übersetzung nimmt ungefär für Italien die Stelle ein, welche Lefèvres Arbeit für Frankreich, wir meinen die des Florentiners Antonio Bruccioli. Er eifert in seiner Vorrede gegen Bibelverbot und jegliches der Verbreitung des göttlichen Wortes in der Volkssprache bereitetes Hindernis, behauptet auch auf den Grundtext zurückgegangen zu sein (Neues Test. 1530 zu Venedig, Psalmen 1531, Bibel 1532 und seitdem öfters). Indessen sind in dieser Hinsicht seine Ansprüche wol sehr einzuschränken, und außer dem Venetianischen, wo damals das päpstliche Ansehen nicht eben im Flor stand, scheint sein Werk wenig Eingang gefunden zu haben und muſste sich bald ins Ausland flüchten, was mit dem Schicksal der protestantischen Bewegung in Italien aufs engste zusammenhängt. Auch hört mit Bruccioli bereits die katholische Tätigkeit auf diesem Felde und in diesem Lande auf, wenn man nicht auf die fast unbekannt gebliebenen Ausgaben des

Neuen Testamentes von dem Dominikaner Zaccaria (1532) und von Domin. Giglio (1551) Rücksicht nehmen will, welche beide ebenfalls zu Venedig erschienen.

Von dieser Zeit an siedelt, wie gesagt, die Geschichte der italienischen Bibel sich im Auslande an, zunächst in Genf, wo sich um die Mitte des 16. Jarhunderts eine Flüchtlingsgemeinde bildete, für welche ein ehemaliger Benediktiner von Florenz, Massimo Teofilo, das Neue Test. aus dem Griechischen übersetzte (zuerst Lyon 1551), welches öfters, auch mit dem französischen oder lateinisch-erasmischen Texte verbunden, gedruckt worden ist, und an dessen Verbesserung Beza und Nic. des Gallars sich beteiligten. Für das Alte Testament sah man Bruccliolis Übersetzung durch, und so erschien 1562 one Druckort (in Genf) die erste protestantische Bibel in italienischer Sprache. Ganz außer Gebrauch wurde dieselbe gesetzt durch die 1607 ebenfalls one Druckort (Genf) erschienene Bibel von Joh. Diodati von Lucca, der als Professor der hebräischen Sprache, später der Theologie, in Genf lebte und wirklich eine Arbeit lieferte, welche nach dem damaligen Stande der Wissenschaft zu den besten gerechnet werden darf, welche die Reformation hervorgebracht hat. Auch hat sie sich bis heute, wenn auch zum teil in neuen Rezensionen, im Gebrauch erhalten und wird noch jetzt durch Bibelgesellschaften verbreitet. Denn die seitdem in Deutschland gedruckten italienischen Bibeln oder Neuen Testamente (von Matthias von Erberg 1711, Fol.; von Ferromontano 1702, d. i. Eph. H. Freiesleben, mit verändertem Namen 1711; von J. Dav. Müller 1743 u. ö.) sind mehr oder weniger treue Widerholungen derselben oder doch von ihr sehr abhängig. Selbständiger ist die Übersetzung des N. Test.'s von J. Gottlob Glück (Glicchio) 1743; namentlich aber das von den Konvertiten Verlando della Lega und Jac. Phil. Ravizza 1711 zu Erlangen herausgegebene N. Testament, welches letztere fast in der Weise Le Cènes dogmatische Texte abzuschwächen sich erlaubt. Dass alle diese Werke für Italien selbst gar keine historische Bedeutung gehabt haben, bedarf für den Kenner der Kirchengeschichte keiner Erinnerung. Sie müssen je länger desto mehr einen äußerst beschränkten Leserkreis gefunden haben, und sind somit, abgesehen von ihrem exegetischen Werte, von verhältnismäßig geringer Wichtigkeit.

Die josephinische Zeit und deren Geist, welche namentlich in Deutschland die Schranken des kirchlichen Herkommens in Betreff des volkstümlichen Bibelgebrauchs durchbrochen hatten, übten auch in den Ländern romanischer Zunge, die eigentlich für diesen Anbau noch ganz brach lagen, einigen Einfluss aus. Von dem Erzbischof von Florenz, Anton Martini, erschien zu Turin 1776 eine italienische Bibel, welche seitdem mehrmals gedruckt und revidirt worden ist; da sie den Namen eines katholischen Kirchenfürsten an der Stirne trug und aus der Vulgata geflossen ist, so hatte sie, selbst seit der ultramontanen Reaktion gegen jenen aus Deutschland stammenden Geist der Aufklärung, allerdings mit geringeren Hindernissen zu kämpfen, als jede protestantische, und deswegen hat sich die Londoner Bibelgesellschaft derselben angenommen und dieselbe seit 1813 (N. T.) und 1821 (Bibel) öfter wider gedruckt und in Massen nach Italien eingefürt. Aus der jüngsten Zeitgeschichte ist wol jedem unserer Leser bekannt, dass an dieselbe und an die damit verbundene englische Missionstätigkeit sich religiöse Bewegungen geknüpft haben, deren Bedeutung weniger nach einzelnen Aufsehen erregenden Austritten als nach künftigen Ergebnissen gemessen werden muss, sodass dem jetzigen Geschlechte noch kein Urteil darüber zusteht. Wir können damit die Notiz in Verbindung bringen, dass in der jüngsten Zeit und durch Vermittelung derselben Gesellschaft einerseits für die seit 1532 wirklich zum Protestantismus übergetretenen Waldenser in den italienischen Alpentälern, andererseits für das piemontesische katholische Volk in ihren respektiven eigentümlichen Mundarten Übersetzungen angefertigt und gedruckt worden sind nach dem richtigen Grundsatze, dass, wenn die Bibel wirken soll, sie die Sprache des Volkes reden müsse, wobei freilich die Frage, ob sie dies könne, bei Festhaltung des calvinistischen Grundsatzes der Buchstäblichkeit eine offene bleibt. Das südliche und östliche Ita-

lien scheint übrigens bis jetzt noch außer aller Berürung mit diesen Tendenzen zu stehen.

Auch in Spanien war einmal im Mittelalter eine Zeit, wo der Trieb nach christlicher Erkenntnis die ersten Knospen eines volkstümlichen Bibelstudiums hervorlockte, denen leider noch viel weniger Blüte und Frucht vorbehalten war, als selbst in dem leichtsinnigen Italien. Aber auch hier sind die Anfänge in tiefes Dunkel gehüllt und klingen wie verschollene Sagen. Verschiedene Könige vom 13. Jarhundert an, unter denen ein Alphons von Kastilien und ein Johann von Leon genannt werden, sollen für ihre Landesteile und deren Mundarten derlei Arbeiten begehrt oder gefördert haben. Welcher Art diese aber gewesen sein mögen, davon wissen uns auch die spanischen Geschichtschreiber nichts zu sagen, und Theologen, bei welchen man sich darüber Rats erholen könnte, gibt es onehin nicht dort. Ist eine Vermutung gestattet, so dürften die Spuren von Bibeltexten, namentlich in katalonischer und limosinischer Mundart mit der oben erwänten gleichzeitigen religiösen Bewegung in Frankreich zusammenhängen. Auf der Pariser Nationalbibliothek befindet sich eine als katalonisch verzeichnete Bibelhandschrift, die noch niemand untersucht hat; die wenigen Verse, welche R. Simon daraus als Proben mitteilt, gleichen in der Sprache auffallend dem Lyoner (katharischen) N. Test. Auch in der Periode der Incunabeln kommen wir hier nicht aus dem Gebiete der Sage heraus. Die Bibliographen verzeichnen zwar eine 1478 zu Valencia in limosinischer Mundart gedruckte Bibel, und nennen sogar den Verfasser, einen Karthäuser Bonif. Ferrer, allein es scheint auf keiner europäischen Bibliothek ein Exemplar davon zu existiren, ob in Spanien selbst noch irgendwo, steht dahin. Auch von jüdischen Übersetzungen ins Spanische in dieser älteren Periode wissen die Gelehrten zu berichten; als noch vorhanden nachgewiesen hat sie keiner, und so lange nicht ächter Forscher- und Sammlerfleiß über die dortigen Schätze sich hermacht, bleiben alle diese Notizen wertlose Überlieferungen. (Vgl. meine Gesch. des N. T.'s § 467.)

Aus dem Kreise derselben heraus auf sicheren Boden fürt uns die Geschichte sofort über die Grenzen Spaniens zu Männern, welche den neuen Ideeen zugänglich waren, und zu Werken, welche denselben Eingang verschaffen sollten. Dahin gehören das N. Test. von Franz Enzinas (Dryander, Antwerpen 1543), das von Juan Perez (Venedig 1556), die Bibel von Cassiodoro Reina (one Druckort, Basel 1569) und die neue Rezension der letzteren von Cypr. de Valera (Amsterd. 1602). Sie gehen sämtlich mit ungleichem Geschicke auf den Grundtext zurück, wobei natürlich besonders im A. Test. viel mit fremdem Kalbe gepflügt werden muſste. Alle diese Werke haben wol selten oder nie den Weg in ihre rechte Heimat gefunden und sind daher one große Bedeutung für die Kirchengeschichte. Sie dienten zunächst mehr einer Hoffnung als einem Bedürfnisse, und jene ging nicht in Erfüllung. Auf die von spanischen Juden gefertigten Übersetzungen des ganzen A. T. oder einzelner Teile desselben wollen wir hier nur im Vorbeigehen aufmerksam machen. Sie erschienen von verschiedenen Verfassern im 16. und 17. Jarh. sämtlich außerhalb Spaniens (zu Ferrara, Amsterdam, in der Türkei), zum teil das Spanische mit hebräischer Schrift gedruckt, und gehören so in die reiche Reihe der für die Synagoge berechneten Werke, welche einst mit den LXX begonnen hatte.

Erst zu Ende des vorigen Jarhunderts, wofern unsere leicht entschuldbare Unkenntnis nichts Älteres vergessen ließ, hat endlich Spanien selbst durch einen katholischen Geistlichen, Phil. Scio de S. Miguel, ein Bibelwerk erhalten, welches gleich nach großem Maßstabe angelegt war, lateinischer und spanischer Text nebst Kommentar, Madrid 1794, in 19 Teilen. Die hier gegebene Übersetzung ist nun seit 1828 von der Londoner Bibelgesellschaft wider gedruckt worden, und dient nun, wie die Martinische in Italien, der protestantischen Propaganda. Es muſs bei dieser Gelegenheit an das bekannte, soviel ich weiß auch ins Deutsche übersetzte Werk des tätigen Agenten der brittischen Bibelgesellschaft J. Borrow (bible in Spain) erinnert werden, welches durch seinen anziehenden Inhalt wie wenige geeignet ist, die hohe Bedeutung der Bibelübersetzungen und ihrer Schicksale für nationale Kulturgeschichte in ein helles Licht zu setzen und den Beweis dafür zu

liefern, wie eng und ungenügend der Kreis der geschichtlich-litterarischen Tatsachen ist, auf welchen sich unsere herkömmlichen sog. „Einleitungen" zu beschränken pflegen.

Auch für Spanien hat der brittische Eifer bereits einen Anfang mit den Volksdialekten gemacht. Wenigstens liegt mir ein N. T. in katalonischer Mundart vor, welches 1832 in London gedruckt ist; ob schon mehreres dieser Art zu Tage gefördert ist, weiß ich nicht. Von Bibeldrucken in biscayischer Mundart rede ich nicht, da diese bekanntlich keine romanische, sondern eine baskische ist, wie schon der Name bezeugt.

Sehr wenig ist von portugiesischen Übersetzungen zu sagen. Die Geschichte derselben beginnt, soviel mir bekannt, erst im 18. Jarhundert mit dem N. Test. eines ehemaligen katholischen Geistlichen Jo. Ferreira d'Almeida, welcher später in Batavia lebte und, wie es scheint, dort seine Arbeit auch auf das A. Test. ausgedehnt hat. Das N. Test. erschien zu Amsterdam 1712, Pentateuch und historische Bücher 1719 und später zu Tranquebar, wo sich die dänischen Missionen der Sache annahmen, die sie später auch fortsetzten. Auch die sonst als Bibelübersetzer in ostindischen Sprachen genannten Deutschen, Barth. Ziegenbalg, Joh. Ernst Grundler und Benj. Schulze beteiligten sich bei der Arbeit, welche somit wesentlich für die portugiesische Diaspora in jenen entfernten Ländern, nicht zunächst für deren europäische Heimath, bestimmt war. In letzterer erschien meines Wissens erst 1784 zu Lissabon eine Bibel von Anton Pereira de Figueiredo, deren sich, warscheinlich ebenfalls aus Mangel einheimischer Pflege, die Londoner Bibelgesellschaft angenommen hat. Die Zeit muss lehren, ob diese ausländischen Bemühungen ein fülbares Ergebnis erzielen und ob sich dem Boden südeuropäischer Gesittung so rasch, als man es wünscht und weissagt, die immerhin ziemlich exotische Pflanze akklimatisiren werde.

Wir schließen mit einigen kurzen Notizen über beschränktere Sprachgebiete romanischer Zunge. Vor allen ist hier Graubündten zu erwänen, in welches Land die Reformation schon frühe eindrang und mit ihr die Volksbibel. Von 1560 herab bis auf unsere Tage sind Bibeldrucke in den Mundarten des oberen und unteren Engadin häufig gewesen, namentlich zu Chur, und es knüpfen sich an das Werk die Namen vieler rhätischen Prediger, Jak. Biffrun im 16. Jarh., Joh. Gritti im 17., Jak. Ant. Vulpio und Jak. Dorta a Vulpera im 18. Die älteren Exx. sind selten geworden auf dem Büchermarkt, und erzielen hohe Preise. Bekanntlich hat sich gerade an den Dialekt dieses winterlichen Winkels der Erde der Name romanisch im engsten Sinne angeheftet. Hier handelt es sich indessen immer noch um ein von seinen Nachbarn ringsum getrenntes Volkstum, und seine Sprache, wenn auch von geringerer Verbreitung, darf als ein besonderer Zweig der Familie gelten. Anders verhält es sich mit den zalreichen provinziellen Dialekten, welche, z. B. in Frankreich, neben der Schriftsprache im Munde des niederen Volkes sich erhalten haben und oft allein am häuslichen Heerde verstanden werden. Auch auf sie ist bereits von Freunden der biblischen Volkserziehung mehrfach Rücksicht genommen worden und dürfte vielleicht künftig noch mehr werden, da diese patois zum teil sehr zäher Natur sind und der höhere Volksunterricht sie nicht so leicht verdrängen wird. So liegen mir z. B. die Psalmen und andere liturgische Stücke nach der Ordnung des Breviers in provençalischer Sprache (Aix 1702) vor, ferner ein Evangelium Johannis im Dialekt von Toulouse (1820), das Buch Ruth in der Mundart der Auvergne (1831) u. s. w. Wie unendlich weit das Feld für solche Arbeit in philologischer Hinsicht sein könnte, wie wenig aber zugleich die Grenzen des Zweckmäßigen und die Regeln der Methode bereits fest bestimmt sind, können zwei in diesem Jarhundert erschienene Werke zeigen, Stalders Landessprachen der Schweiz, 1819, und Coquebert de Montbret, Mélanges sur les patois de France, 1831, worin die Parabel vom verlorenen Son in allen örtlichen Mundarten, und zwar, nach richtigem Gefüle, nicht in allzu sklavischer Buchstäblichkeit abgedruckt ist. Im ersteren Werke kommen 15 französische Übersetzungen derselben und 8 italienische vor; im letzteren außer 68 auf französischem Boden erwachsenen, 4 aus Belgien, 10 aus der westlichen Schweiz, und 2 rhätische. Sie haben natürlich für den Philologen allein Interesse, da sie bloß zum Zwecke der Sammlung und Zusammenstellung von Kennern angefertigt sind. **Ed. Reuß.**

Romanus, Papst im Jare 897. Nach der Ermordung Stephanus VII. wurde im Herbst 897 der Kardinalpriester S. Petri ad vincula, mit Namen Romanus, auf den Stul des Apostelfürsten erhoben. Aus seinem kurzen, nur 4 Monate wärenden Pontifikate ist zu erwänen, daſs er die Besitzungen der Kirchen von Elna und Gerona in Spanien auf Bitten ihrer Bischöfe bestätigte.

Quellen und Litteratur: Jaffé, Regesta Pontif. Rom. p. 303 sq.; Gams, Die Kirchengeschichte von Spanien, 2. Bd., 2. Abth., Regensb. 1874, S. 358; Gregorovius, Geschichte der Stadt Rom im Mittelalter, 3. Bd., 3. Aufl., Stuttg. 1876, S. 230; Hefele, Konziliengeschichte, 4. Bd., 2. Aufl., Freib. i. Br. 1879.

R. Zöpffel.

Romuald, s. Camaldulenser, Bd. III, S. 106.

Ronsdorfer Sekte. Dieselbe ging hervor aus der von Elias Eller in Verbindung mit dem reformirten Prediger Schleiermacher zu Elberfeld im Jare 1726 gegründeten apokalyptisch-chiliastischen philadelphischen Gesellschaft. Elias Eller war im Anfange des vorigen Jarhunderts geboren und der jüngere Son eines unbemittelten Landmannes in der kleinen Bauerschaft Ronsdorf im Herzogtume Berg, wo sich nicht nur der Pietismus, sondern mit demselben auch chiliastische und philadelphische Ansichten allmählich verbreitet hatten. Schon als Knabe zeichnete er sich unter seinen Mitschülern durch leichte Fassungsgabe, ein gutes Gedächtnis und einen ungewönlichen Grad von Ehrgeiz und Eigendünkel aus. Da nach dem Herkommen des Landes der väterliche Hof seinem älteren Bruder zufiel, so zeigte er von Anfang an wenig Lust zu den ländlichen Arbeiten und suchte sich, sobald er die Schule verlassen hatte, durch Beschäftigung in den Fabriken der benachbarten Stadt Elberfeld seinen Lebensunterhalt zu verdienen. Gewandt, umsichtig und geschickt zu allen Arbeiten, die ihm übertragen wurden, wuſste er es bald dahin zu bringen, daſs ihn eine reiche Witwe Namens Bolckhaus als Fabrikmeister in ihre Dienste nahm. In dieser Stellung, die ihm unter seinen Mitarbeitern einen großen Einfluſs verschaffte, machte der junge Eller die Bekanntschaft einiger separatistischen Schwärmer und Pietisten, deren es damals in Elberfeld eine nicht unbedeutende Menge gab; durch diese lernte er zuerst die unter ihnen verbreiteten philadelphischen Ansichten kennen und begann, um sich bei ihnen geltend zu machen, nicht nur die Bibel, sondern auch alle ihm zugängliche Schriften älterer und neuerer Schwärmer und Separatisten fleißig zu lesen. Da dies von ihm mit Nachdenken geschah, so bildete sich in seinem lebhaften Geiste allmählich ein eigenes apokalyptisch-chiliastisches System aus, welches er mit den schon bekannten philadelphischen Ansichten verband und als eine neue christliche Lehre seinen Zuhörern in ihren häufigen Zusammenkünften mitteilte. Die lebhafte Teilnahme, welche er namentlich bei vielen Fabrikarbeitern fand, erregte auch die Aufmerksamkeit der Witwe Bolckhaus; sie benutzte oft die sich ihr im Geschäftsverkehr darbietende Gelegenheit, sich mit ihm über seine neue Lehre zu unterhalten, und indem er zu ihr mit allem Feuer des Enthusiasmus von der himmlischen Liebe und dem Seelenbräutigam in bildlichen Ausdrücken sprach, erwachte in ihr unvermerkt die irdische Liebe, welche durch seine feurigen Schilderungen bald so stark wurde, daſs sie, obgleich schon 45 Jare alt, kein Bedenken trug, ihren 25järigen schönen und kräftigen Fabrikmeister zu heiraten und dadurch zu einem reichen und angesehenen Fabrikbesitzer und Kaufmann zu machen.

Elias Eller trat jetzt mit dem Pastor Schleiermacher, der sich den philadelphischen Ansichten zuneigte, in Verbindung und veranstaltete unter dessen Beistande in seinem Hause häufige Zusammenkünfte der Gläubigen, denen er seine neue Lehre, so weit er es seinen Absichten für angemessen hielt, vortrug, wärend er sie mit Thee, Wein und Speisen reichlich bewirtete. Je höher sein Ansehen als neuerstandener Prophet stieg, desto zalreicher strömten ihm die Anhänger zu. Sie nannten sich selbst die Erweckten und Auserwälten, und wenn sie des Abends ihre Versammlungen hielten, begrüßten sie sich jedesmal nach dem Beispiele Ellers als Brüder und Schwestern mit dem Liebeskusse, den sie beim Abschiede wider-

holten. Unter ihnen erschien zuweilen ein junges, durch körperliche Schönheit ausgezeichnetes Mädchen, Anna van Buchel, die Tochter eines Bäckers in Elberfeld. Eller trat ihr näher, belehrte sie, wie sie pausen und harren müsse, um Entzückungen und himmlische Erscheinungen zu bekommen, erklärte ihr die Offenbarung Johannis, sprach mit ihr vom tausendjärigen Reiche und von den hohen göttlichen Gaben, deren sie gewürdigt, und zu welchen sie vom Herrn berufen sei.

Seit dieser Zeit besuchte Anna van Buchel die Versammlungen der Erweckten regelmäßig; eines Abends nach einem längeren Vortrag des Pastor Schleiermacher begann plötzlich das Gesicht des jungen Mädchens von Purpurröte zu glühen, ihre Glieder gerieten in zitternde Bewegung, und sie sprach in diesem Zustande wie eine Begeisterte von der Nähe der ersten Auferstehung, vom tausendjärigen Reiche, das mit dem Jare 1730 seinen Anfang nehmen würde, von dem herrlichen Leben in demselben, und außerdem von so unerhörten seltsamen Dingen, dass die Anwesenden auf ihre Kniee niedersanken, beteten und staunend über diese wunderbare Erscheinung den Namen Gottes, der sie solcher Gnade gewürdigt habe, aus vollem Herzen priesen. Unterdessen hatte sich Anna van Buchel von ihrer Aufregung wider erholt, sie erzälte nun der Gesellschaft ihre seit einiger Zeit bei Tag und bei Nacht gehabten Gesichte und Träume und berichtete, wie der Herr selbst ihr erschienen sei und mit ihr geredet habe. Anna van Buchel galt von nun an für eine warhafte Prophetin. Auch später noch widerholten sich bei ihr, wie sie angab, die himmlischen Erscheinungen und Gesichte; die Sekte gewann dadurch immer zalreichere Anhänger. Die Frau Ellers, der über das Treiben ihres Mannes die Augen aufgegangen waren, starb bald darauf. Kurze Zeit nach ihrem Begräbnis heiratete Eller die Anna van Buchel, mit welcher er schon längst in einem unsittlichen Verhältnisse gelebt hatte, um, wie er vorgab, ihre Unschuld zu bewaren. Wärend er seit dem Jare 1726 als Stifter einer neuen Religionssekte sein Wesen mehr im Stillen getrieben hatte, beschloss er jetzt, ermutigt durch das Ansehen, welches Anna als Prophetin besaß, offener mit seiner Lehre hervorzutreten. Demgemäß behauptete er, übereinstimmend mit den Prophezeiungen des Professors Horch in Marburg, dass nach Offenbarung Johannis Kap. 3, Vs. 1 u. 7 die sardische Kirche im J. 1729 aufhören und 1730 die glückselige Zeit der philadelphischen Kirche beginnen werde. Nun mehrten sich auch die Erscheinungen und Traumgesichte seiner Frau, und was sie als göttliche Offenbarung verkündigte, wurde in eine Schrift eingetragen, die später unter dem Namen der Hirtentasche den eingeweihten und vertrauten Anhängern als ein Geheimnis mitgeteilt ward. Zunächst gab sie an: Der Herr habe ihr geoffenbart, sie und ihr Ehemann wären aus dem Stamme Juda und dem Geschlechte Davids entsprossen; sie beide sollten die Gründer des neuen Reiches Jerusalem sein; Könige und Fürsten sollten von ihnen herkommen; sie wären die zwei Zeugen, welche die Macht hätten, den Himmel zu verschließen, dass es nicht regne, Off. Joh. 11; sie sei das Weib mit der Sonne bekleidet, Kap. 12, eine Hütte Gottes bei den Menschen Kap. 21, 3, und die Braut des Lammes, nach dem Hohenliede Salomonis, vgl. Ps. 48, 10; der Herr rede mit ihr in einer solchen klaren und deutlichen Stimme, wie vor Zeiten Jehova mit Moses von Angesicht zu Angesicht; sie selbst sei das Gegenbild Mosis, Eller aber Aaron oder der Mund Mosis, nach Ex. 4, 16. Auch ihrem Manne wäre der Herr selber erschienen und hätte die Vorhaut seines Fleisches beschnitten, und die Schmerzen dieser Beschneidung müsste er so lange erdulden, bis der neue Bund seine Kraft hätte.

Nachdem Eller sich überzeugt hatte, dass diese angeblichen Offenbarungen von seinen Anhängern mit ehrfurchtsvollem Staunen und gläubigem Vertrauen aufgenommen wurden, schritt er seinem Ziele näher und verkündigte ihnen, der Herr sei seiner Frau erschienen und habe ihr die frohe Botschaft kund getan, dass sie die Zionsmutter sei, welche den Heiland der Welt, der zum zweiten Male der sündigen Menschheit erscheinen werde, gebären solle; derselbe würde die Heiden mit der eisernen Ruthe weiden und der König des tausendjärigen Reiches wer-

den; nach den 70 Wochen des Propheten Daniel würde die Zeit ihren Anfang nehmen, und der Satan sollte 1000 Jare gebunden sein.

Durch diese und änliche Erscheinungen war das Ansehen der Frau Ellers schon außerordentlich gestiegen, als zur Freude aller Gläubigen sich zeigte, dass sie sich in gesegneten Umständen befand. Von allen Seiten wurden ihr nun kostbare Geschenke dargebracht, und alle Glieder der erweckten Gemeinde beeiferten sich, ihre Gunst zu gewinnen; denn sie lebten der freudigen Hoffnung, dass die Mutter Zions den Heiland der Welt zum zweitenmale gebären würde. Allein statt eines Sones, den man erwartete, genaß sie einer Tochter. Doch Eller wusste sich zu helfen. Er tröstete die Versammelten mit einigen Sprüchen der Bibel und verkündigte ihnen feierlichst, der Herr habe ihm geoffenbart, dass das neue Reich seinen Anfang noch nicht habe nehmen können, weil das Zutrauen zu Eller und der Zionsmutter unter ihnen noch schwankend sei; deshalb möchten sie sich nur in gläubiger Hoffnung erhalten, damit die Schrift erfüllet würde. Als ihn dann im Jare 1733 die Zionsmutter, aufs neue schwanger, mit einem Sone erfreute, sagte er triumphirend: „Die Zeit der Erfüllung ist erschienen, dass das Weib mit der Sonne bekleidet einen Son gebären wird, der alle Heiden mit der eisernen Ruthe weiden soll", von dem ferner Psalm 68, 28 geweissagt ist: „Da herrschte unter ihnen der kleine Benjamin". Der Knabe erhielt in der Taufe den Namen Benjamin, und alle Gläubige verehrten ihn schon in der Wiege als den künftigen großen Propheten und den Heiland der Welt. Und um seine Anhänger in diesem Glauben zu bestärken, versicherte Eller, er sei nicht natürlicher Vater seiner Kinder, sie wären unmittelbar von Gott gezeugt und daher one Sünde geboren; Benjamin sei der Son Gottes, wie in der Bibel geschrieben stehe: „Er wird widerkommen in einer Wolke", und Hebräer 9, 28: „Zum andernmal aber wird er widerkommen one Sünde denen, die auf ihn warten, zur Seligkeit".

Da sich die Zal der Gläubigen allmählich so sehr vermehrt hatte, konnte Eller daran denken, aus der Gemeinde eine Kirche nach seinem Sinne zu bilden. Er verteilte demnach seine sämtlichen Anhänger in drei Klassen. Zur ersten Klasse gehörten die im Vorhofe, welche sich zwar zu ihm bekannten, aber noch nicht von allen Lehren und Geheimnissen unterrichtet waren; zur zweiten rechnete er die an der Schwelle, welche als Eingeweihte in der Gemeinde Standespersonen genannt wurden; und endlich zur dritten die Vertrautesten unter den Eingeweihten, die sich schon in dem Tempel befanden und Geschenke genannt wurden.

Die vornehmsten Glaubenslehren dieser neuen Kirche durften nur den Eingeweihten mitgeteilt werden, und diese mussten vorher schwören, dass sie dieselben als unverletzliche Geheimnisse bewaren wollten. Sie lassen sich, wenn man die betreffenden Äußerungen darüber, sowie sie sich an verschiedenen Stellen der Hirtentasche zerstreut finden, zusammenstellt, auf folgende 8 Hauptpunkte zurückfüren: 1) Gottes Wesen liegt zwar in jeder Kreatur; aber in Eller allein wont die Fülle der Gottheit. 2) Die Bibel ist zwar Gottes Wort; da aber Gott der Herr sich Ellers Frau offenbart und ihr gesagt hat, dass eine neue Zeit anfangen solle: so ist auch eine neue Offenbarung nötig, und diese ist die Hirtentasche. 3) Nicht nur die alten Heiligen werden nochmals auf der Erde erscheinen, sondern auch der Heiland wird noch einmal geboren werden. 4) Eller ist das Gegenbild Abrahams, aber größer als dieser. In Abraham ist die Person des Vaters, in Isaak die Person des Sones und in Sarah die Person des heil. Geistes gewesen. In Eller dagegen wont die Fülle der Gottheit. Der Herr hat ihn auch zum Segen bestellt, sodass jetzt kein Segen und keine Glückseligkeit zu hoffen ist, als allein durch ihn, dem der Herr seinen Ratschluss geoffenbart hat; daher Alle, die es nicht mit ihm halten oder ihm entgegen sind, nichts Anderes als den Fluch des Herrn zu erwarten haben. 5) Eller, von Gott selbst beschnitten, muss um der Sünde des Standes willen Krankheit und Schmerzen ertragen, nach Jesaias Kap. 53. 6) Moses und Elias sind nicht bloß Vorbilder von Christus, sondern auch von Eller gewesen. 7) Ebenso sind auch David und Salomo Vorbilder von Eller. 8) Ellers Kinder sind unmitelbar von Gott erzeugt worden.

Die diesen Glaubensartikeln entsprechende Sittenlehre musste um so mehr von den Grundsätzen des Christentums abweichen, da sie, obgleich sie manches von denselben aufnahm, nicht Tugend und Herzensreinheit, sondern grobe, sinnliche Genussſucht zur Grundlage hatte.

Nachdem Eller die neue Sekte gestiftet hatte, schickte er Apostel seiner Lehre durch Deutschland, nach der Schweiz und den nordischen Ländern aus, und überall, wohin sie kamen, predigten sie den erweckten Gläubigen das neue Heil, welches der Welt durch Eller zu teil werden sollte. Indessen traten ihm in der Heimat verdrießliche Hindernisse in den Weg. Der kleine Benjamin starb zum Kummer der Eltern und zum Schrecken der gläubigen Gemeinde, als er kaum das erste Jar seines Lebens zurückgelegt hatte. Bei vielen Anhängern ward dadurch der Glaube an die Zionsmutter und den Zionsvater auf eine bedenkliche Weise erschüttert; und wenn es Eller auch gelang, die Wankelmütigen zu beruhigen, so vermochte er doch nicht zu verhindern, dass seine Umtriebe die Aufmerksamkeit des Konsistoriums und einiger angesehenen und vernünftigen Männer zu Elberfeld erregte. Seit dem Jare 1735 wurden Nachforschungen über seine Lehre angestellt und mehrere Personen, die sein Haus Abends besuchten, verhört. Da jedoch die Untersuchungen nur geringe Anhaltspunkte ergaben, so wagte man nicht weiter gegen ihn einzuschreiten. Gleichwol fülte er sich unsicher. Er ließ sich daher in Ronsdorf ein geräumiges Haus bauen, nannte Elberfeld ein zweites Sodom und Gomorrha und erklärte, der Herr habe der Zionsmutter geoffenbart, sie solle nach Ronsdorf ziehen und daselbst eine Stadt, das neue Jerusalem, bauen, wo er sein Volk segnen, schützen und erhalten wolle, wärend er über Elberfeld ein schreckliches Gericht verhängen und es mit Feuer und Schwert vertilgen werde.

Es war im Jare 1737, als Eller mit seiner Familie nach Ronsdorf übersiedelte. Viele seiner Anhänger folgten ihm sogleich und bauten sich daselbst mit solchem Eifer an, dass in Kurzem 50 neue, schöne Häuser den kleinen Ort zierten. Fast alle Wonungen waren auf die Art gebaut, dass ihre Vorderseite gegen Morgen nach Zion, d. h. dem Hause Ellers, gerichtet war. Denn dieses Haus sollte die Stiftshütte, die Frau Eller aber die Bundeslade Urim und Tummim darstellen.

Das nächste Bedürfnis für die neue separatistische Gemeinde war eine Kirche und ein eigener Prediger. Die Kollekten in verschiedenen Gegenden Deutschlands, sowie in Holland, England und Schweiz brachten so bedeutende Summen zusammen, dass nicht nur eine neue Kirche in Ronsdorf gebaut werden konnte, sondern dass man auch auf Ellers Vorschlag den Prediger Schleiermacher aus Elberfeld nach Ronsdorf berief. Am 24. Dezember 1741 hielt derselbe seine Antrittspredigt in der neuen Kirche und gelobte das Beste der Gemeinde mit allem Eifer zu befördern. Beide gingen eine Zeit lang wirklich Hand in Hand, und als bald darauf von der Zionsmutter, statt des verheißenen zweiten Benjamin, eine Tochter geboren wurde, war es vorzüglich Schleiermacher, welcher die von Zweifeln beunruhigten Gemüter der Gläubigen so lange aufrecht erhielt, bis Eller der Verlegenheit dadurch ein Ende machte, dass er die vornehmsten Glieder der Gemeinde zu sich berief und ihnen ankündigte, der Herr habe der Zionsmutter geoffenbart, dass ihre Tochter dazu berufen sei, *männliche Taten zu verrichten*; und kaum war das Mädchen zwei Jare alt, so wurde ihm von den betörten Menschen göttliche Ehre erwiesen.

Das kleine Ronsdorf hatte sich in wenigen Jaren so sehr vergrößert, dass es Eller nicht schwer wurde, demselben durch seinen Einfluss bei den Regierungsbehörden die Stadtgerechtigkeit auszuwirken und Obrigkeit und Stadtgericht nach der damals bestehenden Verfassung des Herzogtums anzuordnen. Bürgermeister und Richter wurden aus der Bürgerschaft gewält, und Eller nahm one Widerrede die ersten Stellen für sich in Anspruch. Nur der Gerichtsschreiber musste ein vom State bestätigter Rechtsgelehrter sein; aber auch dieser war eine Kreatur Ellers, one dessen Willen daher weder im Magistrate noch beim Gerichte etwas beschlossen wurde. So geschah nur das, was er wollte, und er durfte sich für den unumschränkten Gebieter in dem neuen Jerusalem halten. Keine Verlo-

bung oder Verheiratung durfte in Ronsdorf one seine Bewilligung geschehen. Wurde ein Kind geboren, so musste die Geburt ihm angezeigt werden; er bestimmte die Taufpaten, gab dem Kinde irgend einen biblischen Namen und ordnete die Taufhandlung an, welche in der Regel mit einem wilden Gastgelage beschlossen wurde. Auf dieselbe leichtsinnige und ausschweifende Weise ward das heil. Abendmal, die Aufnahme in die Gemeinde der Auserwälten, die Einweihung in die Klasse der Standespersonen sowie der Geburtstag Ellers oder eines Mitgliedes seiner Familie gefeiert. Eller erklärte offen, dass er solche Genüsse des Lebens für ein Vorrecht der Freiheit des Evangeliums in dem neuen Zion halte, die ebensowenig sündlich seien, als es Abrahams Verbindung mit der Hagar, die Tat Davids mit der Bathseba und Salomons Vielweiberei im Alten Testamente wäre.

Als im Jare 1744 die Zionsmutter, nachdem sie noch eine Tochter geboren hatte, plötzlich starb und ihr Tod in ein undurchdringliches Dunkel gehüllt blieb, Eller aber, um die bestürzten Glieder seiner Gemeinde zu beruhigen, mit der Versicherung hervortrat, dass Alles, was er früher von seiner Frau gesagt habe, von jetzt an auf ihn selbst übertragen, dass er Prophet, Hoherpriester und König sei, ja dass, wie es in der Hirtentasche geschrieben stehe, nicht allein Christus, sondern auch die ganze Fülle der Gottheit in ihm wone, da begann Schleiermacher Zweifel gegen dessen Aufrichtigkeit und Unfehlbarkeit zu hegen, und indem er nach dem Ausspruche Christi: „an ihren Früchten sollt ihr sie erkennen“, das sündhafte Leben erwog, zu dem derselbe durch sein Beispiel und seine Lehre die Gemeindeglieder verleitete, erkannte er endlich seine Bosheit und Heuchelei. Nun bat er Gott mit reuigem Herzen um Vergebung dessen, was er in seiner Verblendung sich hatte zu Schulden kommen lassen, und um wenigstens noch so viele Seelen als möglich zu retten, bekannte er öffentlich seinen Irrtum, schalt Eller einen Betrüger und Verfürer des Volkes und bestrebte sich mit allem Ernst, durch seine Predigten die Irregeleiteten zu belehren und die Verfürten auf den Weg der Besserung zurückzufüren.

Sobald Eller bemerkte, dass sich Schleiermacher von ihm abgewandt hatte und mit jedem Tage einen größeren Anhang in der Gemeinde fand, verbot er das Anhören seiner Predigten, und als die meisten sein Verbot unbeachtet ließen, brachte er es mit Hilfe der von ihm gänzlich abhängigen Gemeindeglieder dahin, dass einer seiner feurigsten Anhänger, der Prediger Wülfsing von Solingen, zum zweiten Prediger der Gemeinde gewält wurde, um durch denselben Schleiermachers Einfluss zu schwächen oder ganz unschädlich zu machen. Ungeachtet seines blinden Eiferns für Eller erhielt Wülfsing ein gutes Vernehmen mit Schleiermacher eine Zeit lang aufrecht; doch konnte dasselbe auf die Dauer nicht bestehen. Schleiermacher sah sich im Juni 1749 genötigt, Ronsdorf zu verlassen. Die Ronsdorfer wälten statt seiner auf Ellers Betrieb den Prediger Rudenhaus von Ratingen, der seit 1738 ein eifriger Vorsteher und Beförderer ihrer Sekte war und von dem ein Zeitgenosse sagt: „Dieser Rudenhaus ist, in Ansehung des blinden Gehorsams, dem Eller fast ebenso gelungen, gleichwie Wülfsing. Überhaupt aber liebt er, nach den Grundsätzen der Ronsdorfer, mehr den Bachum, als die Minervam“.

Eller starb am 16. Mai 1750. Damit verlor die von ihm gestiftete Sekte ihren Halt. Zwar erklärte der Prediger Wülfsing auf der Kanzel: „Elias sei gen Himmel gefaren und habe seinen Mantel fallen lassen“ und bezeigte große Lust, das Treiben seines Meisters und Vorbildes mit Johannes Bolckhaus, dem Sone von dessen erster Frau, fortzusetzen. Allein auch ihm fristete das Schicksal nur noch eine kurze Zeit das Leben, und der größte Teil der Ronsdorfer machte, da die Stadt zum Glück vernünftige und rechtschaffene Prediger erhielt, der schwärmerischen und unsittlichen Lehre der Ellerschen Sekte ein Ende, indem er zu dem reinen evangelischen Glauben seiner Väter zurückkehrte.

Quellen dieses Artikels sind: Gräuel der Verwüstung an heiliger Stätte, oder die Geheimnisse der Bosheit der Ronsdorfer Sekte (von Joh. Werner Knevel), Frankfurt und Leipzig 1750, 4°; Ronsdorffischer Katechismus von Petrus

Wülfing, Consistorialrat und Prediger der evangelisch-reformirten Gemeine der Stadt Ronsdorff, Düsseldorf 1756, 8°; Johann Volckhaus, Ronsdorfs Gerechte Sache, Düsseldorf 1757, 8°; Das jubelirende Ronsdorff, abgefaßt von Petrus Wülfing und herausgegeben von Joh. Volckhaus, Mühlheim a. Rh. 1761, 8°; Ronsdorffs silberne Trompete oder Kirchenbuch, abgefasst von Petrus Wülfing, Consistorialrath und Prediger der reformirten Gemeine in der Stadt Ronsdorff, Mühlheim a. Rh. 1761, 8°, angehängt: Ronsdorffs Kirchen-Formularen; Theodor oder die Schwärmer von (Heinrich) Jung-Stilling; Versuch einer Geschichte der religiösen Schwärmerei im ehemaligen Herzogtum Berg von J. Ad. Engels, Schwelm 1826, 8°. **G. H. Klippel†.**

Roos, M. Magnus Friedrich, der Son eines geistlichen Verwalters und Güterpflegers für das Kloster Alpirsbach, ist zu Sulz am Neckar den 6. Sept. 1727 geboren. Nachdem er den üblichen Lehrgang durch die württembergischen Anstalten beendigt hatte, trat er 1744 in das Tübinger Stift ein, wo u. a. Canz und der Kanzler Pfaff seine Lehrer waren. Für die pietistischen Einflüsse, welche sich hier geltend machten, erwies sich Roos zugänglich. Im Jare 1749 trat er als Vikar in den praktischen Kirchendienst; 1752 wurde er Repetent in Tübingen, 1755 Stadtvikar in Stuttgart, 1757 Diakonus in Göppingen. Nach zehnjäriger Wirksamkeit an letztgenannter Stelle wurde ihm die Pfarrei Lustnau und damit verbunden das Dekanat der Diözese Bebenhausen verliehen (1767). Die Nähe Tübingens gab ihm Gelegenheit zu häufigem Umgange mit den Studenten, welchen er Vorträge aus dem Gebiete der biblischen Theologie hielt. Seinem Wunsche gemäß wurde Roos 1784 auf die Prälatur Anhausen bei Heidenheim berufen, eine Stellung, in welcher er, mit geringer Amtsarbeit belastet, reichlich Muße zu schriftstellerischer Tätigkeit und einem ausgebreiteten Briefwechsel fand, so u. a. mit Spangenberg, dem Bischof der Brüdergemeinde. Auch mit Sam. Urlsperger, dem Gründer der Basler Christentums-Gesellschaft, trat Roos von hier aus in Verbindung. Zum Mitgled des größeren Landesausschusses gewält, wirkte er in dieser Stellung von 1788—1797. Er starb am 19. März 1803.

Auf seine theologische und kirchliche Richtung hin angesehen, huldigt Roos einem gemäßigten Pietismus und gehört zugleich der Bengelschen Schule an, — er bekennt, aus den Schriften J. A. Bengels „das meiste gelernt" zu haben. So entschieden R. für das Recht christlicher Privatversammlungen zum Zweck der Erbauung eintritt, so unverrückt hält er an der evangelischen Kirche und ihrem Bekenntnisse fest — „als ehrliches Mitglied der evangelischen Kirche hoffe ich hinüber zu kommen", schreibt er vor seinem Ende, und in seiner kurzen Selbstbiographie: „eine innerliche Furcht hielt mich immer zurück, einem Menschen blindlings zu glauben und auf eine sektirische Weise anzuhangen und zu folgen". Vgl. seine Schrift: „Christliche Gedanken von der Verschiedenheit und Einigkeit der Kinder Gottes" (3. Auflage 1850). Roos' Bedeutung für seine Zeit und die württembergische Landeskirche wie für den weiteren Kreis der evangelischen Kirche überhaupt liegt, wie bei einer Anzal anderer ihm gleichgesinnter württembergischer Theologen (Bengel, Ötinger, Steinhofer, Burk, Ph. M. Hahn, J. C. Storr, G. C. und K. H. Rieger), nicht so sehr in wissenschaftlichen oder kirchenregimentlichen Verdiensten, als vielmehr in der Macht seiner christlichen Persönlichkeit. Seine Theologie ist eine Herzenstheologie: eine aufrichtige, tiefgegründete, nüchterne, aufs Praktische gerichtete Frömmigkeit zeichnet R. aus. Von Jugend auf aus innerster Überzeugung im evangelischen Glauben stehend, blieb er für Zweifel unempfänglich; er ist kindlich, einfältig in seinem Glauben. Mannigfache körperliche Leiden besonders in den letzten Jaren reiften sein inneres Leben aus. Ein Ehrfurcht gebietender Ernst und eine Zutrauen erweckende Liebe sind die Grundzüge seines Charakters, „mild und friedlich wie der Abendstern", so kennzeichnet ihn treffend J. T. Beck (in der Vorrede zu Roos' christl. Glaubenslehre, Stuttg. 1860, S. IV).

In der Reihe der württembergischen Schrifttheologen nimmt Roos unstreitig eine der ersten Stellen ein. Auf die Schrift richtet er zunächst sein Absehen, ihr

widmet er seine beste Kraft. Mit einem reichen Maße allgemeinen und insonderheit theologischen Wissens ausgestattet und den Fußstapfen Bengels folgend, sucht Roos mit der ihm eigenen Nüchternheit den nächsten Sinn der Schrift zu erforschen und daraus Förderung für das eigene innere Leben, wie für das der christlichen Gemeinde zu gewinnen. Die Aufgabe des Theologen ist ihm dabei keine andere als die, das in der Bibel Ausgebreitete zusammenzufassen, das Zerstreute zu sammeln und unmittelbar in Glauben und Leben umzusetzen. In einer Abhandlung über den rechten Schriftverstand (ursprünglich die Vorrede seiner Einleitung in die bibl. Gesch. des A. T.'s) hat R. seine Grundsätze hierüber dargelegt.

Bei seiner reichen litterarischen Tätigkeit hat Roos das Gebiet der theologischen Wissenschaft mit seiner Schrift: Fundamenta psychologiae sacrae (Tüb. 1769, deutsch Stuttg. 1857) gestreift. Seine Gabe und Bedeutung liegt auf dem Gebiete des Erbaulichen, wobei jedoch Roos stets zugleich der intellektuellen Seite des christlichen Wesens Aufgaben zu stellen weiß. Seine Auslegungen biblischer Bücher — der Weissagungen Daniels (2. Aufl. 1795), der zwei Briefe an die Thessalonicher (1786), des Briefes an die Galater (1784), der drei Briefe St. Johannis (1796) u. a., auch einzelne bibl. Bücher für die württemb. Summarien — sind Muster einer soliden, den Wortsinn der Schriftsteller reinlich herausschälenden Auslegung, welche es zugleich versteht, die unter den Blättern verborgene Lebensfrucht zu finden und darzubieten; es sind erbauliche Auslegungen im tiefsten Sinne des Wortes.

Zu den wertvolleren biblisch-theologischen Arbeiten mit erbaulichen Zwecken, welche Roos' Namen bis auf unsere Tage in dankbarem Andenken erhalten haben, gehört seine „Einleitung in die biblischen Geschichten“ (1. Aufl. 1774; eine neue von Steudel besorgte Ausgabe, Stuttgart 1876) und die „Christliche Glaubenslehre für diejenigen, welche sich zu gegenwärtiger Zeit nicht mit mancherlei und fremden Lehren umtreiben lassen wollen, nach der Schrift verfertigt“ (1786; 3. Aufl. mit einer Vorrede von J. T. Beck, Stuttg. 1860). Ein Teil der Einleitung, „Fußstapfen des Glaubens Abrahams und der Lebensbeschreibungen der Patriarchen und Propheten“, erschien schon 1770 (2. Aufl. Tüb. 1773—1775, aufgenommen in die oben genannte neue Ausgabe der Einleitung). „Kindliche Glaubenskraft — so urteilt ein Kenner der Schriften des Roos über die Einleitung — ist gleichsam die Seele des Buches oder der lebendige Athem, der das Ganze nicht nur, sondern auch die Teile durchdringt. Das, was die Bibel darbietet, ist mit gewissenhafter Treue und Genauigkeit, mit nüchterner Richtigkeit und mit tiefem Blick aufgefaßt und dadurch ein großer Reichtum echt evangelischer Glaubensgedanken gewonnen. Das so Gefundene ist auf lieblich umsichtige Weise entwickelt und verarbeitet mit sorgfältiger Benützung aller derjenigen Hilfsmittel, welche eine für die damalige Zeit nicht geringe Gelehrsamkeit an die Hand gab. Dazu kam noch bei dem Verfasser ein der waren Glaubenseinfalt eigentümlicher Takt, aus der unerschöpflichen Fundgrube der heil. Schrift auch solche Schätze hervorzubringen, die nur dem geübteren Auge des vieljärigen Kenners sich entdecken und durch ein vertrauteres Eingehen in den ganzen Schriftorganismus im großen und kleinen sich aufschließen. Der Vortrag ist fließend und angenehm. Das Ganze läuft dahin wie ein sanfter, spiegelheller, wasserreicher und Fruchtbarkeit ringsum verbreitender Bach, aus einer klaren und lauteren Quelle entsprungen, unterwegs aber noch manches gute Wasser in sich aufnehmend“ (s. Vorrede zu der Einl. von 1876, S. V). — Die zweite der genannten Schriften, die Glaubenslehre, ist eine populäre Dogmatik, aufgebaut auf dem Grunde des göttlichen Wortes. Roos will die Herzen auch der ungelehrten Christen gegenüber den Bewegungen und Neuerungen des christlichen Glaubens gründen und festigen, daſs sie sich nicht mit mancherlei und fremden Lehren umtreiben lassen. Zugleich aber zeigt Roos die Lehre der heil. Schrift als den geöffneten Weg von Gott und zu Gott, welchen zu gehen der Mensch sich bereiten lassen muſs. Dadurch gewinnt die Darstellung das Gepräge eines tiefen heiligen Ernstes, der sich an das Gewissen und den Willen des Christen wendet. — Hieher gehören noch

die „gewissen, warscheinlichen und falschen Gedanken von dem Zustande gerechter Seelen nach dem Tode" (1791) und die „zwo Abhandlungen von der Rechtfertigung und Heiligung" (1797) — beide Schriften als Anhang der neuen Ausgabe der Glaubenslehre beigegeben.

Rein erbaulicher Art sind: das bis auf den heutigen Tag in vielen evangelischen Häusern gebrauchte „Christliche Hausbuch", welches für den Morgen und Abend eines jeden Tages zu den von Hiller in seinem „Schatzkästlein" gegebenen Bibelsprüchen und Liedern eine kurze Betrachtung bietet, das „Beicht- und Kommunionbuch, besonders für Neukonfirmirte" (4. Aufl. 1805), die „Kreuzschule" (1799, 6. Aufl. 1864); „Soldatengespräche zur Pflanzung der Gottseligkeit unter den Soldaten eingerichtet (2. Aufl. 1777); „Etwas für Seefahrer, Gespräche über das Unentbehrlichste einer vergnügten und glücklichen Seereise" (1787) u. a. In allen diesen Schriften wart Roos seine Eigenart: aller Schmuck und Reiz rednerischer Formen, geistreicher Gedanken ist vermieden, sachlich, nüchtern, zuweilen ans Trockne grenzend ist seine Rede, aber immer das Gewissen treffend. Es ist nicht nur die „Milch des Evangeliums", welche bei Roos zu finden ist, öfters „starke Speise", weshalb seine erbaulichen Schriften eine gewisse Reife christlichen Wesens voraussetzen.

In einer nicht geringen Anzal seiner Schriften behandelt Roos endgeschichtliche Fragen. Wie alle die Männer, in deren Reihe er sich gestellt hat, betrachtet Roos mit Vorliebe seine Gegenwart und die bald zu erwartende Zukunft des Herrn im Lichte des göttlichen Wortes. Die Offenbarung St. Johannis gewärt ihm die gewünschten speziellen Aufschlüsse über Welt, Kirche und Zeit. Wenn auch Roos dabei im wesentlichen an Bengel sich anschließt, so wart er sich doch seine Selbständigkeit und Nüchternheit; mit den von Bengel angenommenen Terminen erklärt er sich nicht einverstanden und vor den mühseligen Deuteleien der apokalyptischen Geheimnisse warnt er, damit man sich nicht dadurch den Blick einnehmen und blenden lasse für die Zeit der faktischen Erfüllung derselben. Dem Christen soll die Betrachtung und Erwartung der Endzeit zu ernster Heiligung gereichen. Die hieher gehörigen Schriften sind: Die „Betrachtungen der gegenwärtigen Zeit und die Nothwendigkeit und Beschaffenheit der Bekehrung und christlichen Frömmigkeit" (1779), die „Anweisung für Christen, wie sie sich in die gegenwärtige Zeit schicken sollen" (1790), die „Prüfung der gegenwärtigen Zeit nach der Offenbarung Johannis" (1786), die „Beleuchtung der gegenwärtigen großen Begebenheiten durch das prophetische Wort Gottes" (1793), die „erbaulichen Gespräche über die Offenb. Johannis" (1788) und die „deutliche und zur Erbauung eingerichtete Erklärung der Offenbarung Johannis" (1789).

Über Roos vgl. die „zweite Zugabe" der Einleitung in der Ausgabe von 1876, S. 919—956; es enthält diese Zugabe: die Selbstbiographie des Roos, S. 919—928, den Bericht des Sones über den Heimgang seines Vaters, S. 928 bis 931 und Nachträge des Enkels S. 931—956 mit etlichen Auszügen aus Briefen des Roos. — Ein Verzeichnis seiner Schriften ebenda in der „dritten Zugabe" S. 956—958. — Das Leben des Roos findet sich beschrieben in Burks Christenbote, Jahrg. 1831, S. 1 ff. und 1832, S. 53 ff. **(Palmer†) H. Beck.**

Roscelin, auch Rozelin, Rucelin, ist ein in der christlichen Dogmengeschichte und in der Geschichte der Philosophie als Tritheist und Nominalist mehr genannter als genau bekannter Mann, da bei der Dürftigkeit der vorhandenen Nachrichten nicht nur das Nähere seiner persönlichen Verhältnisse für uns in Dunkel gehüllt bleibt, sondern auch selbst seine theologischen und philosophischen Ansichten, durch welche er einen Namen erlangt hat, etwas schwierig zu bestimmen sind. Seine Heimat war das nördliche Frankreich, warscheinlich das Bistum Soissons; dort und in Rheims erhielt er seine Bildung (ep. Rosc. ad Abael. herausg. v. Schmeller in d. Abhandl. d. philos.-philol. Classe d. b. Akad. d. W. V, 3 (1849) S. 195: Praefatarum ecclesiarum testimonio [Suessionensis et Remensis], sub quibus natus et educatus et edoctus sum). Er lehrte sodann in Tours und in Locmenach (bei Vannes) ibid.; daraus, dass er in der Bretagne lehrte, erklärt sich,

daß Aventin (Annales Boiorum VI, p. 383) ihn als Britannus bezeichnet. Wenn Bulăus in seiner historia univers. Paris. Tom. I, 443 aus einem alten fränkischen Geschichtswerke einen Johannes Sophista als Vertreter der ars sophistica vocalis (des Nominalismus) und den Roscelin als sectator desselben anfürt, so ist die Person dieses Johannes Sophista eine ungewisse, vielleicht ist unter ihr Joh. Scotus Erigena zu vermuten Hauréau, De la philosophie scolastique I, p. 174; Prantl, Gesch. d. Logik II, S. 77), sodaß dann das Wort sectator im weiteren Sinne zu nehmen wäre. Jedenfalls war Roscelin nicht der Urheber des Nominalismus, wenn auch Otto von Freising de gest. Fried. I, 47 sagt: qui (Rosc.) primus nostris temporibus in logica sententiam vocum instituit; dies ist eine ungenaue Angabe, wol darauf beruhend, daß Roscelins Name wegen der Streitigkeiten, in die er verwickelt wurde, vorzugsweise genannt wurde. Weder Anselm noch Abälard, noch ein anderer gleichzeitiger Schriftsteller reden so von Roscelin, wie wenn sie ihn als den eigentlichen Urheber des Nominalismus betrachten würden, setzen vielmehr diesen als vorhanden voraus, wie wenn Anselm in der Hauptschrift gegen Roscelin de fide trinitatis, auch de incarnatione betitelt, c. 2 den Roscelin als einen der nostri temporis dialectici immo dialecticae haeretici, c. 3 als einen der moderni dialectici nennt; onedies fällt ja nachweisbar der Ursprung des Nominalismus in eine frühere Zeit, vgl. Ritter, Gesch. d. Philos. VII, S. 195 f., S. 310; Cousin oeuvres inédits d'Abélard p. LXXVI sq.; Prantl II, S. 30 ff.

Zu der Zeit, da der Name des Roscelin zum erstenmale in der Geschichte auftaucht, kurz vor dem um seinetwillen gehaltenen Konzil zu Soissons 1092, war er Kanonikus zu Compiegne und sprach sich hier in einer häretisch erscheinenden Weise über die Trinität aus, welche die Aufmerksamkeit eines Schülers des Anselm, Johannes, später Abt in Telese und zuletzt Kardinalbischof zu Fuscoli, erregte, weswegen er das bei Baluzius Miscell. Bd. IV, S. 478 erhaltene Schreiben an Anselm, damals noch Abt zu Bec, richtete. Anselm antwortete seinem Berichterstatter in einem kurzen Briefe, eine genauere Widerlegung Roscelins, für welche ihm augenblicklich die Zeit fehle, in Aussicht stellend; vgl. Epist. Anselmi II, 35. Da Roscelin sich für seine Ansicht, sowol auf Lanfranc als auch auf Anselm berufen hatte, so sandte dieser unmittelbar vor der Synode zu Soissons ein zweites Schreiben an den Bischof Fulco von Beauvais, worin er seine vollständige Rechtgläubigkeit in der Trinitätslehre dartat; das Schreiben sollte Fulco nötigenfalls der Synode vorlegen, ep. II, 41. Die Synode forderte von Roscelin den Widerruf seiner Lehre; nicht nur die Mitglieder derselben verwarfen sie einstimmig, sondern, wie es scheint, hatte man auch das Volk wider Roscelin erregt; aus Furcht leistete dieser den verlangten Widerruf (Ans. de fid. trin. 1), der warscheinlich nur in einer Abschwörung des Tritheismus bestand. Geradezu zurückgenommen hat er denselben nie (ep. Rosc. p. 195: Qui ergo nunquam meum vel alienum errorem defendi, procul dubio constat, quia nunquam haereticus fui). Aber die Form des Widerrufs muss ihm ermöglicht haben, seine Lehre festzuhalten, one direkt gegen ihn zu verstoßen; es verlautete denn auch alsbald nach der Synode, er verteidige seine alte Meinung (Ivo ep. 7 Mign. CLXII, 17). Anselm deshalb von seinen Freunden aufgefordert, vollendete nun als Erzbischof die schon früher begonnene Schrift de fide trinitatis, die der Widerlegung Roscelins gewidmet ist (c. 1 vgl. ep. 51). Eine weitere Folge war, daß Roscelin sein Kanonikat verlor (Ivo l. c.: ex hac occasione rebus tuis nudavit quorundam violentorum capax avaritia). Infolge dessen scheint sich Roscelin nach England begeben zu haben, er mochte als Gegner Anselms günstige Aufnahme bei Wilhelm dem Roten erwarten; nicht ungeschickt spielte er den Streit auf ein anderes Gebiet, indem er die Anselmsche Lehre, daß die Menschwerdung auch für Gott der einzige Weg zur Rettung der Menschen gewesen sei, als der Lehre der Väter widersprechend bezeichnete (Rosc. ep. p. 197 sq.). Die Freunde Anselms erblickten darin nur einen frivolen Angriff auf den Erzbischof (Abael. ep. 21), und nachdem Anselm mit dem König sich versönt hatte, sah Roscelin sich genötigt, England wider zu verlassen. Daraus hat die Feind-

seligkeit Abälards eine Vertreibung aus England, wie früher aus Frankreich gemacht (Abael. ep. 21 vgl. Rosc. ep. p. 194). Roscelin suchte eine Zuflucht bei Ivo von Chartres, dieser antwortete kühl und abweisend, er könne um der Bürger willen nicht wagen ihn aufzunehmen, wenn er nicht das gegebene Ärgernis öffentlich gut mache (ep. 7). Roscelin tat das nicht; er fand gleichwol Aufnahme in Tours (Rosc. ep. p. 193 sq.; Abael. ep. 21); als er seinen Brief an Abälard schrieb, war er Kanonikus zu Tours und Besançon (S. 195). Dies fürt uns auf das Verhältnis Roscelins zu Abälard. Otto von Freising nennt in der oben angefürten Stelle Roscelin den Lehrer Abälards. Man hat diese Angabe früher bezweifelt, weil Abälard in seiner Selbstbiographie Roscelin mit keiner Silbe als seinen Lehrer erwänt und die 21. Epistel Abälards schon wegen ihres heftigen Tones nicht von einem Schüler Roscelins herrüren können. Die Nachricht Ottos ist jetzt zur Gewißheit erhoben durch die von Cousin herausgegebene Dialektik Abälards (hier sagt dieser selbst: fuit autem memini magistri nostri Roscelini tam insana sententia etc. Oeuvr. inédits d'Abélard p. 471, womit zu vergleichen die Nachweisung Cousins S. XL) und durch den Brief Roscelins an Abälard S. 195: Turonensis ecclesia vel Locensis, ubi ad pedes meos magistri tui discipulorum minimus tam diu resedisti. Daſs Abälard in seiner Selbstbiographie von Roscelin als seinem Lehrer schweigt, erklärt sich aus der geringen Achtung, die er vor ihm hatte; der heftige Ton der Epist. XXI aber daraus, daſs Abälard in seinem Buche de trinitate (später unter dem Titel: introductio in theologiam) vom Jare 1119 die Einheit Gottes in der Dreiheit der Personen sehr nachdrücklich und mit unverkennbarer Rücksicht auf die zu Soissons verdammte Meinung des Roscelin in Schutz nahm und Roscelin nun Anstalt machte, den Abälard wegen s e i n e r Irrtümer in der Trinitätslehre bei dem Bischof von Paris anzuklagen, weswegen nun Abälard den besprochenen Brief XXI. an den Bischof Gisbert in Paris richtete, sich verteidigte, eine Disputation mit Roscelin anbot, dabei aber auch sehr heftig über die Irrtümer und den Lebenswandel Roscelins sich ausließ. Darauf enthält nun die Antwort von seiten Roscelins der von Schmeller aufgefundene Brief, in welchem Roscelin die Angriffe auf seine Person in stolzer Demut unbeantwortet läßt, Abälards Erlebnisse aber in der boshaftesten Weise gegen ihn verwendet, und über die theologische Streitfrage sich zwar vorsichtig, aber völlig klar äußert, indem er meist durch Citate aus den Vätern sich deckt. Denn Roscelin gibt sich hier, sicher in wolbemessener Absicht, als einen Mann, der der Autorität wie der Schrift, so der Kirche sich bereitwillig unterwirft, auch das Ansehen eines theologischen Gegners wie Anselm bereitwillig anerkennt. Nach diesem Zusammenstoß mit Abälard verschwindet er aus der Geschichte.

Gehen wir weiter zu der Lehre Roscelins, so kommt zuerst seine Abweichung von der kirchlichen Trinitätslehre für sich in Betracht, dann sein Nominalismus und zuletzt der Zusammenhang des letzteren mit der ersteren. In dem Schreiben des Johannes an Anselm über Roscelins Irrlehre ist gesagt: hanc de tribus deitatis personis quaestionem movet Rosc.; si tres personae sunt una tantum res et non sunt tres res per se, sicut tres angeli aut tres animae, ita tamen ut voluntate et potentia omnino sint idem, ergo pater et spiritus sanctus cum filio incarnatus est. Damit ist zu vergleichen das Schreiben an Abälard S. 203 f.: Personas confundit qui patrem filium, et filium patrem dicit, quod necesse est eum dicere, qui illa tria nomina unam solam rem singularem significare voluerit. Omnia enim unius et singularis rei nomina de se invicem praedicantur. Ita igitur pater incarnatus et passus est, quia ipse est filius qui hoc totum passus est. Um also die Folgerung abzuschneiden, daſs mit dem Sone auch der Vater und der heil. Geist Fleisch geworden, will Roscelin die drei Glieder der Trinität als drei für sich bestehende Wesen betrachtet wissen, die jedoch durch die Einheit der Macht und des Willens zusammengehalten sein sollen. Rosc. ep. p. 204: Quae differentia in hac pluralitate personarum secundum nos, substantiarum vero secundum Graecos sit, perquiramus. Nihil enim aliud est substantia patris quam pater et substantia filii quam filius sicut urbs Romae Roma est et

creatura aquae aqua est. Quia ergo pater genuit filium substantia patris genuit substantiam filii. Quia igitur altera est substantia generantis, altera generata, alia est una ab alia; semper enim generans et generatum plura sunt, non res una. Wenn Anselm de fide trin. 3 sagt: Sed forsitan ipse non dicit: sicut sunt tres angeli aut tres animae, sed ille, qui mihi ejus mandavit quaestionem hanc ex suo posuit similitudinem, sed solummodo tres personas affirmat esse tres res, sine additamento alicujus similitudinis, so ergibt sich daraus mit ziemlicher Sicherheit, dass Roscelin den Vergleich mit drei Engeln oder drei Seelen nicht selbst gebraucht hat, er ist ihm von seinem Gegner untergeschoben, wie er denn auch seiner Anschauung nicht völlig entspricht, vgl. Rosc. ep. p. 203: Quod autem dicis, me unam singularem sanctae trinitatis substantiam cognovisse, verum utique est, sed non illam Sabellianam singularitatem, in qua una sola res non plures illis tribus nominibus appellatur, sed in qua substantia trina et triplex tantam habet unitatem, ut nulla tria usquam tantam habeant, nulla enim tria tam singularia tamque aequalia sunt. Anselm fragt nun in seiner Polemik gegen Roscelin, was er denn wol mit dem Ausdruck tres res per se sagen wolle; ob er nämlich dabei das commune von Vater und Son im Auge habe oder das proprium eines Jeden; er könne das letztere darunter verstehen, also die relationes, durch welche Vater und Son in Gott unterschieden sind. In diesem Falle wäre nichts gegen seinen Satz einzuwenden, so gewiss die Kirche lehre: der Vater sei als Vater nicht der Son, und der Son als Son nicht der Vater, sie seien alii ab invicem und insofern duae res. Das könne aber doch nicht seine Meinung sein, da er sage, die tres personae seien tres res per se *separatim*; dieses separatim weise umsomehr auf eine noch stärkere Unterscheidung hin, als er mit dem tres res separatim der ihm bei der kirchlichen Lehre unvermeidlich scheinenden Konsequenz ausweichen wolle, dass mit der einen Person auch die andere Mensch geworden, liberare patrem a communione incarnationis filii. Glaube er nun mit der Unterscheidung von relationes diese Konsequenz nicht vermieden, so müsse er die separatio auf das Gemeinsame der drei Personen, ihre Gottheit, beziehen, also drei Götter lehren. Das erhelle auch aus dem Vergleich; cum enim ait: sicut tres angeli aut tres animae, aperte monstrat se non de pluralitate vel separatione illa loqui quae est illis personis secundum propria (der Unterschied der Relationen); die drei Engel oder drei Seelen sind offenbar drei Wesen, substantiae, nicht bloß drei Relationen eines und desselben Wesens, wärend die drei Personen der Trinität nach der Lehre der Kirche nicht tres substantiae, tres Dei, sondern unus Deus sind. Würde Roscelin dem letzteren beistimmen, so wäre jene Vergleichung ganz unpassend. Dass Roscelin unter den tres res drei für sich bestehende Wesen und mithin drei Götter verstehen müsse, wenn er konsquent sein wolle, erhelle aber auch aus dem Beisatze: ita tamen ut voluntate et potestate omnino sint idem. Dieses Zusatzes bedürfte es gar nicht, wenn er es nicht in dem Sinne verstünde, dass die drei Personen voluntate et potentia so eins sind, wie es mehrere Engel und Seelen sind, weil es, wenn sie im Sinne der Kirchenlehre nur *ein* Gott wären, es sich von selbst verstünde, dass sie *einen* Willen und *eine* Macht haben. Anselm sagt nun aber weiter: Roscelin gebe den Schluss auf Tritheismus vielleicht insofern nicht zu, als er sage: tres res illae simul sunt unus Deus, dann aber sei nicht jede Gott und Gott eben darum aus drei Personen zusammengesetzt; Gott müsse aber, wenn man richtig denken und nicht sinnlichen Vorstellungen nachhängen wolle, als höchstes absolutes Wesen doch gewiss als ein einfaches Wesen betrachtet werden. Noch in weiteren Wendungen sucht Anselm seinem Gegner nachzuweisen, wie durch das Nebeneinander der beiden Bestimmungen tres res per se und idem potentia et voluntate entweder Tritheismus oder Zusammengesetztheit Gottes sich ergeben müsse, und schließt dann diese Polemik mit der Bemerkung: wenn endlich die Meinung Roscelins die wäre, dass die tres res vermöge der Macht und des Willens den Namen Gott füren, wie drei Menschen den Namen König, so würde Gott nicht etwas Substantielles, sondern etwas Accidentielles bezeichnen, und die tres res wären dann ebenso gewiss drei Götter,

wie drei Menschen nicht ein König sein können, de fin. trid. 3. Man vgl. Hasse, Anselm II, 295 f. In dieser Weise sucht Anselm den Satz, den er schon im Briefe an Johannes (II, 35) ausgesprochen, zu begründen: aut tres Deos vult constituere aut non intelligit quod dicit. Das ist nun allerdings war, aber auch wider nicht war. Roscelin will insofern allerdings drei Götter lehren und weiß klar, was er sagt, als er die Schwierigkeit, numerische Einheit und drei Personen in der Trinität und ware Personalität zusammenzudenken, sich deutlich macht; insofern ist die Äußerung bezeichnend, welche Anselm Epist. II, 41 von Roscelin anfürt: et tres Deos vere dici posse, si usus admitteret. Vgl. die Erklärung darüber, warum nomen Dei de trinitate singulariter dicitur, Rosc. ep. p. 206 sq. Roscelin will aber auch wider nicht tres Deos constituere und kein Tritheist in einem häretischen, sozusagen polytheistischen Sinne sein, und glaubte wirklich mit dem Satze potentia et voluntate omnino idem sunt den Tritheismus abzuhalten. Daſs er darin sich täuschte, daſs ihn seine Ausdrücke, namentlich die ihm zugeschriebene Vergleichung ganz zu einem häretischen Tritheismus füre, das hat die scharfe Dialektik Anselms ihm unwiderleglich unter die Augen gestellt. Es ist nun aber der Mühe wert, zu hören, wie Anselm seinerseits der aus den kirchlichen Prämissen gezogenen Konsequenz auszuweichen sucht. Wenn Roscelin den ganzen Gott in drei Individuen teile, müſste er gerade, um eine ware, volle Menschwerdung Gottes zu lehren, sie auf alle drei Personen ausdehnen. Dieser allgemeine Gedanke liegt wenigstens zugrunde, wenn Anselm sagt: wären die drei Personen drei Götter, so müſste jede allgegenwärtig sein, also auch der Menschheit einwonen. Die Kirchenlehre nun aber sei nicht genötigt, das anzunehmen, weil sie in dem einen Wesen, das Gott ist, drei von einander unterschiedene Personen (alios invicem) anerkenne, sodaſs sie also auch in dem Sone denselben Gott sehe, wie im Vater, nur in einer anderen Relation, und eben darum auch nicht alles, was dem ganzen Gott im Sone zukomme, dem Vater zuschreiben müsse, wie gerade die Menschwerdung; si filius incarnatus est et filius non est una et eadem persona, quae Pater est sed alia, non idcirco esse Patrem incarnatum necesse est. Anselm geht aber noch weiter und behauptet: nicht nur nicht notwendig, sondern auch nicht möglich sei es, daſs der Vater und Geist zugleich Mensch geworden mit dem Sone; denn nicht Gott als Gott, als die gemeinsame Natur, ist Mensch geworden, sondern Gott als Person oder qui recte suscipit ejus incarnationem credit eum non assumpsisse hominem in unitatem naturae, sed personae. Denn sonst müſste die Gottheit in die Menschheit und die Menschheit in die Gottheit verwandelt worden sein. Ist aber die Person die menschwerdende, nicht die Natur, so kann nur von Menschwerdung einer Person geredet werden, sonst müſsten ja mehrere Personen eine Person werden können. Anselm will aber auch, freilich mit echt scholastischen Gründen, zeigen, warum gerade nur der Son und nicht eine andere Person der Trinität Mensch werden konnte, vgl. darüber Baur, Die christliche Lehre von der Dreieinigkeit, Bd. II, S. 404. Anselm fült aber wol, daſs die Roscelinsche These zuletzt beruhe auf einer schärferen Betonung des Begriffes der Persönlichkeit oder auf einem vom kirchlichen abweichenden Begriffe der Persönlichkeit, und will daher auch noch den kirchlichen Begriff der Person in seiner Anwendung auf die Trinität rechtfertigen. Roscelin meine: wenn man nicht drei für sich bestehende Wesen, also eigentlich drei Götter lehre, so könne man auch in Warheit nicht von drei Personen reden. Dabei trage er aber ganz irrtümlich den menschlichen Personbegriff auf Gott über: nam nec Deum nec personas ejus cogitat, sed tale aliquid, quales sunt plures personae humanae; et quia videt unum hominem plures personas esse non posse, negat hoc ipsum de Deo. Allein Person bezeichne im trinitarischen Verhältnis nur eine solche Unterschiedenheit, vermöge welcher der Vater nicht der Son und der Son nicht der Vater ist, aber nicht eine solche, wie wenn sie tres res separatae wären gleich drei Menschen; die tres haben nur similitudinem quandam cum personis separatis, oder der Begriff Person ist in der Anwendung auf die Trinität von dem gewönlichen verschieden, was ganz an das Augustinische: tres personae, si ita dicendae sunt,

erinnert. Wolle aber Roscelin diese trinitarische Unterscheidung leugnen, bestreiten tria dici posse de uno, et unum de tribus, one daſs auch die drei von einander ausgesagt werden, weil dies one Beispiel sei, quia hoc in aliis rebus non videt, so möge er das über Alles erhabene einzigartige Wesen Gottes bedenken, das mit nichts Zeitlichem und Räumlichem verglichen werden kann; sufferat paulisper aliquid, quod intellectus ejus penetrare non possit, esse in Deo, nec comparet naturam, quae super omnia est libera ab omni lege loci et temporis et compositionis partium, rebus, quae loco aut tempore clauduntur, aut partibus componuntur, sed credat aliquid in illa esse, quod in istis esse nequit et aequiescat auctoritati Christi, nec disputet contra illam. Anselm will aber dann doch wider gewisse Analogieen aus dem Gebiete des Kreatürlichen geltend machen, wie: Quelle, Bach, Teich sind dasselbe Wasser, one daſs man sagen könnte, der Bach sei die Quelle, die Quelle der Bach. Wie wenn er aber die sabellianische oder tritheistische Konsequenz solcher Analogieen fülen würde, läſst er sie wider fallen, um das göttliche Wesen in sich selber ins Auge zu fassen und daraus die kirchliche Anschauung zu begreifen. Was er nun aber in dieser Beziehung sagt, dient so wenig zu wirklicher Aufklärung der Sache, daſs es vielmehr nur die Schwierigkeit einer immanenten Selbstunterscheidung, um damit den Begriff der Person in Gott zu gewinnen, ins Licht stellt. Überhaupt kann man, unbefangen betrachtet, nur sagen: Anselm sei in seinen Erörterungen der richtige und scharfe Interpret der Kirchenlehre, er habe ihren Standpunkt klar und fest bestimmt im Gegensatz zu der Abweichung Roscelins, aber eine wissenschaftliche Rechtfertigung, resp. Weiterbildung der Lehre von der Trinität und Incarnation, sofern diese doch nicht bloſs in formellen Distinktionen bestehen soll, sei bei ihm in Warheit nicht zu finden; Hauréau S. 190 sagt sogar geradezu: l'Eglise ne pourrait guères lui repondre, que par des équivoques. Und mag nun auch Anselm gegenüber seinem Gegner so weit Recht haben, als dieser die kichlichen Prämissen teilt, und durch seine These mit ihnen in Widerspruch kommt, so hat derselbe darin doch seinen anzuerkennenden Scharfsinn bewiesen, daſs er die ganze Schwierigkeit begreift, welche dem trinitarischen Personbegriff anhängt und welche durch den Konflikt desselben mit der kirchlichen Incarnationstheorie entsteht.

Nun ist aber auch noch der Nominalismus Roscelins ins Auge zu fassen und sein Zusammenhang mit der eben besprochenen theologischen Abweichung. Anselm sagt de fide trin. 2: illi utique nostri temporis dialectici, immo dialecticae haeretici, qui quidem nonnisi flatum vocis putant esse universales substantias et qui colorem non aliud queunt intelligere nisi corpus nec sapientiam hominis aliud quam animam, prorsus a spiritualium quaestionum disputatione sunt exsufflandi. In eorum quippe animabus ratio, quae et princeps et judex omnium debet esse, quae in homine sunt, sic est in imaginationibus corporalibus obvoluta, ut ex eis se non possit evolvere nec ab ipsis ea, quae sola et pura ipsa contemplari debet, valeat discernere. Und c. 3 bemerkt Anselm weiter: quodsi iste (dieses quodsi soll die Sache nicht problematisch hinstellen, sondern ist argumentativ zu nehmen) de illis modernis dialecticis est, qui nihil esse credunt nisi quod imaginibus comprehendere possunt etc. Damit ist offenbar das bezeichnet, was man Nominalismus genannt hat, d. h. die Denkweise, welche das Allgemeine nicht für etwas Reales, in sich Subsistirendes hält, sondern für einen flatus vocis, d. h. freilich nicht für etwas völlig Inhaltleeres, das nicht Ausdruck eines Gedankens wäre, sondern für einen zusammenfassenden, durch die Abstraktion entstandenen, darum auch nur im Denken und für das Denken existirenden Namen. Wir werden nämlich mit Ritter VII, 311, Hauréau S. 178 f. und Prantl S. 78 f. annehmen müssen, daſs Anselm die Ansicht des Roscelin karrikirt hat, wie wenn er eigentlich dem gröbsten Sensualismus gehuldigt und den allgemeinen Begriffen alle Bedeutung darum abgesprochen hätte, weil er sie nicht realistisch als Substanzen betrachtete, wärend die Ansicht Roscelins war, daſs die allgemeinen Begriffe in Gedanken unserer Seele bestehen, diese Gedanken aber nicht zugleich etwas außer unserer Seele Subsistirendes bezeichnen. Das Positive zu diesem Negativen ist aber, daſs nur das Individuellexistirende (was

nicht nur ein Sinnliches sein muſs) das Reale ist, was unmittelbar aus Anselms eigenen Worten hervorgeht: qui non potest intelligere aliquid esse hominem, nisi individuum, nullatenus intelliget hominem, nisi humanam personam. Man vergleiche Hauréau l. c. p. 179: il s'agit des qualités, et suivant Roscelin, elles se disent de l'être, mais ne sont pas des êtres; p. 181: Roscelin refuse d'accepter les genres et les espèces autant d'êtres, autant de substances universelles, qui supportent et contiennent le multiple, und dann in Beziehung auf die Bedeutung der flatus vocis S. 185: Il importe d'ajouter que tout nom substantif, qui ne représente pas une substance vraie, représente du moins une idée et une idée légitime; mais si Roscelin n'a pas expressement formulé cette definition du nom, il l'eut volontiers acceptée. Disons mieux, s'il l'a négligée, c'est, qu'il ne soupçonnait pas même qu' au moyen de nouvelles distinctions, on pût opposer le nom à l'idée, comme il avait opposé le nom à la chose; vgl. auch S. 188. Es ist daher als eine Verdrehung von seiten Anselms zu bezeichnen, wenn er dem Roscelin vorwirft, er könne das Pferd nicht von seiner Farbe unterscheiden, wärend er doch nur meint, die Farbe existire nicht für sich als Substanz, sondern nur als Eigenschaft eines Pferdes, und sei für sich nur ein Begriff; ebenso ist es eine Verdrehung des Sachverhaltes, daſs Roscelin nicht begreifen könne, wie mehrere Menschen in specie unus homo seien, da Roscelin vielmehr nur leugnet, daſs diese species mehr sei, als eine Abstraktion. Den Ausdruck flatus vocis hat Roscelin offenbar nur gewält, um den Gegensatz gegen den so unvermittelten Realismus Anselms recht schroff bis zum Schein des Paradoxen zu bezeichnen, Hauréau S. 179. Der Nominalismus Roscelins spricht sich aber noch in einem anderen ihm zugeschriebenen, noch paradoxer lautenden Satze aus bei Abälard ep. XXI: hic Pseudo-Dialecticus, cum in dialectica sua nullam rem partes habere aestimat, ita divinam paginam impudenter pervertit, ut eo loco, quo dicitur Dominus partem piscis assi comedisse partem hujus vocis, quae est piscis assi, non partem rei intelligere cogatur. Weil dies letztere eine unbefugte Konsequenzmacherei Abälards ist, darf man den Hauptsatz: kein Ding habe Teile, nicht auch dafür erklären. Dieser Satz findet seine Bestätigung in der Dialektik Abälards, oeuvres inédits p. 471: fuit autem magistri nostri Rosc. tam insana sententia, ut nullam rem partibus constare vellet, sed sicut solis vocibus species ita et partes adscribebat. Si quis autem rem illam, quae domus est, rebus aliis, pariete scilicet et fundamento constare diceret, tali ipsum argumentatione impugnabat: si res illa, quae est paries, rei illius quae domus est, pars sit, cum ipsa domus nil aliud sit, quam ipsa paries et tectum et fundamentum, profecto paries sui ipsius et caeterorum pars erit. At vero quomodo sui ipsius pars fuerit? Amplius omnis pars naturaliter prior est suo toto. Quomodo autem paries prior se et aliis dicitur, cum se nullo modo prior sit? Je gröſser nun das insanum die Paradoxie einer solchen Behauptung zu sein scheint, desto mehr kommt es darauf an, den Sinn derselben richtig zu bestimmen und ihre Abzielung zu erkennen. Roscelin meint nun offenbar: die Sache, ein Ganzes kann nicht Teile in dem Sinne haben, daſs die Sache, das Ganze als solches real existirte und die Teile aus sich heraussetzen würde; vielmehr existiren in Warheit nur die Teile, bilden als diese Teile die Sache, das Ganze, das nur logisch von ihnen als Einheit unterschieden werden kann, nicht realiter. Sollte daher die Sache, das Ganze, Teile in sich haben, so wäre der Teil, da das Ganze nichts ist als die Teile, Teil seiner selbst und der übrigen Teile; eben darum sagt er auch: daſs jeder Teil von Natur früher sei als das Ganze, und daher auch, wenn das Ganze Teile enthalten sollte, mithin früher als sie wäre, der Teil früher wäre als er selbst. Die Paradoxie löst sich aber erst ganz auf durch den genaueren Begriff, den Roscelin von res hatte. Res ist ihm offenbar ein konkret existirendes Individuum, das in seinem bestimmten Sein von anderen sich abschlieſst und aufhört, es selbst zu sein, wenn man eins seiner Elemente von ihm abtrennen will, Hauréau p. 183: une substance et une nature de la quelle on ne peut retrancher, distraire, aucun de ses éléments sans l'anéantir; noch genauer: res ist ein konkret existirendes Ganzes, das aristotelische

τί; Aristotel. Metaphys. VII, X und sonst. So erklärt sich nun das gewälte Beispiel einfach; Hauréau p. 183: Il est évident que la maison se compose du toit, du fondement et du reste. Cependant, comme parties de cette maison, le toit, le fondement et le reste ne sont pas des êtres vrais, mais des subdivisions nominales. En effet, que celle subdivison s'opère en acte, en réalité; le fondement devient si l'on veut, une substance etc. et il en est de même, a certains égards, des autres parties de la maison; mais la substance maison n'existe plus, und muſs man sagen, das Dach z. B. ist nicht in der Art etwas für sich wie das Haus. Vgl. Prantl S. 80.

Was aber nun den Zusammenhang des Roscelinschen Nominalismus mit seiner tritheistischen Häresie betrifft, so ist derselbe den Meisten eine evidente Tatsache, wärend Andere, wie Ritter a. a. O. S. 314 und das katholische Kirchenlexikon von Welte, Bd. IX, S. 395, denselben nur als warscheinlich oder sogar als ganz zweifelhaft hinstellen. Es muſs nun allerdings zugegeben werden, daſs die zu Soissons verdammte Häresie Roscelins nicht unmittelbar begründet erscheint durch den nominalistischen Grundsatz, sondern durch die besprochene christologische Schwierigkeit, daſs ferner Anselm, wo er auf den Nominalismus Roscelins hindeutet, nicht historisch sagt, daſs Roscelin seine Häresie auf seinen Nominalismus gegründet habe, sondern von sich aus beides ins Verhältnis setzt, daſs endlich auch Abälard nicht auf diesen Zusammenhang hinweist. Wenn man nun aber die Sache umkehren und es wenigstens für möglich erklären will, daſs Roscelin, von seiner theologischen Argumentation ausgehend, „zur nominalistischen Denkweise überging, um mit der theologischen Anschauung die philosophische in Einklang zu setzen", so ist das gewiſs nicht warscheinlich, da Roscelin vorzugsweise Dialektikus war und blieb und daher wol auch von seiner Philosophie aus die theologischen Probleme erfaſste. Ganz unzulässig ist aber die Behauptung: seit der Veröffentlichung des Briefes Roscelins an Abälard sei die gewönliche Ansicht vom Zusammenhang des Roscelinschen Nominalismus mit seinem Tritheismus ganz zu verwerfen, weil er diese nominalistische Begründung nicht hätte unterlassen können (Welte, Kirchenlexikon a. a. O. S. 396). Denn wie ist denkbar, daſs Roscelin, nachdem er endlich Ruhe erlangt hatte, hier den Nominalismus zu Begründung seiner tritheistischen These offen anzuwenden gewagt hätte, da er sie ja damit wider ganz auf die Spitze und sich selbst damit bloſsgestellt hätte? Er geht nicht einmal auf die Abälardschen Vorwürfe über seine Pseudodialektik ein, weil er nicht an seine Philosophie erinnern will, und zwar wol gerade darum, weil seine Häresie damit innerlich zusammenhing. Die Korrespondenz zwischen beiden ist auch, wie aus dem Bisherigen hervorgeht, ganz evident, vgl. Prantl S. 79; Reuter, Gesch. d. Aufklärung im M.-A., 1, S. 135. War ihm das allgemeine Gemeinsame eine bloſse Abstraktion vom Besonderen, nur etwas Logisches, vox, nomen, so konnte er sich Gott nur als Individuum existirend denken, eben darum auch die tres nicht als una res, als unus Deus in realistischem Sinne, sondern nur als tres res, als drei für sich bestehende Individuen, und die Einheit der drei nur logisch in der gleichen voluntas et potentia suchen. Wenn er nun aber für seine tritheistische Folgerung ausgesprochenermaſsen nur an die christologische Schwierigkeit anknüpft, und den nominalistischen Hintergrund verschweigt, so wird dies wol nur so zu erklären sein, daſs er im Bewuſstsein, eine theologische Neuerung auszusprechen, nicht seine Philosophie als den Grund davon erscheinen lassen und eben damit diese selbst und ihre Anwendung auf die Theologie in Miſskredit bringen wollte. Roscelin soll, wie Anselm de fide trin. 3 anfürt, gesagt haben: pagani defendunt legem suam; Judaei defendunt fidem suam, erga et nos Christianam fidem defendere debemus. Damit spricht er zunächst nur aus, daſs ihn ein apologetisches Interesse, das Bestreben, den Glauben durch richtige Deutung sicher zu stellen, zu seiner Behauptung gefürt, er also keineswegs dem Glauben selbst nahetreten wolle. Aber die Worte lauten doch auch wie eine Apologie für die wissenschaftliche dialektische Erörterung des Glaubens überhaupt, wenn man nicht sagen will, für die relative Freiheit der denkenden Vernunft in der Auffassung, resp. Weiterbildung der kirchlichen Lehre. Wenigstens könnte die

Art, wie Anselm eben im Streite gegen Roscelin den Standpunkt der fides praecedens intellectum verteidigt gegen quidam, qui solent, cum coeperint quasi cornua confidentiae sibi scientiae producere, one dass sie die soliditas fidei zuvor haben, in altissimas fidei quaestiones assurgere, ebenso praepostere prius per intellectum volunt assurgere, und wie er überhaupt geges den Übermut eines glaubenslosen Denkens polemisirt — dies könnte eben darauf hinweisen, dass Roscelin die Freiheit der denkenden Vernunft nachdrücklicher in Anspruch nahm und nehmen wollte. Roscelin hätte somit im Gegensatz zu Anselm eine änliche Stellung eingenommen, wie vor ihm Berengar gegenüber von Lanfranc, und noch mehr nach ihm Abälard gegenüber von seinen kirchlichen Gegnern. Überdies steht ja der Nominalismus überhaupt fast immer im Zusammenhange mit einer rationelleren Tendenz. Bei der Dürftigkeit der Nachrichten soll jedoch diese Ansicht nur als eine warscheinliche ausgesprochen sein.

Außer den angefürten Werken von Ritter, Hauréau, Prantl und Reuter vgl. Histoire litéraire de la France IX, p. 358 sqq.; Stöckl, Geschichte der Philosophie des M.-A., 1, S. 135, Bach, Dogmengesch. des M.-A., II, S. 27; Schwane, Dogmengeschichte der mittleren Zeit, S. 18, 152 f. 245 ff.

Landerer † (Hauck).

Rose, die goldene (rosa aurea), heißt die vom Papste geweihte, aus Gold bestehende Rose, welche als Geschenk vom römischen Stule solchen fürstlichen Personen zugestellt wurde, von denen er eine besondere Förderung seiner Interessen, Schutz und Schirm für die Kirche erhielt oder überhaupt zu erhalten hoffen konnte. Auch an Städte, Klöster und Kirchen wurde sie gegeben, und von Jarhundert zu Jarhundert ist die Ceremonie ihrer Weihe immer feierlicher gestaltet worden. Zu derselben ist ausschließlich der 4. Fastensonntag, genannt Lätare, bestimmt, der deshalb auch Rosensonntag (Dominica de rosa) heißt. Bei der Weihe ist der Papst ganz weiß gekleidet, und er vollzieht sie entweder in der Camera Papagalli, oder in einer Kapelle, deren Altar mit Rosen und Kränzen geschmückt ist. Vor dem Altare intonirt er das Adjutorium nostrum; das Weihgebet bezieht sich auf Christus, als auf die Blume des Feldes und die Lilie des Tales. Nach dem Gebete taucht der Papst sie in Balsam, bestreut sie mit Moschusstaub (Balsam) und Weihrauch, besprengt sie mit Weihwasser, hebt sie hoch empor, um sie dem Volke zu zeigen, legt sie dann auf den Altar, hält die Messe und erteilt schließlich der Versammlung den Segen. Als wesentliche Bestandteile der Rose gelten Gold, Weihrauch und Balsam, wegen der dreifachen Substanz in Christo, nämlich der Gottheit, des Leibes und der Seele. Die Rose überhaupt soll durch ihre Farbe die Klarheit und Reinheit, durch ihren Geruch die Anmut, durch den Geschmack die Sättigung bezeichnen; die Farbe soll erfreuen, der Geruch ergötzen, der Geschmack stärken. Diejenige Person, welcher persönlich die goldene Rose übergeben wird, empfängt sie aus den Händen des Papstes mit den Worten: „Nimm hin diese geweihte Rose aus meiner Hand, der ich unwürdig Gottes Stelle auf Erden vertrete. Die zweifache Freude Jerusalems, der streitenden und triumphirenden Kirche, wird durch sie angedeutet, durch welche auch allen Christgläubigen offenbar wird die schönste Blume, welche die Freude und Krone aller Heiligen ist. Nimm sie hin, geliebtester Son, der du edel und reich an Tugend bist, damit du in Zukunft noch mehr durch unseren Herren Christus mit allen Tugenden reichlich geadelt werdest und der an den Wassern gepflanzten Rose gleichest, welche Gnade dir Gott verleihen möge, der da ist dreieinig und einig in Ewigkeit. Amen!" Wird die goldene Rose verschickt, dann überbringt sie ein Gesandter mit einem Begleitschreiben des Papstes. Zu welcher Zeit die Weihe der goldenen Rose entstanden ist, läßt sich nicht mit Bestimmtheit ermitteln; one sichere Gewär setzt man sie in das 11. Jarhundert, in die Zeit Leos IX. Papst Alexander III. gab sie 1163 dem Könige Ludwig VII. von Frankreich und 1177 dem Dogen von Venedig, Innocenz IV. den Chorherrn von St. Just in Lyon, bei welchen er zur Zeit des 1. ökumenischen Konzils daselbst (1245) wonte, Urban V. dem Könige Johann von Sicilien, Benedikt XIII. der Großherzogin

Violanta Beatrix von Florenz, Eugen IV. dem Kaiser Siegmund, Nikolaus V. dem Kaiser Friedrich IV. und dem Könige Alfons von Portugal, Pius II. dem Könige Johann von Arragonien und seiner Geburtsstadt Siena, Leo X. dem Kurfürsten Friedrich dem Weisen (1519), Gregor XIII. dem Könige von Polen, Heinrich von Valois 2c. Als Zeichen besonderer päpstlicher Gunst ist ihre Verleihung bis auf unsere Zeit in der römischen Kirche beibehalten worden; bekannt ist das Aufsehen, welches Pius IX. durch ihre Übersendung an Königin Isabella II. von Spanien erregte.

Für die Gewärung der goldenen Rose, besonders wenn sie Klöstern, Domkapiteln 2c. zu teil wurde, war früher eine namhafte Geldsumme an den hl. Stul zu entrichten. Das jetzt übliche Weiheritual scheint in der Hauptsache auf Innocenz IV. (s. o.) zurückzugehen.

Vgl. Durand, Rationale div. off. VI, c. 53, n. 8—11; Ceremoniale Rom. l. I, sect. 7; Martene, De antiquae eccl. descriptione in div. celebrandis officiis; Ducange-Henschel, Glossar. s. v. Rosa aurea. **Neudecker † (Zöckler).**

Rosenkranz, der (Rosarium, auch Paternoster, Psalterium, Capellina, Preculae etc.) ist eine Schnur, durch eine Reihe größerer und kleinerer Perlen gezogen, deren man sich in der römischen Kirche bedient, um eine bestimmte Anzal von Vater-Unsern und Ave-Marias zu beten; im weiteren Sinne bezeichnet das Wort die eigentümliche Andacht, zu der diese Schnur gebraucht wird. Die Sitte, das Vater-Unser mehrmals zu widerholen, ist in dem Einsiedler- und Mönchsleben entstanden und wird schon frühe erwänt. Palladius (Lausiac. c. 23) und Sozomenus (K.-G. VI, 29) erzälen, der Abt Paulus in der Wüste Pherme habe das Vater-Unser 300mal hintereinander gebetet, und um nicht in der Zal zu irren, habe er 300 Steinchen in seinem Schoß vorher abgezält und nach jedem Gebet eins herausgeworfen. Auf dem im Jare 816 gehaltenen Konzilium Celichitense in England wurden die Gebete für die verstorbenen Bischöfe durch den 10. Kanon in folgender Weise geordnet: Postea unusquisque Antistes et Abbas 600 psalmos et 120 Missas celebrare faciat et tres homines liberet et eorum cuilibet tres solidos distribuat: et singuli servorum Dei diem jejunent et triginta diebus canonicis horis expleto synaxeos et septem beltidum Paternoster pro eo cantetur (Collect. Labb. VII, 1489). Das Wort beltis aber soll nach Heinr. Spelman (bei du Cange, Gloss. med. et infim. Latin. s. v.) angelsächsischen Ursprungs sein und einen Gürtel oder eine Schnur zum Abzälen der Gebete bedeuten; andere freilich (wie C. Macri im Hierolexicon, und die Bollandisten, t. I. Aug. p. 432) deuten die beltides = spanisch vueltas Kreise, Widerholungen (?). — Das Ave-Maria oder der englische Gruß (angelica salutatio) als weiterer Hauptbestandteil des Rosenkranzgebetes wurde zuerst in der zweiten Hälfte des 11. Jarhunderts als Gebetsformel verwandt, kam aber erst gegen das dreizehnte Jarhundert recht in Übung. Hatte noch Petrus Damiani, † 1072, es als etwas Besonderes gerühmt, dass ein Kleriker täglich das Gebet sprach: Ave Maria, gratia plena, Dominus tecum, benedicta tu in mulieribus! (Opusc. 33. c. 3), so nennt Bischof Odo von Paris (seit 1196) in seinen Praecepta communia VI, 10 die Hersagung des englischen Grußes (salutatio b. Virginis) zusammen mit dem Vater-Unser und dem Credo als allgemeine christliche Sitte, wozu die Priester das Volk anzuhalten hätten. Etwas später redet Thomas von Cantinpré (Bonum univers. de opil. l. II, c. 29) von der Sitte, den Gruß 3mal 50mal zu widerholen. Nach dem ungefär gleichzeitigen Stephanus de Borbone (De sept. Don. sp. scti in Echardi Scriptt. Praed. I, 189) widerholten andächtige Seelen ihn 50-, 100-, sogar 1000mal. Doch bestand er damals nur aus den Worten Luk. 1, 28; die Worte: benedictus fructus ventris tui (Luk. 1, 42) erscheinen zuerst, mit dem englischen Gruße verbunden, im Munde einer Gräfin Ada von Avesnes, die nach der Erzälung des Abtes Herman von Tournai (d'Achery spicil. II, 905, geschrieben um 1130) täglich 20 englische Grüße stehend, 20 gebeugt, 20 knieend zu beten pflegte. Der weitere Zusatz: Jesus Christus, Amen soll von Urban IV. (1261—1264), scheint aber,

wie Binterim (Denkwürdigkeiten VII, 1, 123) wol richtig vermutet, erst von Sixtus IV. (1471—1484) herzurüren. Die Schlussbitte endlich: „S. Maria, Dei genitrix, ora pro nobis peccatoribus, nunc et in hora mortis, Amen!“ ist erst im 16. Jarhundert allmählich entstanden und wird noch von dem Konzile zu Besançon 1571 als ein zwar überflüssiger, aber frommer Gebrauch erwänt (Conc. Germ. VIII, 44).

Sind demnach die Elemente, aus denen sich die Rosenkranzandacht zusammensetzt, verhältnismäßig jung, so kann von einem hohen Altertume des Rosenkranzes keine Rede sein; er ist erst im späteren Mittelalter entstanden. Die Meinung, dass derselbe von Benedikt von Nursia oder von Beda dem Ehrwürdigen erfunden worden sei, verdient keinen Glauben; die andere, dass er von Peter dem Einsiedler (vgl. unten) oder von dem Dominikaner Alanus a Rupe eingefürt worden sei, ist eben so zweifelhaft, als die gewönliche (auch von Papst Pius V. in einer Bulle von 1569 beifällig erwänte) Dominikanertradition, welche dem hl. Dominikus das Verdienst beilegt, das kirchliche Leben damit bereichert zu haben. Selbst Lambertini gibt zu, dass kein gleichzeitiger Schriftsteller dies bestätige. Dagegen ergibt sich aus verbürgten Zeugnissen der sichere Schluss, dass der eigentliche oder vollständige Rosenkranz allerdings zuerst von den Dominikanern gebraucht wurde. Gieseler fürt aus Quetifs und Echards Scriptt. Praedicator, I, 411 eine Stelle an, worin über den Dominikaner Nikolaus (um 1270) gesagt wird, er habe 4 Jare hindurch persönlich das Paternoster getragen. Lambertini verweist auf den Grafen Humbert von der Dauphiné, der um die Mitte des 14. Jarhunderts seine weltliche Würde niederlegte und in den Dominikanerorden eintrat: auf seinem in Erz gegossenen Grabmal in der Ordenskirche zu Paris seien mehrere Statuen von Dominikanern angebracht gewesen, welche den Rosenkranz in der Hand trugen. Nach der Meinung Neuerer soll der Rosenkranz durch die Kreuzzüge aus dem Orient nach dem Abendlande gekommen sein, da auch die Mahomedaner sich desselben bedienen (unter dem Namen „tesbih“, d. i. Lobpreisung), und da schon vor dem Aufkommen des Islam indische Brahminen und Buddhisten ein derartiges Andachtsmittel (im Sskr. genannt japamâlâ, „murmelnder Kranz“, oder auch smarani, „Erinnerung“) gebraucht haben sollen; vgl. Monier-Williams im Athenaeum, 9. Febr. 1878, sowie die unten anzufürende Schrift von Edw. Arnold. Der Ursprung des Instituts wird durch dieses frühe Vorkommen im Orient allerdings nicht genügend erklärt, denn jene schon im 9. Jarhundert erwänten Belten der angelsächsischen Christen machen die selbständige Entstehung im Occidente warscheinlich. Immerhin ist es möglich, dass der Einfluss, den die morgenländische Sitte wärend der Kreuzzüge auf die Abendländer geübt hat, zur Verbreitung wesentlich beitrug. — Die nähere Einrichtung freilich kann nur aus der Einwirkung mittelalterlich christlicher Ideeen erklärt werden.

Es sind verschiedene Rosenkranzandachten zu unterscheiden, deren Schulting (s. u.) im ganzen zwanzig aufzält; die bekanntesten sind:

1) Der vollständige oder Dominikaner-Rosenkranz, angeblich erfunden vom hl. Dominikus um 1208 (s. o.), besteht aus 15 Dekaden (Zehnten oder „Gesetzen“) kleiner Marienperlen, welche durch 15 größere Paternosterperlen getrennt sind. Die Betenden sprechen demnach nach je einem Vater-Unser 10 englische Grüße; die Gesamtzal der letzteren beträgt mithin 150; man nennt daher diesen Rosenkranz auch Marienpsalter (Psalterium Mariae), was indessen auch eine Umdichtung sämtlicher 150 Psalmen in ebensoviele Mariengebete bezeichnen kann, vgl. den Art. „Maria, Mutter des Herrn“ Bd. IX, S. 318.

2) Der gewönliche Rosenkranz (Rosarium) umfasst nur 5 Dekaden Marienperlen und 5 Paternosterperlen, also im ganzen 55 Perlen; ihn soll (nach Polydorus Virgilius De inventione rerum V, 9) Peter von Amiens um 1090 erfunden haben. Gegen Ende des Mittelalters gab man seinen 50 Marienperlen die Gestalt weißer Lilien, den 5 Paternosterperlen aber diejenige roter Rosen; jene sollten Mariä Unschuld, diese Christi Wunden bedeuten. Dreimal widerholt, bildet dieser Rosenkranz den sog. Marienpsalter.

3) Der mittlere Rosenkranz besteht aus 63 Marien- und 7 Paternosterperlen, um die 63 Lebensjare anzudeuten, welche die gewönliche Sage der Jungfrau beilegt. Da indessen die Franziskaner, denen ihre besondere Verehrung für die Mutter Gottes warscheinlich eine außerordentliche Erleuchtung verdient hat, das von ihr erreichte Alter auf genau 72 Jare berechnen, so beten diese bei derselben Andacht 72 englische Grüße.

4) Der kleine Rosenkranz, auch Dreißiger genannt, umfasst zur Erinnerung an die 33 Lebensjare Christi 3 Dekaden Marienperlen, durch 3 Paternosterperlen unterbrochen, also im ganzen 33 Perlen.

5) Der sogenannte englische Rosenkranz (Rosarium angelicum) hat ebensoviele Perlen, wie der vorige, unterscheidet sich aber dadurch, dass bei jeder Dekade der Marienperlen nur zu der ersten der englische Gruß gesprochen wird, zu den 9 folgenden aber das Sanktus (Sanctus, sanctus, sanctus dominus Deus Sabaoth! Pleni sunt coeli et terra gloria tua, Hosanna in excelsis! Benedictus, qui venit in nomine Domini, Hosanna in excelsis!) nebst der kleinen Doxologie (Gloria Patri et Filio et Spiritui sancto!).

6) Die Krone (Capellaria, corona) besteht aus 33 Paternoster zum Gedächtnis der 33 Lebensjare Christi und nur 5 Ave-Maria zur Feier der 5 Wunden desselben. (Von dem Camaldulenser Eremiten Peregrin erzälen die Acta Sanctorum Tom. I, Junii 372: Hic coronam dominicam instituit ad commemorationem annorum vitae Domini, triginta tres orationes dominicas et pro commemoratione quinque vulnerum ejus quinque salutationes angelicas persolvendas continentem.) In neuerer Zeit nennt man Krone auch eine Andacht aus 12 englischen Grüßen und 3 Vater-Unsern (vgl. Binterim a. a. O. 105).

7) Das Officium Laicorum kann nur mit Unrecht unter die Rosenkranzandachten gerechnet werden, da es nur aus Vater-Unsern besteht und somit der wesentliche Bestandteil jener, der englische Gruß, darin fehlt. Der Name mag aus dem Franziskanerorden stammen, da in der von dem Stifter für die Laienbrüder und -Schwestern entworfenen Regel diesen in den kanonischen Stunden an der Stelle der den Klerikern obliegenden Gebete eine bestimmte Anzal Paternoster vorgeschrieben ist.

Der Name Rosarium oder Rosenkranz wird von katholischen Schriftstellern auf verschiedene Weise erklärt. Die Einen leiten ihn von Rosa mystica, einem kirchlichen Prädikate der Maria, ab, zu deren Verherrlichung er vorzugsweise bestimmt ist; Andere von der heiligen Rosalie, einer angeblichen Verwandten Karls des Großen und Einsiedlerin, die auf alten Abbildungen teils mit der Gebetsschnur in der Hand dargestellt wird, teils mit einer aus Gold und Rosen gewundenen Krone, welche ihr Christus nach ihrer Assumption aufsetzt; wider Andere von den Rosen, die nach der Legende treuen Verehrern der Jungfrau und dieses Grußes aus dem Munde erblüht seien und welche diese ihnen, zum Himmelkranze gewunden, wider um das Haupt gelegt haben soll. Diese Hinweisungen erklären, abgesehen von dem mehr als zweifelhaften Charakter der Erzälungen, den Namen ebensowenig, wie die unsichere Vermutung, dass die ersten Rosenkränze aus Perlen von Rosenholz bestanden hätten. Dem Geiste der mystischen Frömmigkeit im Mittelalter scheint die Annahme besser zu entsprechen, dass man die Andacht selbst mit einem Rosengarten (denn dies heißt eigentlich das Wort Rosarium, und zwar hier in keinem andern Sinne, als wenn Gebetbücher derselben Zeit Hortulus animae rc. genannt werden), verglich, dessen Blüten, die einzelnen Gebete, sich zur Ehre der heiligen Jungfrau entfalten, daher Rosarium B. M. V. Damit hängt auch der Name Rosenkranz (latein. Corona, ital. Capellina, entsprechend dem mittelhochdeutschen Schapel, Kranz) zusammen, welcher eine aus Rosen, d. h. aus Gebetsformeln gewundene Ehrenkrone für die Hochgebenedeite bezeichnet. Das ist zuletzt auch der Faden, welcher sich durch alle jene Sagen hindurchzieht, nach welchen den frommen Mariadienern Rosen aus dem Munde erblühen, die ebensowol der Jungfrau als ihnen selbst zum verherrlichenden Kranze sich zusammenschlingen.

Vor Beginn des Rosenkranzgebetes schlägt der Betende ein Kreuz, erfasst das an der Mitte der Schnur herabhängende kleine Kreuz, spricht so das apostolische Glaubensbekenntnis und betet ein Vater-Unser mit drei englischen Grüßen. Dieser Einleitung entspricht der gleiche Schluss. Beide fassen die verschiedenen Formen der Rosenandacht ein. Mit dem gewönlichen Dominikanerrosenkranz oder Marienpsalter verbindet sich die Betrachtung der sogenannten Geheimnisse, nach welchen man auch den Rosenkranz in den freudenreichen, schmerzhaften und glorreichen unterscheidet. Der freudenreiche Rosenkranz umfasst folgende fünf Geheimnisse: 1) den du, o Jungfrau, vom heil. Geist empfangen; 2) den du, o Jungfrau, zur Elisabeth getragen; 3) den du, o Jungfrau, geboren; 4) den du, o Jungfrau, im Tempel aufgeopfert; 5) den du, o Jungfrau, im Tempel widergefunden hast. Der schmerzhafte Rosenkranz zergliedert sich in folgende: 1) der für uns in dem Garten Blut geschwitzt hat: 2) der für uns ist gegeißelt; 3) der für uns ist mit Dornen gekrönt worden; 4) der für uns das schwere Kreuz getragen hat; 5) der für uns ist gekreuzigt worden. Der glorreiche Rosenkranz steigt durch folgende Stufen an: 1) der von den Toten auferstanden; 2) der gen Himmel gefaren ist; 3) der uns den heil. Geist gesandt; 4) der dich in den Himmel aufgenommen; 5) der dich gekrönt hat. Jedes dieser 15 Geheimnisse wird eine Dekade hindurch den Worten: Jesus Christus im Ave-Maria angehängt, somit 10mal widerholt; so verknüpfen sich die Freuden, Schmerzen und Seligkeiten der Maria mit wesentlichen Tatsachen der Erlösung zu einer Gebetsandacht, welche alle Skalen des Gefüls in aufsteigender Linie zu durchlaufen bestimmt scheint. Mit dem gewönlichen Rosenkranz wird nur eine Gattung dieser Geheimnisse verbunden, deren Wal sich nach dem Charakter der kirchlichen Zeit bestimmt, wodurch die Rosenkranzandacht in eine gewisse Beziehung zum Kirchenjare tritt. Wenn katholische Schriftsteller auf das Sinnige, die Mannigfaltigkeit und den Reichtum dieser Andacht hinweisen, wenn sie namentlich hervorheben, dass in der Widerholung sich gerade die Wärme des Gebetes ausspreche und dass dadurch der Gebetseifer und die Andachtsglut nur feuriger entzündet werde, so darf man nicht vergessen, dass die Praxis durchweg den entgegengesetzten Eindruck macht: wer je in katholischen Ländern die Mundfertigkeit und Äußerlichkeit beobachtet hat, womit der Rosenkranz sowol in Kirchen als Häusern im einförmig näselnden Tone abgeleiert wird, der begreift, dass in dieser sogenannten Andacht nur der gedankenloseste Gebetsmechanismus, der nicht in die Erhöhung der frommen Stimmung, sondern in das äußerliche kirchliche Werk das Wesen der Andacht setzt, zu seiner Vollendung gekommen ist.

Der Dominikaner Jakob Sprenger, bekannt als Großinquisitor (haereticae pravitatis inquisitor) für Deutschland und als Mitverfasser des Hexenhammers, stiftete im Jare 1475 die erste Rosenkranzbruderschaft (Confraternitas de Rosario B. M. V.) in der Dominikanerkirche zu Köln, wie Leo X. in einer Bulle vom Jare 1520 sagt, um dieser Stadt Befreiung von den Kriegsunruhen zu erflehen, welche sie damals bedrängten. Sixtus IV. privilegirte die Bruderschaft unter der Bedingung, dass sie namentlich an den „fünf Hauptfesten der Maria“ (M. Verkündigung, Heimsuchung, Himmelfart, Geburt und Reinigung) oder auch an anderen Tagen die Rosenkranzandacht verrichten würden, mit je 100 Tagen Ablass. Später 1478 gewärte er der Bruderschaft einen Ablass von 7 Jaren und 7 Quadragenen und forderte zur Verbreitung derselben an anderen Orten unter Männern und Frauen auf; schon 1481 entstand ein solcher Verein zu Schleswig. Innocenz VIII. bewilligte der Konfraternität 1485 eine indulgentia plenaria semel in vita et semel in articulo mortis (nach Alt versprach er auch Allen, die den Rosenkranz fleißig beten würden, einen Ablass von 360,000 Jaren); da aber jene Bewilligung nur mündlich geschehen war, so bestätigte sie Leo X. in der oben erwänten Bulle vom Jare 1520, welche zugleich die apokryphische Mitteilung gibt, dass die Rosenkranzbruderschaft schon von dem hl. Dominikus gestiftet, aber später durch die Sorglosigkeit der Ordensglieder in Vergessenheit gekommen sei. Dem widerspricht freilich, dass die Bulle Sixtus' IV. von dem Verein

als einem neu gestifteten, nicht als einem nur neu belebten älteren Institut spricht.

Einen neuen Aufschwung erhielten diese Bruderschaften durch die Türkenkriege. Als am 7. Oktober 1571 (es war der erste Sonntag im Oktober) Juan d'Austria bei Lepanto über die Türken einen glänzen Seesieg erfocht und ihre Flotte fast aufrieb, schrieb man diesen Erfolg der christlichen Waffen der Fürbitte zu, welche die jungfräuliche Gottesmutter für die Gebete der Konfraternität eingelegt habe, und Pius V. ordnete an, dass järlich der hl. Maria de Victoria an diesem Tage für den gegen den Erbfeind der Christenheit geleisteten Beistand eine feierliche Commemoration veranstaltet werde. Gregor XIII. verlegte durch Bulle vom 1. April 1583 die Feier auf den ersten Sonntag im Oktober und gab ihr den Namen Festum Rosarii B. M. V., doch beschränkte er die Begehung auf diejenigen Kirchen, in denen sich eine Kapelle oder ein Altar zur Ehre des Rosenkranzes befinde. Auf Verwendung der Königin Maria Anna von Spanien bewilligte Clemens X. durch Breve vom 26. September 1671, dass das Rosenkranzfest in ganz Spanien und seinen Kolonieen mit Officium und Messe auch in den Kirchen gefeiert werde, in welchen sich keine Kapelle oder Altar zu Ehren des Rosenkranzes befinde. Diese Bewillung wurde durch die Congregatio Rituum in den folgenden Jaren auf verschiedene Diözesen und Städte inner- und außerhalb Italiens ausgedehnt. Unter Innocenz XII. beantragte sie sogar im Namen Kaiser Leopolds die Erhebung des Rosenkranzfestes zum allgemeinen Kirchenfeste, aber da dieser Papst durch den Tod überrascht worden war, noch ehe er das Dekret approbiren konnte, so ruhte unter seinem Nachfolger Clemens XI. (seit 1700) die Sache lange, bis der Sieg des kaiserlichen Heeres bei Temeswar und die Aufhebung der von den Türken unternommenen Belagerung von Korfu — jener war am 5. August 1715, am Tage Mariae ad nives, diese 10 Tage später auf Mariä Himmelfart (15. August) erfolgt — so deutliche Fingerzeige von dem mächtigen Walten der Himmelskaiserin und von der Wirksamkeit ihrer Fürbitte gaben, dass Clemens durch Bulle vom 3. Okt. 1716 die Feier des Rosenkranzfestes in der ganzen Christenheit befahl, und zwar „damit die Herzen der Gläubigen gegen die glorreiche Jungfrau feuriger entzündet und das Andenken an die vom Himmel verliehene Gnade niemals ausgelöscht werde“. Das Fest scheint nicht one Zusammenhang mit, vielleicht sogar die Nachamung einer sinnverwandten Feier, die in der griechischen Kirche am 1. Okt. unter dem Namen Mariä Schutz begangen wird. Doch ist der Rosenkranz selbst der griechischen Kirche unbekannt; nur in den griechischen Klöstern soll sein Gebrauch (wie Alt wenigstens behauptet) vorkommen.

Die Mitglieder der Rosenkranzbruderschaft übernehmen die Pflicht, den Rosenkranz täglich ein- oder mehremal zu beten; dagegen haben sich in neuerer Zeit Vereine von 15 Personen gebildet, welche nach dem Grundsatze der Arbeitsassociation die 15 Gesetze des vollständigen Rosenkranzes so unter sich verteilen, dass jede täglich nur **eine** Dekade betet. Diese Bruderschaft nennt sich den **lebendigen** Rosenkranz.

Man vergleiche: Conr. Schulting, Bibliotheca ecclesiastica, II, 1. 64 (Colon. Agr. 1599); Alfonsi de Casarubio Compend. privilegiorum Fratr. Minor., Tit. indulg. plenar. p. 274; Mabillon, Act. SS. Ord. Bened. Saec. V. Praef. p. LXXVI sq.; Benedicti XIV, olim. Prosperi de Lambertinis, De festis B. M. V., c. XII de festo Rosarii; Eusebii Amort de orig. progress. valore ac fructu indulgentiarum I, p. 170 sq.; J. F. Mayer, De Rosario, Gryphisw. 1720; H. Alt, Das Kirchenjahr des christl. Morgen- und Abendlandes, Berlin 1860, S. 72 ff.; Zöckler, Krit. Geschichte der Askese, S. 334 f.; Kawerau, Kaspar Güttel, ein Lebensbild aus Luthers Freundeskreise, Halle 1882, S. 13 f. (woselbst eine interess. Notiz über eine unter Güttels Büchern in Eisleben befindliche Incunabel: „Liber fraternatis rosaceae corone ad hon. beatiss. Virg. Marie“ etc.). — Über die Rosenkranzandachten der Buddhisten vgl. Mon. Williams l. c. Über die der Muhammedaner mit dem Tesbih (bestehend aus 99 Kügelchen, bei deren Abzälen die 99 im Korān genannten Namen oder Eigen-

schaften Allahs auszusprechen sind): Edwin Arnold, Pearls of the Faith, or Islams Rosary; being the beautiful Names of Allah etc., London 1882, sowie die Kritiken dieses Werks in der Academy, 30. Dec. 1882.

G. E. Steitz† (Zöckler).

Rosenkreuzer. Im J. 1614 erschien zu Cassel eine anonyme Schrift unter dem Titel: Fama Fraternitatis des löblichen Ordens des Rosenkreuzes. In dieser Schrift wird von einer geheimen Gesellschaft Nachricht gegeben, die ein gewisser Christian Rosenkreuz vor 200 Jaren gestiftet haben sollte. Der Stifter soll, im J. 1388 aus einem edlen Geschlechte geboren, noch in blühender Jugend mit einem Freunde aus einem Kloster, in welchem er lebte, nach dem hl. Grabe gezogen sein; in Cypern sei der eine Freund gestorben, der überlebende aber habe sich, von dem Rufe der großen Weisheit und Naturkenntnis der Araber angezogen, nach Damaskus begeben, sei dort in die Geheimnisse der Physik und Mathematik eingeweiht worden, nach dreijärigem Aufenthalte daselbst über Ägypten nach Fez gereist, habe hier bedeutende Fortschritte in der Magie gemacht und sei zur Erkenntnis gelangt, dass, gleichwie in jedem Kerne ein guter ganzer Baum, also die ganze große Welt in einem kleinen Menschen sei. In Spanien, wo er zuerst seine neugewonnene Weisheit habe mitteilen wollen, habe man dieselbe verschmäht und er habe nun sein liebes deutsches Vaterland zum Bewarer seiner Schätze erwält, sich hier eine schöne Wonung erbaut und aus dem Kloster, aus dem er ausgegangen, drei vertraute Freunde zu einer Brüderschaft des Rosenkreuzes erwält, um mit diesen die längst gewünschte Reformation der Welt zu beginnen, und habe dazu noch vier weitere Mitglieder herbeigezogen. Diese seien nun, nachdem sie vom Meister unterrichtet worden, in alle Welt ausgegangen, um für ihre Zwecke zu wirken, und haben alle Jare bei einer Zusammenkunft von ihren Erfolgen berichtet. Ihre Ordensregeln seien folgende gewesen: 1) Die Mitglieder sollen sich hauptsächlich der unentgeltlichen Heilung der Kranken widmen. 2) Keiner soll ein besonderes Ordenskleid tragen, sondern sich nach Landesgebrauch richten. 3) Jeder Bruder soll sich an einem bestimmten Tage des Jares in der Wonung des Meisters, dem Hause Sti Spiritus, einfinden oder die Ursache seines Wegbleibens melden. 4) Jeder soll sich bei Lebzeiten nach einem tauglichen Nachfolger umsehen. 5) Die Buchstaben R. C. sollen ihre Siegel, ihre Losung und ihr Charakter sein. 6) Die Bruderschaft soll 100 Jare lang ein Geheimnis bleiben. Die Brüder seien im Besitz der höchsten Wissenschaft und bei makellosem Lebenswandel frei von Krankheit und Schmerz, jedoch auch wie Andere der irdischen Auflösung unterworfen; aber sie machen es sich zum Grundsatz, ihren Tod und ihre Grabstätte vor einander zu verbergen; ihre Nachfolger wissen daher nichts von ihren Vorgängern als ihre Namen. Rosenkreuz selbst sei in einem Alter von 106 Jaren gestorben, und es seien nun in dem Hause Spiritus sancti andere Meister gewält worden. Nachdem die Gesellschaft 120 Jare gedauert habe, sei bei einer baulichen Veränderung an dem Ordenshaus eine verborgene Tür mit der Überschrift: „Post CXX annos patebo" gefunden worden und hinter derselben ein Grabgewölbe, das von oben herab durch ein künstliches Licht hell erleuchtet war. In der Mitte habe anstatt eines Grabsteines ein runder Altar gestanden, mit einer kleinen Platte von Messing mit der Inschrift: A. C. R. C. universi compendium vivus mihi sepulcrum feci.

Um den ersten Rand herum seien die Worte zu lesen gewesen: Jesus mihi omnia; in der Mitte vier Figuren im Cirkel mit der Umschrift: „Nequaquam vacuum. Legis jugum. Libertas Evangelii. Dei gloria intacta."

Das Gewölbe sei in Quadrate und Triangel abgeteilt, auf denen himmlische und irdische Dinge beschrieben und abgebildet waren, daneben Behältnisse mit allerhand geheimnisvollen Gerätschaften und den Büchern der Brüderschaft. Unter dem Altar habe sich, von einer messingenen Platte bedeckt, der noch unverweste Leib des Stifters gefunden, der in seiner Hand ein mit Gold beschriebenes Pergamentbuch gehalten, worin die Offenbarungen und Mysterien des Ordens verzeichnet standen.

Dieser Bericht von dem merkwürdigen Erfund schließt nun mit einer Aufforderung an die Gelehrten Europos, sie möchten die in der Fama (welche in fünf Sprachen ausgesandt werde) mitgeteilten Künste auf das genaueste prüfen und ihre Bedenken schriftlich im Druck eröffnen; auch wird der Wunsch ausgesprochen, es möchten sich einige an die Brüderschaft anschließen. Damit aber Jeder wisse, weß Glaubens die Brüderschaft sei, so wird versichert, dass sie sich zur Erkenntnis Jesu Christi bekenne, wie sie in der letzten Zeit in Deutschland hell und klar ausgegangen, dass sie zwei Sakramente genießen und in der Polizei das römische Reich und Quartam monarchiam für ihr Haupt anerkennen. Ferner wird gesagt, da das Goldmachen so sehr überhand genommen habe und für das fastigium in der Philosophie geachtet werde, so bezeugen sie, dass solches falsch und dass es mit den wahren philosophis also beschaffen: dass ihnen Goldmachen ein Geringes und nur ein Parergon sei, dass sie aber noch etliche tausend andere und bessere Stücklein haben.

Als eine Ergänzung kam noch hinzu eine Flugschrift vom Jare 1615: „Confession oder Bekandtnuß der Societat und Bruderschaft R. C. An die Gelehrten Europae.“ Sie wurde einer zweiten Ausgabe der Fama vom Jare 1615 als Anhang beigedruckt, widerholt das in der Fama Gesagte und erklärt die Einladung zum Beitritt durch die Behauptung, es sei der Ratschluss Gottes, dass jetzt um der Welt Glückseligkeit willen die Brüderschaft vermehrt und ausgebreitet werde unter allen Ständen, Fürsten und Untertanen, Reichen und Armen, jedoch nur nach gewissen Graden und mit Ausschluss aller Unwürdigen. Eine hervorragende Stelle nimmt unter der Rosenkreutzer-Litteratur auch die „Chymische Hochzeit Christian Rosenkreutz'“ vom J. 1616 ein, welche eine Reihe von Abenteuern erzält, deren Held Christian Rosenkreutz ist, dessen Geschichte mit der Stiftung einer geheimen Gesellschaft in Verbindung gebracht wird. Diese Schriften brachten bei der herrschenden Vorliebe der Zeit für Geheimlehren und übernatürliche Wissenschaft eine große Bewegung in ganz Deutschland und den benachbarten Ländern hervor. Es entstand eine Flut von Schriften über, für und gegen die neu entdeckte geheime Gesellschaft der Rosenkreutzer. Die Einen suchten sich in Verbindung mit der Gesellschaft zu setzen, ihre Mitglieder zu werden; die Anderen argwönten eine höchst gefärliche theologische oder medizinische Ketzerei. Die Einen verteidigten die Gesellschaft gegen die hervortretenden Verdächtigungen in vollem Ernste, die Anderen verhönten sie unter dem Scheine der Verteidigung. Andere erklärten die ganze Geschichte von den Rosenkreutzern für ein Märchen, das man im Scherze der leichtgläubigen Welt aufgebunden habe. Denn das Merkwürdigste war, dass man bei all' dem Lärm über die so berühmte und vermeintlich gefärliche Gesellschaft zur Zeit der Erscheinung jener Schriften keine Spur von wirklichen ursprünglichen Mitgliedern der Rosenkreutzer endecken konnte, so sehr man auch Jagd darauf machte.

Unter den medizinischen Gegnern der Rosenkreutzer tat sich besonders Andreas Libavius hervor, der ein „Wolmeinendes Bedenken von der Fama und Confession der Brüderschaft des Rosenkreutzes“ 1616 schrieb und der angeblichen Gesellschaft den Zweck unterlegte, den Galenus seines Ansehens in der medizinischen Welt zu berauben und den Theophrastus Paracelsus an dessen Stelle zu setzen. Dagegen verteidigte der englische Alchimyst Robert Fludd, ein Anhänger des Paracelsus, die Rosenkreutzer aufs eifrigste und erregte die größten Erwartungen von den Erfolgen ihrer geheimen magischen und alchymistischen Künste und legt den Tendenzen der Gesellschaft noch viel Größeres unter, als in der Fama ausgesprochen war. Dieselbe Richtung verfolgte J. Sperber in seinen 1616 zu Danzig erschienenen „Echo der von Gott hocherleuchteten Fraternitet des löblichen Ordens R. C.“, worin eine Reihe Gesetze des Ordens verkündet wurden. Der Leibarzt des Kaisers Rudolph II., Michael Maier, ein Alchymist, behauptete mit großem Eifer die Warheit alles des in der Fama Erzälten und die wirkliche Existenz der Gesellschaft, und wusste viel von den Gesetzen derselben zu berichten. Überhaupt wurde die durch jene Schriften gegebene Bewegung in verschiedenen Richtungen ausgebeutet, besonders von Jesuiten und mystischen Philosophen, und

es ist eine noch nicht völlig erledigte Frage, ob nicht die Freimaurerei erst aus dem angeblichen Orden der Rosenkreuzer entstanden sei. Jedenfalls wurde der nun bekannt und berühmt gewordene Name der Rosenkreuzer von einer nun entstandenen Gesellschaft von Alchymisten adoptirt, die ums Jar 1622 im Haag entstand, und auch andere geheime Gesellschaften deckten sich mit diesem Namen. Schon damals und später wurden viele Untersuchungen über die Entstehung der Fama von den Rosenkreuzern angestellt, und man kam auf das ziemlich übereinstimmende Ergebnis, dass die ganze Geschichte eine Mystifikation sei. Es fragt sich nun, wer der Verfasser der Schriften sei, in welchen die Geschichte des Ordens der Rosenkreuzer der Welt verkündet wurde, und die Vermutung der Autorschaft blieb an dem württembergischen Theologen Joh. Val. Andreä hängen, welchen zuerst Gottfried Arnold in seiner Kirchen- und Ketzerhistorie als den warscheinlichsten Verfasser der Fama bezeichnet hat. Nachdem Arnold die Meinung derjenigen, welche behauptet haben, dass es mit den Rosenkreuzern ein bloßes Gedicht gewesen, als die richtige bezeichnet, weist er auf die Schriften des lutherischen Theologen Joh. Valentin Andreä hin, aus denen man sehen könne, dass er der vornehmste Erfinder und letzte Abdanker dieser Fraternitet gewesen. Arnold beruft sich dabei auf ein Schreiben des in solchen Sachen wol erfarenen holländischen Predigers Fried. Breckling, der den Andreä als den Verfasser genannt, fürt nun zunächst mehrere Stellen aus anderen unzweifelhaften Schriften Andreäs an, aus denen hervorgeht, dass er um den Ursprung des Gedichtes wol gewusst, und fügt als seine Überzeugung bei: „Sein sinnreicher Kopf und die Liebe zur wahren Weisheit, auch zur allgemeinen Besserung in der Christenheit, lassen uns nicht zweifeln, dass er der Autor selbsten von der Sache gewesen.“ Einen bestimmteren Beleg für diese Behauptung gibt Arnold in den Supplementen seines Werkes, worin er berichtet, man habe in den hinterlassenen Schriften des Predigers Hirsch zu Eisleben gefunden, dass Joh. Arndt ihm im Vertrauen mitgeteilt, Andreä habe ihm sub rosa entdeckt, „wie er nebst 30 Personen im Wirtemberger Land die Fama fraternitatis zuerst herausgegeben habe, um dadurch hinter dem Vorhang zu erfahren, was vor judicia in Europa darüber ergehen und was vor verborgene Liebhaber der wahren Weisheit hin und wieder stecken und sich hiebei vorthun würden“. Auch in einem Briefe Andreäs an C. A. Comenius findet sich eine Stelle, die, mit anderen zusammengehalten, auf die Fama von den Rosenkreuzern gedeutet werden kann. Sie lautet: „Fuimus aliquot et magnae notae viri, qui post Famae ludibrium in hoc coivimus, ante octennium circiter etc.“. Auch in dem am Schlusse der Schrift Fama beigefügten lateinischen Motto: „Sub Vmbra Alarum tuarum Jehova“ wollte man die Anfangsbuchstaben J. V. A. finden und fand in den Worten Sub und tuarum die Bedeutung „Stipendiarium tubingensis“. Auch macht der pseudonyme Verfasser einer auf die Rosenkreuzergeschichte bezüglichen Schrift, Irenaeus Agnostus (Clypeum veritatis, 1617), mit Beziehung auf eine von Andreä unter dem Namen Andreas de Valentia 1616 herausgegebene Komödie „Turbo“ die Anspielung: „Also mag Andreas de Valentia in seinem Turbone uns genug auslachen, welcher vermeint, wir wissen nicht, dass er ein Stipendiarius zu Tübingen sei“. Nach diesen Spuren wäre es am Ende nicht unwarscheinlich, dass auch die Fama von den Rosenkreuzern ein im evangelisch-theologischen Seminar zu Tübingen ausgeheckter Witz wäre.

Was nun die Absicht betrifft, welche der Verfasser der Fama und der anderen sie ergänzenden Schriften bei ihrer Herausgabe gehabt haben soll, so sehen die Einen darin eine bloß satirische Mystifikation, wärend Andere es sich nicht nehmen lassen wollen, es habe der ernstliche Versuch dahinter gesteckt, wirklich eine geheime Gesellschaft zur Verbesserung der Welt und insbesondere der Theologie und Kirche zu gründen, eine Meinung, welche im vorigen Jarhundert besonders Fr. Nicolai vertrat, der in dem Rosenkreuzerorden eine Art Freimaurergesellschaft sah. Herder dagegen suchte den Beweis zu füren, dass die Rosenkreuzergeschichte eine bloße Satire auf die Geheimniskrämerei und Alchymisterei

jener Zeit gewesen sei. Auf diese Seite tritt auch der Biograph Andreäs, W. Hoßbach, und der neueste Kritiker in dieser Sache, G. E. Guhrauer.

Ein Verzeichnis der älteren Rosenkreutzerlitteratur gibt: Missiv an die hocherleuchtete Brüderschaft des Ordens des goldenen und Rosenkreutzes, nebst einem vollständigen historisch-kritischen Verzeichnis von 200 Rosenkreutzerschriften vom Jare 1614 bis 1783, Leipzig 1783; Chr. v. Murr, Über den wahren Ursprung der Rosenkreutzer u. s. w, Sulzbach 1803.

Vgl. noch Gottfr. Arnold, Unpartheiische Kirchen- und Ketzerhistorie, Frankfurt a. M. 1729 (neue Aufl. Schaffhausen 1742), Thl II, Kap. 18, und Suppl. S. 947; Joh. Gottfr. Herder, Historische Zweifel über Fr. Nikolais Buch von den Beschuldigungen, welche den Tempelherren gemacht worden, von ihren Geheimnissen und der Entstehung der Freimaurergesellschaft 1872, im deutschen Merkur vom Jare 1782; Sämtliche Werke zur Philosophie und Geschichte Bd. 15; Zur Litteratur und Kunst Bd. 20; Joh. Valentin Andreä; J. G. Buhle, Über den Ursprung und die vornehmsten Schicksale der Orden der Freimaurer und Rosenkreutzer, Göttingen 1804; Fr. Nicolai, Einige Bemerkungen über den Ursprung und die Geschichte der Freimaurer, Berlin und Stettin 1806; W. Hoßbach, Joh. Val. Andreä und sein Zeitalter, Berlin 1819; G. E. Guhrauer, Kritische Bemerkungen über den Verfasser und den ursprünglichen Sinn und Zweck der Fama Fraternitatis des Ordens des Rosenkreutzes in Niedners Zeitschrift für hist. Theologie, Jahrg. 1852, S. 298—315. **Klüpfel.**

Rosenmüller, Ernst Friedrich Karl, ein bedeutender Orientalist, der sich um die Kenntnis der Sprachen, Litteratur und Sitten der Semiten und somit um das Verständnis des Alten Testaments ein großes Verdienst erworben hat, war der Son des nicht unberühmten Theologen Johann Georg Rosenmüller (s. d. folg. Art.), der damals, als dieser sein ältester Son zur Welt kam, Pfarrer in Heßberg bei Hildburghausen war. Er wurde am 10. Dezember 1768 geboren, ging als Kind mit seinem Vater nach Königsberg in Franken und dann nach Erlangen. Hier widmete er sich bereits mit großem Ernste gelehrten Studien, die er von 1783 bis 1785 auf dem Pädagogium in Gießen fortsetzte. Mit seinem Vater nach Leipzig übergesiedelt, hatte er die Lebenssphäre gefunden, die er nicht wider verlassen hat. Er gehörte der Universität Leipzig zuerst als Student und seit 1792 als Dozent an, erhielt 1796 eine außerordentliche Professur der arabischen Sprache, die er mit einer Rede de sano philologiae orientalis, praesertim arabicae, usu in codicis hebraei interpretatione antrat, und bekleidete von 1813 bis zu seinem Tode am 17. September 1835 das Amt eines ordentlichen Professors der orientalischen Sprachen in Leipzig. Sein äußeres Leben verlief in der größten Stille, Ordnung und Gleichmäßigkeit; auf dem Katheder und in lebhaftem persönlichen Verkehre wirksam zu sein, war nicht seine Gabe: desto bedeutender war seine litterarische Tätigkeit im Studirzimmer und sein Einfluss auf die vielen Einzelnen, die für Arbeiten in seinem Fache seine Hilfe, seinen Rat, seine Leitung sich erbaten. Schlicht, bescheiden und hilfreich als Mensch, ernst, nüchtern, scharfsinnig und vielbewandert als Forscher, arbeitsam, gewandt und fruchtbar als Schriftsteller hat er sich Achtung und Liebe, Ansehen und Ruhm in weiten Kreisen erworben. Er nimmt eine wichtige Stelle in der Geschichte der orientalischen Litteratur unter den evangelischen Theologen ein. Er förderte das Studium der arabischen Sprache („Institutiones ad fundam. linguae Arab., Lips. 1818, Analecta Arabica“, Lips. 1824—1827, 3 tom.), vermittelte den Theologen den Gebrauch der damals täglich sich mehrenden Aufschlüsse über die Zustände des Orientes überhaupt („Das alte und neue Morgenland, oder Erläuterungen der hl. Schrift aus der natürlichen Beschaffenheit, den Sagen, Sitten und Gebräuchen des Morgenlandes“, Leipzig 1816—1820, 6 Bde.) und bestrebte sich, die sprachliche und sachliche Erklärung des Alten Testaments auf die Höhe der Wissenschaft seiner Zeit zu bringen, doch „den herkömmlichen Ideeen über die außerordentlichen Ereignisse in der Bibel furchtsam sich anschließend“, wie Frank in seiner Geschichte der protestantischen Theologie, III, 61, sagt. Hierher gehören

vorzüglich seine Scholia in Vetus Testamentum (16 Thle., Leipzig 1788—1817), dasselbe Buch im Auszuge (5 Thle., Leipzig 1828—1835), sein Handbuch für die Litteratur der biblischen Kritik und Exegese (4 Thle., Göttingen 1797—1800) und das Handbuch der biblischen Alterthumskunde (4 Thle., Leipz. 1823—1831). Das sind aber nur die hervorragendsten Schriften des Mannes, der von seinem 18. Lebensjare an bis zu seinem Tode im 67. Jare litterarisch tätig war und dessen Werke ziemlich vollständig im Neuen Nekrolog der Deutschen (13. Jahrgang, 2. Th., S. 766—769), wo auch seine Biographie zu finden ist, aufgezält sind.

Albrecht Vogel.

Rosenmüller, Johann Georg, verdient ein bleibendes Andenken als einer der frömmsten Vertreter der rationalen Richtung in Theologie und kirchlichem Leben. Das akademische Lehramt gab ihm Veranlassung zur Förderung der Exegese, Hermeneutik und praktischen Theologie in Vorträgen und Schriften. Hierher gehören Scholia in novum testamentum (6 Bde., 6. Aufl., Leipzig 1815—1831), Historia interpretationis librorum sacrorum in ecclesia christiana (5 Bände, Leipzig 1795—1814), Pastoralanweisung, Anleitung für angehende Geistliche, Beiträge zur Homiletik. Als Pfarrer und Superintendent wirkte er in Predigten, in asketischen Schriften und in pädagogischen und kirchlichen Anordnungen und in Einrichtungen für christliches Denken und Leben außerhalb der hergebrachten Formen der Kanzelberedtsamkeit, der Liturgie, des Unterrichtes. Es sind von Rosenmüller viele Predigten gedruckt worden, in denen er als Muster edler Popularität verehrt wurde, und viele Andachtsbücher herausgekommen, die bis in die neueste Zeit sehr beliebt waren und noch jetzt Leser genug finden, z. B. Morgen- und Abendandachten, Betrachtungen über die vornehmsten Wahrheiten der Religion auf alle Tage des Jahres, Auserlesenes Beicht- und Communionbuch, Christliches Lehrbuch für die Jugend. Rosenmüller arbeitete an der Abschaffung des Exorcismus und des Wandelglöckchens beim heiligen Abendmale, an der Einfürung der allgemeinen Beichte und der öffentlichen Konfirmation, an der Modernisirung des Gesangbuches. Er machte sich um das Schulwesen durch Umgestaltung alter und Gründung neuer Schulen verdient. Man erstaunt vor seiner rastlosen litterarischen (fast 100 Schriften sind von ihm ausgegangen) und praktischen Tätigkeit, die nicht wegen ihrer Originalität (er war im Gegenteil nichts mehr als ein Kind seiner Zeit), sondern wegen ihrer Absicht und Wirksamkeit Anspruch auf unsere Achtung hat. Er war geboren am 18. Dezember 1736 in Ummerstädt im Hildburghausischen, wo sein Vater Tuchmacher, später Schulmeister war. Seine ungewönlichen Anlagen fanden bald Unterstützung, so dass es ihm möglich war, von 1751 an eine gelehrte Schule in Nürnberg und von 1757 an die Universität Altdorf zu besuchen. Nach Beendigung seiner Studien brachte er mehrere Jare als Lehrer in Familien und Schulen an verschiedenen Orten zu. In Koburg fing er an zu schriftstellern. Seine Predigten fanden Beifall und brachten ihm die Pfarrämter zu Hildburghausen (1767), Heßberg (1768) und Königsberg in Franken (1772) ein. Von da wurde er (1775) als Professor der Theologie nach Erlangen berufen. Hier hatte er sich schon einen sehr großen Namen erworben, als er 1783 die Stelle des ersten Professors der Theologie und Pädagogarchen in Gießen annahm. Es gelang nicht leicht, schon 1785 seinen neuen Landesherrn zu einer Entlassung zu bewegen. Er folgte nämlich einem Rufe nach Leipzig, wo er als Professor der Theologie, Pastor an der Thomaskirche und Superintendent 30 Jare lang tätig gewesen ist. Dass er in dieser Zeit und unter dem Einflusse seiner Kollegen Morus, Dathe, Beck, Keil u. a. dem Rationalismus nicht fremd blieb, wird Jeder begreiflich finden. Dass er aber unter diesen Verhältnissen und in diesen Formen der Theologie und dem kirchlichen Leben der Protestanten in hohem Grade förderlich war und auf das Kirchen- und Schulwesen Leipzigs nicht one großen Segen einwirkte, dafür gebürt ihm ehrendes Gedächtnis. Er starb mit allen Titeln und Ehrenämtern eines Seniors der theologischen Fakultät Leipzigs geschmückt, am 14. März 1815. — Vergleiche Dr. Joh. Georg Rosenmüllers Leben und Wirken von J. Chr. Dolz, Leipzig

1816, und die Schilderung Rosenmüllers in Franks Geschichte der protestantischen Theologie III. Th. **Albrecht Vogel.**

Roswitha, Hrotsuit, Nonne zu Gandersheim, aus altem adeligem Geschlechte, lebte im letzten Drittel des 10. Jarhunderts. Ihre Äbtissin Gerberga (959 bis 1001), die Tochter Herzogs Heinrich von Baiern, forderte sie auf, ein Heldengedicht zum Preise Ottos I. zu verfassen. Im Jare 968 war es vollendet: Hrotsuithae carmen de gestis Oddonis I imperatoris, M. G. SS. 4, 317—335. Das Werk ist uns nicht vollständig erhalten. Da sie den Stoff von Mitgliedern der kaiserlichen Familie erhielt, so haben natürlich verschiedene Rücksichten auf die Darstellung eingewirkt. Aber diese Darstellung ist doch eine wichtige Geschichtsquelle geworden. Hrotsuit hat später auch die Geschichte ihres Klosters besungen: de primordiis coenobii Gandersheimensis, M. G. SS. 4, 306—317. Auch viele Gedichte auf Heilige hat sie verfasst. Bekannt sind besonders ihre christlichen Komödien nach dem Muster des Terenz, nicht versifizirt, verfasst in der Absicht die schlüpfrigen Schauspiele dieses Dichters, welche ihr durch ihren Wollaut viele Leser anzulocken schienen, zu verdrängen, doch one dass sie sich selbst ganz frei von Zweideutigkeit gehalten hätte. Alles in der Gesammtausgabe, die Werke der Hrotsvitha, herausgegeben von K. A. Barack in 2 Auflagen.

Man sehe: Gfrörer, Kirchengeschichte, 3, 3, 1357; Contzen, Geschichtschreiber der Sächsischen Kaiserzeit, Regensburg-Pustet, später Augsburg-Kollmann, 1837, S. 109 ff.; Giesebrecht, Geschichte der deutschen Kaiserzeit Bd. 1; Wattenbach, Geschichtsquellen Aufl. 4, Bd. 1, S. 271 ff. und S. 260. 264; R. Köpke, Ottonische Studien, Bd. 2; die zwei histor. Gedichte, übers. von Th. G. Pfund in den Geschichtschreibern d. D. Vorzeit, Jahrh. 10, Bd. 5. **Julius Weizsäcker.**

Roth, Karl Johann Friedrich, Jur. Utr. Dr. von, k. baierischer Statsrat, 20 Jare lang Präsident des protestantischen Ober-Konsistoriums zu München, hat durch diese seine Stellung und den persönlichen Einfluss, der, wärend er sie bekleidete, von ihm ausging, in der Geschichte der protestantischen Landeskirche Baierns einen wichtigen Abschnitt eingefürt und befestigt und sich ein bleibendes Gedächtnis dadurch gesichert. Die Jare 1828 bis 1848, in denen er an der Spitze der obersten Kirchenbehörde in Bayern stand, schließen in sich einen mannigfachen Wechsel der öffentlichen Stimmung überhaupt und der kirchlichen Richtung insonderheit. An seinen Namen knüpfte sich großenteils der Umschwung, der die erste Hälfte dieses Abschnittes charakterisirte, und in den Kämpfen, welche die zweite Hälfte füllten, verdankte man seiner sicheren maßvollen Leitung mehr als die Zeitgenossen wussten oder doch anzuerkennen geneigt waren. Folgende Züge sollen dienen, das Bild des Mannes zu vergegenwärtigen und zu bewaren, der in mehr als einem Betracht wie eine Grenzmarke dasteht zwischen den Bestrebungen, welche in Kirche und Stat seit seinem Abtreten aus dem öffentlichen Leben überhand genommen haben, und den strengen Überlieferungen früherer Zeiten, in denen sein eigenes Wesen und Leben tiefe Wurzeln hatte.

Geboren war er am 23. Jan. 1780 zu Vaihingen an der Enz in Württemberg und hatte zum ersten Lehrer seinen Vater, einen tüchtigen Schulmann, wie deren jenes Ländchen mehr gestellt hat, als irgend einer selbst der größeren deutschen Staten. Zu inniger Vertrautheit mit den alten Sprachen ward er von Kind auf erzogen, und der Einfluss des frühe schon liebgewonnenen, nie abgebrochenen Verkehres mit dem klassischen Altertum drückte seiner gesamten Denkungs- und Handlungsweise einen Stempel auf, wie er unter dem Überhandnehmen moderner Zeitströmungen nicht leicht mehr gefunden und immer schwerer zu erlangen sein wird. Ein anderer Faktor seines geistigen Lebens, der christliche Glaube und die Entschiedenheit positiv christlicher Überzeugung, trat erst später bei ihm hervor auf dem Wege reifender Erfarung und einer langsam aber sicher fortschreitenden Umwandlung seiner Anschauungen und Grundsätze. Denn als Jüngling schwärmte auch er, wie die Mehrzal seiner Zeitgenossen, für die durch Voltaire und besonders Rousseau in Umlauf gekommenen Vorstellungen, und meinte auf deren Grund eine durchgreifende Umgestaltung aller bestehenden Verhältnisse

erwarten und an seinem Teile fördern zu sollen. In dieser Stimmung war es ihm unmöglich, als er im Herbst 1797 die Universität Tübingen bezog, dem Studium der Theologie sich zu widmen, wie er selbst früher beabsichtigt und sein Vater gewünscht hatte. Er ergriff dafür das Studium der Rechte, wobei er an dem ausgezeichneten Rechtslehrer Malblanc einen ebenso einsichtsvollen als väterlich gesinnten Fürer erhielt. Über der Durchforschung der römischen Rechtsquellen entwickelte sich bei ihm der Sinn und das Verständnis für Geschichte, der ihn fortan begleitete und zu einem ihrer gründlichsten Kenner machte. Eine frühreife Frucht dieser Beschäftigung war seine Abhandlung de re Romanorum municipali, mit welcher er als 21järiger Jüngling den Doktorgrad der Rechte sich erwarb und welche, wie sie schon bei ihrem Erscheinen die Anerkennung der bedeutendsten Männer von Fach erlangt hat, noch heute ein lesenswertes Zeugnis gleich großer Gelehrsamkeit wie Scharfsinnes ist. Von Malblanc empfohlen, trat er bald nach vollendetem Universitätsstudium in den Dienst der damaligen freien Reichsstadt Nürnberg und vertrat die Interessen derselben als ihr Rechtskonsulent in Paris, Wien und Berlin. In dieser Stellung war er genötigt, ein bis dahin ihm völlig fremdes Gebiet zu betreten, nämlich das der Finanzen, deren unheilbare Zerrüttung die frühere Selbständigkeit Nürnbergs auch one die dazu gekommenen politischen Umwälzungen unhaltbar gemacht hätte. Als diese Stadt an die Krone Bayern kam, trat auch er in den Dienst dieses States über, und zwar in demselben Geschäftszweig, in welchem er zuletzt gearbeitet hatte, erst als Finanzrat des Pegnitzkreises in Nürnberg, dann 1810 als Oberfinanzrat in München und 1817 als Ministerialrat in dem k. Statsministerium der Finanzen. Aber die ungewönliche Bildung des Mannes, von der unter anderem die in klassischem Stil verfaßte Monographie de bello Borussico Commentarius, erschienen 1809 unter dem damals noch Alle blendenden Zauber napoleonischer Machtherrlichkeit, Zeugnis ablegte, hatte ihm schon 1813 auch die Wal zum Mitglied der kgl. baierischen Akademie der Wissenschaften in München erworben, an deren Geschäften er den lebendigsten Anteil nahm und von welcher er bald eines der hervorragendsten Mitglieder wurde. Unter den vielen trefflichen Männern, denen das junge Königreich Baiern seinen raschen Aufschwung und die hohe Blüte verdankte, zu der es noch unter seinem ersten Könige Maximilian Joseph I. sich erhob, nahm Roth schon damals eine ehrenvolle Stelle ein. Mit Jakobi, dem Präsidenten der Akademie der Wissenschaften, mit Niethammer, dem eine zeitlang die Organisation und Leitung des gelehrten Schulwesens in Baiern übertragen war, mit Thiersch, dem Meister der klassischen Studien, später mit Schubert, als dieser an die Universität München berufen worden war, trat er in innige Beziehungen und zum teil in Freundschaftsbande, welche erst der Tod gelöst hat. Schon hatte auch seine religiöse Überzeugung den Standpunkt gewonnen, den er später als Präsident des Ober-Konsistoriums mit durchschlagendem Erfolge behauptete. Zwei Werke, dergleichen wol selten aus den Händen eines Finanzbeamten hervorgehen werden, die Weisheit Dr. Martin Luthers, ein Auszug aus dessen Schriften, den Roth 1817 herausgab, und Hammans Werke, die 1825 von ihm besorgt erschienen, bezeichnen die Wendung, die in dem begeisterten Anhänger Rousseaus sich vollzogen hatte. Im Jare 1828 berief ihn dann König Ludwig I. von Baiern, dessen besonderes Vertrauen Roth bis an sein Ende genossen hat, zum Präsidenten des Ober-Konsistoriums. Dies war das Amt, das er zwar nicht gesucht, wol aber, wenn irgend eines, sich gewünscht hatte, und mit dessen Übertragung an ihn begann die segensreichste Zeit seines amtlichen Wirkens.

Wie allenthalben in Deutschland, so war auch in den vielerlei protestantischen Gebietsteilen, welche seit 1806 nach und nach zur Krone Baiern geschlagen worden waren, die aufklärerische Richtung herrschend geworden, welche im letzten Drittteile des vorigen Jarhunderts ihren Siegeszug durch alle Teile der christlichen Kirche gehalten hatte. Aber auch die Gegenwirkung hatte in Baiern schon begonnen. Von Erlangen ging durch Krafft seit 1817 eine belebende Anregung aus, welche besonders von 1825 an je die begabtesten und eifrigsten unter den

studirenden Jünglingen ergriff. Gleichzeitig hatte eine entschlossene Schar bereits im Amte stehender Geistlicher in dem von Brandt redigirten homiletisch-liturgischen Korrespondenzblatt angefangen, mit schneidigen Waffen die Holheit und geistige Armut des abgestandenen Rationalismus zu bekämpfen. Die Kräfte verjüngten Lebens waren da; sie brauchten nicht erst geschaffen, erst geweckt zu werden; es fehlte nur die leitende Obhut und der wolwollende Schutz, der ihnen Raum gab und wider gehässige Angriffe und feindselige Beeinträchtigung sie deckte, so konnte die eben so heilsame als notwendige Umwandlung im kirchlichen Amt und Leben sich vollziehen one Überstürzung und one die unvermeidlichen Gebrechen, welche künstlich gezogenen Treibhauspflanzen anzukleben pflegen. Diesen Schutz und diese besonnene Pflege fand die protestantische Landeskirche in Baiern unter ihrem Präsidenten Roth. Weit entfernt als Verfolger einer Richtung, welche die seinige nicht war, aufzutreten, setzte er sich von Anfang an die Aufgabe, lediglich das vorhandene Gute zu pflegen und den positiven Einfluss, den seine Stellung ihm gab, zu verwenden zu dessen Förderung und Mehrung. An dem Erfolge war dann nicht zu zweifeln, wenn anders das erwachte Leben ein solches war. Denn Leben schaffen kann keine Behörde; sie kann bloß behüten, fördern und bewaren, was davon schon da ist, und diese Aufgabe nach ihrer Bedeutung sowol als nach ihrer Beschränkung stand Roth von Anfang klar vor Augen, weshalb seine Wirksamkeit zwar vielleicht eine langsamere war, als manche wünschten, aber nachhaltiger und sicherer, als andere erwarten mochten.

Die kirchlichen Bekenntnisse standen in der Landeskirche noch in unbestrittener formaler Geltung und bilden auch heute noch das Grundgesetz für die theologische Fakultät an der Landes-Universität Erlangen; aber es fehlte viel, dass sie von der Mehrzal der Theologie Studirenden nur gehörig gekannt worden wären. Exegetische Studien waren schon durch Winers Einfluss in Erlangen gefördert worden; aber nur wenige Studirende besaßen das erforderliche Maß von sprachlichem Sinn und Fertigkeit, um sie erfolgreich zu betreiben, und besonders Kenntnis des Hebräischen war eine seltene, an denen, welche etwas mehr als zur Not einen leichten Psalm zu übersetzen vermochten, angestaunte und bewunderte Sache. Viele förderliche Einrichtungen, wie die regelmäßige Einlieferung wissenschaftlicher Arbeiten von Seiten der Geistlichen und die Einsendung gehaltener Predigten zur Prüfung und Beurteilung der kirchlichen Behörden standen vorschriftgemäß in Übung; aber sie bedurften der Neubelebung und liebevollen sorgfältigen Benützung durch fleißige Durchsicht, anregende Beurteilung, Aufmunterung und Rüge, um die von ihnen zu hoffende Frucht zu tragen. Die ganze Organisation der Landeskirche war höchst zweckmäßig und durch die wichtige Konsistorialordnung vom Jare 1809 den Behörden der erforderliche Spielraum nach unten und oben gesichert; die Verfassung des Königreichs vom Jare 1818 mit ihren Beilagen hatte den schon bestehenden Einrichtungen eine neue Sanktion und gesetzliche Bürgschaft gegeben. Unter dem Ober-Konsistorium standen die drei Konsistorien zu Ansbach, Bayreuth und Speyer; unter diesen die Dekanate, und zwar unter dem in Ansbach 33, unter dem in Bayreuth mit Einschluss der später aufgelösten zwei Medikat-Konsistorien Kreuzwertheim und Thurnau 30, unter dem zu Speyer 15. Zu ihnen kam das unmittelbar unter dem Ober-Konsistorium stehende protestantische Dekanat München. Jedes Dekanat umfasste eine Anzal von Pfarreien, die größten ungefär 20, das kleinste 4, je nachdem die geographische Lage und die größere oder geringere Dichtheit der protestantischen Bevölkerung ihre Zusammenfassung erlaubte. Järlich versammelten sich die Geistlichen jedes Dekanatsbezirkes samt einer Anzal weltlicher Mitglieder aus dem Schoß der Gemeinden (welche damals auf Vorschlag der Pfarrämter und Dekanate von dem Konsistorium bestimmt wurden) zu einer Diözesansynode, alle vier Jare die Deputirten sämtlicher Dekanate eines Konsistorialbezirkes zu einer Generalsynode, welche über gemachte Vorlagen beratende Stimme und das Recht der Antragstellung in inneren kirchlichen Angelegenheiten hatte. Für die Beaufsichtigung und Verwendung der theologischen Kandidaten bestanden zweckmäßige Instruk-

tionen; ebenso für die zweifache Prüfung der Kandidaten pro candidatura und pro ministerio, dehnbar genug, um nicht widernatürlich zu binden, bestimmt genug, um Willkür und Unsicherheit der Beurteilung zu verhüten. Alle diese Einrichtungen brauchten nur mit dem Geiste gewissenhafter Treue und mit Vermeidung ungeistlichen Schlendrians gehandhabt zu werden, um one alle Gewaltsamkeit, unter gleichmäßiger Warung der individuellen Freiheit und der alle bindenden Pflicht, eine Besserung des kirchlichen Dienstes herbeizufüren, welche auch dem gesamten kirchlichen Leben neuen Aufschwung geben muſste.

Zu diesem Geschäfte geräuschloser, aber durch Stetigkeit wirksamer Benützung des Gegebenen war Roth der rechte Mann. Er verstand es wie wenige, eine Autorität zu üben, die unwillkürlich und wie ganz von selbst den andern unterwarf, und one viele Worte aufzuwenden durch die Scheu, die seine Person umgab, den Eifer spornte und das Pflichtgefül erhöhte. Dazu diente ihm vor Allem die eigene Berufstreue, die nicht verborgen bleiben konnte. Es muſste Eindruck machen, als bekannt ward, daſs der Präsident des Oberkonsistoriums die Mühe sich nicht verdrießen ließ, die eingesandten wissenschaftlichen Arbeiten und Predigten der jüngeren Geistlichen und Kandidaten selbst durchzusehen und von den Leistungen der Einzelnen Kenntnis zu nehmen. Es konnte die Wirkung davon nicht ausbleiben, daſs ein Mann von anerkannter wissenschaftlicher Bedeutung an der Spitze des Kirchenregimentes stand, der das Vertrauen seines Königs genoſs, und dem die Förderung der kirchlichen Interessen eigene Herzenssache war. Dazu ließ er kein Mittel unbenützt, so viele Geistliche als möglich persönlich kennen zu lernen und je nach Umständen und Bedarf sie näher an sich zu ziehen. Die Pfarrer und Kandidaten, welche in München wonten, wurden in regelmäßigem Wechsel an seinen Abendtisch gezogen. Jeder Dekan oder Pfarrer des Landes, der München berürte, fand bei ihm offenen Zutritt, Rat und Förderung, wie er sie brauchen konnte. Im Sommer jedes Jares, von dem er einige Monate auf seinem Landgute zwischen Nürnberg und Erlangen, recht in der Mitte der protestantischen Bevölkerung von Baiern, zuzubringen pflegte, war es sein Wunsch, von den Geistlichen der Umgegend besucht zu werden, und nicht leicht wurde einer entlassen, one seinen gastlichen Tisch kennen gelernt zu haben. Alle diese persönlichen Beziehungen aber dienten dem Zwecke, heilsam anzuregen und die Bande des Kirchendienstes in seinen verschiedenen Abstufungen zu befestigen und zu beleben. Auf die Besetzung der Dekanate mit tüchtig gebildeten und praktisch bewärten Männern ward ein der Kirche höchst förderlicher Bedacht genommen. Die Prüfungen der Kandidaten wurden verschärft, nicht durch Steigerung der Forderungen an sie, sondern durch entschiedene Zurückweisung solcher, die auch das billigst gestellte Maß nicht erreichten. Mit dem sittlichen Wandel der Geistlichen ward es genauer genommen, und Anstößigkeiten, wo sie zur Kunde der Behörden kamen, nicht geduldet. Das alles zusammengenommen diente den besseren Gliedern der Geistlichkeit zur Stärkung und Befriedigung, und die schlechteren wurden mindestens vorsichtig und mieden grobes Ärgernis. Der kirchliche Dienst kam nach und nach in Baiern auf eine Stufe zusammengreifender Ordnung und gewissenhafter Pflichterfüllung, um die manche Nachbarländer es beneiden konnten.

Ganz besonders muſste einem Manne, wie Roth war, die Heranbildung der Theologie studirenden Jugend am Herzen liegen. Der verfassungsmäßige Einfluſs des Oberkonsistoriums auf die Besetzung der theologischen Lehrstüle an der Universität Erlangen wurde mit Erfolg geltend gemacht. Männer wie Höfling, Thomasius, Harleß wurden von Roth hervorgezogen und auf seinen Betrieb an die Universität berufen. Von ihm stammten auch zwei Einrichtungen her, von denen freilich die eine dem Sturmjar 1848 wider erlegen ist, die andere nicht die Ausdehnung gewonnen hat, die er ihr wünschen mochte, die aber beide durch vielfach gesegneten Erfolg sich bewärt haben: das Ephorat für die Theologie Studirenden in Erlangen war die eine; das evangelische Predigerseminar in München ist die andere. — Ein Ephorus ward bestellt zur Leitung und Beaufsichtigung des Studiums der Jünglinge, die sich der Theologie widmeten, und hatte zu diesem Behufe unter sich vier Repetenten, einen für jedes der vier Jare

des akademischen Studiums, welche die Studirenden einigemale wöchentlich um sich zu versammeln und in vorgeschriebener Abstufung der Gegenstände wissenschaftliche Konversatorien mit ihnen zu halten, auch sonst leitend und fördernd auf ihre Beschäftigungen einzuwirken hatten. Es ist zuzugeben, dass diese Einrichtung an einem Fehler litt, der ihr von vornherein Ungunst zuzog. Das Ephorat war in den Organismus der Universität nicht gehörig eingegliedert worden; die theologische Fakultät hatte weder Anteil an seiner Aufstellung und Besetzung, noch eine geordnete Mitwirkung bei der ihm anbefohlenen Leitung der Studirenden. Der Ephorus stand unmittelbar unter dem Ministerium des Innern, an welches ausschließlich er Bericht zu erstatten hatte, und sowol seine Berufung als die der Repetenten geschah direkt von demselben Ministerium nach gutachtlichem Antrage des Oberkonsistoriums. Die glückliche Wal in der Person des ersten und einzigen Ephorus, Höflings, diente jedoch wesentlich den Missständen und Unzuträglichkeiten vorzubeugen, die sonst kaum ausgeblieben wären, und es kann nicht geleugnet werden, dass die Wirkung des ganzen Instituts troß der Ausstellungen, die man an ihm wie an jeder menschlichen Einrichtung leicht machen konnte, eine heilsame, gesegnete war und seinen schnellen Untergang beklagenswert erscheinen lässt. Aus dem Kreise der Repetenten gingen akademische Lehrer hervor wie v. Hofmann, H. Schmid, Schöberlein, Luthardt; andere traten in den praktischen Kirchendienst und pflegten unter ihren Amtsgenossen den Sinn für theologische Wissenschaft. Schon als eine Pflanzschule in diesen beiden Richtungen verdient das Repeteninstitut Anerkennung, und was dessen Einfluss auf den Studienfleiß der akademischen Jugend betrifft, so wollen Männer, welchen die Gelegenheit, Warnehmungen darüber zu machen, reichlich zu Gebote stand, behaupten, dass das Jar 1848 in dieser Hinsicht einen fülbaren Abschnitt gebildet habe, nicht zum Vorteil der späteren Zeiten. Denn in diesem Jare war das Ephorat eine der ersten Ordnungen, wider welche der Freiheitsdurst der Studirenden sich erhob, und die theologische Fakultät hatte kein Interesse, für das ihr fremde Institut einzutreten; so ward es denn preisgegeben und durch Ministerialentschließung wider aufgehoben; in Erlangen aber herrscht seitdem unbeschränkte Lehr- und Lernfreiheit, deren Kehrseite freilich die Freiheit ist, auch nichts zu lernen, oder so zu lernen, dass es keine Frucht bringt.

Das evangelische Predigerseminar in München, die andere Schöpfung Roths, war ursprünglich zur Aufnahme von järlich vier Kandidaten bestimmt, welche ihre erste Prüfung mit gutem Erfolg bestanden hatten und dann noch zwei Jare in dem Seminar unter der Aufsicht des Oberkonsistoriums mit praktischen Übungen zubringen sollten, sodass nach Ablauf des ersten Jares immer acht gleichzeitig in demselben waren. Später hat der Mangel an Mitteln genötigt, die Zal auf sechs zu reduziren und nur noch drei in jedem Jare zu berufen. Mit welcher väterlichen Liebe aber die Kandidaten des Seminars im Rothschen Hause aufgenommen waren, und wie viel Anregung und Förderung durch Rat und Tat in jeder Hinsicht ihnen aus demselben zufloss, das kann aus dem Herzen und Gedächtnis derer, welche sie genossen haben, unmöglich ausgelöscht sein. Auch wird nicht leicht ein Seminarist ausgetreten sein, der nicht durch den lehrreichen Aufenthalt in einer Stadt wie München und den näheren Einblick in die vielseitige kirchliche Tätigkeit, welche die große, die verschiedensten Elemente in sich fassende dortige evangelische Gemeinde fordert und genießt, woltätig angeregt worden wäre und mit Befriedigung auf die im Seminar zugebrachte Zeit zurückschaute.

Unter solchen nach allen Seiten wirksamen und mit erfreulichem Erfolg gesegneten Bestrebungen waren die ersten 10 Jare verflossen, wärend welcher Roth das Präsidium des Oberkonsistoriums fürte. Nun folgte aber eine Zeit bis dahin ungewonten Kampfes und einer Bedrängnis, die in dem Königreiche Baiern neu war. Die Leitung des Ministeriums des Innern, unter dem das Oberkonsistorium steht, war 1837 an den Minister von Abel gekommen. Die 10 Jare, wärend deren sie ihm anvertraut blieb, haben auch in andern Zweigen der Statsverwaltung verhängnisvolle Spuren hinterlassen; am schwersten empfand sie die protestantische Kirche in Baiern. Auf mannigfache Weise wurde versucht, ihren

Digitized by Google

Bestand zu schmälern oder doch an ihrem Ansehen und an ihrer Ehre sie zu schädigen. Unter Abels Ministerium erschien aus Anlaſs vorkommender Fälle und je durch deren Gestalt und Lage bedingt eine ganze Reihe von Verordnungen und Entscheidungen über die Erziehung der Kinder aus gemischten Ehen zwischen Protestanten und Katholiken, welche sämtlich berechnet waren, der katholischen Kirche das Übergewicht zu sichern, Übergriffen derselben tunlichst Raum gaben oder die Ahndung solcher illusorisch machten, und welche, wenn auch nicht geradezu den Buchstaben, der vielmehr künstlich interpretirt wurde, doch um so entschiedener den Sinn der verfassungsmäßigen Bestimmungen über das gleiche Recht beider Konfessionen im State verletzten. Wärend man in katholischen Kirchen sonntäglich maßlose Kontroversen gegen die protestantische Kirche hören konnte, durften evangelische Prediger bei ihren Reformationspredigten vorsichtig sein, um nicht polizeilich gemaßregelt zu werden. Sogar der Name „evangelische“ Kirche wurde im öffentlichen Gebrauch verboten; sie solle sich „protestantische“ nennen; so heiße sie in der Verfassungsurkunde! Am schwersten aber drückte die peinliche Strenge, mit welcher die Bedingungen hinaufgeschraubt wurden, unter denen neue Gemeinden protestantischen Bekenntnisses sich bilden und ihre gottesdienstlichen Bedürfnisse befriedigen durften. Man steigerte sie bis zur Unerfüllbarkeit, Versuche aber, an ihnen vorbeizukommen, wurden als Majestätsverbrechen und als Eingriffe in die Rechte der Krone verfolgt. Dadurch aber wurde die Sammlung und Begründung neuer Gemeinden fast schlechthin unausfürbar, und war doch um so dringender geboten, je mehr die konfessionelle Mischung der Bevölkerung zunahm. Katholische Häuflein in protestantischer Umgebung sahen sich bald und leicht mit Kirche, Schule, Geistlichen versorgt; war es irgend zu machen, so musſten protestantische Kirchen ihnen abgetreten werden; dagegen die große Anzal der unter Katholiken zerstreut wonenden Protestanten stand in wachsender Gefar, kirchlich zu verkümmern und schließlich in der katholischen Kirche aufzugehen. Die helfende Hand des Gustav-Adolf-Vereins anzunehmen ward strenge verboten; weder die Bildung von Zweigvereinen ward erlaubt, noch auch nur gestattet, von dem Gesamtverein Gaben zu empfangen; ja es kam vor, daſs Geschenke und Unterstützungen des Vereins an baierische Gemeinden mit Beschlag belegt und die, für welche sie bestimmt waren, zur Verantwortung deshalb gezogen wurden. Die äußerste dieser Maßregeln aber, durch welche der protestantischen Kirche in Baiern in Widerspruch mit dem öffentlichen Recht und der Verfassung des States tatsächlich die Stellung einer nur geduldeten angewiesen wurde, war die im Jare 1838 ergangene Kriegsministerialordre, durch welche die ganze bewaffnete Macht, und zwar nicht bloß die Linientruppen, sondern anfänglich auch die aus ansässigen Bürgern bestehende Landwehr, verpflichtet wurde, vor dem katholischen Sanctissimum, so oft es vorübergetragen wurde, besonders aber bei öffentlichen Prozessionen, das Knie zu beugen, und so weit erstreckte sich die Gewaltsamkeit, daſs der im Jare 1843 versammelten Generalsynode geradezu, wenn auch fruchtlos, verboten wurde, über diese Anmutung der Kniebeugung und die Versagung der Unterstützungen des Gustav-Adolf-Vereins auch nur in Beratung zu treten oder Beschwerde dagegen zu erheben.

Das war eine harte, aber durch ihre Wirkungen gesegnete Zeit für die protestantische Landeskirche in Baiern. Denn mehr als alles andere weckte dieser Druck in ihr das vielfach verschwundene Gemeingefül und den Sinn für die Würde und das Recht ihres Bekenntnisses. Aber bei der großen Bewegung der Gemüter, welche durch diese Ministerialverfügungen im Lande hervorgerufen wurde, sah sich Roth vielfach verkannt und seinen Namen nicht immer mit dem Vertrauen und der Hochachtung genannt, auf die er gegründeten Anspruch sich erworben hatte. Mehr oder minder laut hervortretend, aber in vielen Kreisen, bildete sich die Meinung, er habe in Vertretung seiner Kirche nicht alles getan, was man von ihm zu erwarten berechtigt gewesen wäre; insbesondere verübelte man ihm, daſs er seine persönliche Geltung bei König Ludwig I. nicht nachdrücklicher benütze, um Abhilfe zu erlangen wider den Druck, mit dem Minister v. Abel die Protestanten in Baiern belege. — Es war nicht das erste- und wird das letztemal

nicht gewesen sein, dass die aufgeregte öffentliche Meinung ungerecht wird aus Unkenntnis der wirklichen Verhältnisse und aus Überschätzung vermeintlicher persönlicher Einflüsse und Geltung, für deren Größe und Umfang sie den Maßstab aus den gewönlichen Lebensverhältnissen hernimmt. Ganz abgesehen davon, dass Fernerstehenden manche Aufgabe ein Kinderspiel dünkt, die der mit den Dingen näher Vertraute ganz anders schätzen lernt, vergisst man auch gern und häufig, dass einer amtlichen Behörde nicht alles das zu reden und zu schreiben ziemt und verstattet ist, was die Agitation auf dem Markt des öffentlichen Lebens unbedenklich sich erlaubt; dass jene schon in der Auswal ihrer Mittel beschränkter ist, als der Redner in einer Volksversammlung oder gar Privatgesellschaft für sich anerkennt und für diese gelten läßt. Dazu kommt, dass eine Behörde, zumal in jener Zeit, nicht einmal die Möglichkeit hat, das, was sie wirklich tut, zur öffentlichen Kenntnis zu bringen, sondern sich untätig schelten lassen muss, wo es ihr leicht wäre, sich zu rechtfertigen, wenn sie nur ihre Akten dürfte drucken lassen. Das Oberkonsistorium unter Roths Präsidium hat nicht unterlassen, mit Nachdruck und widerholt trotz herber Abweisungen das Recht der seiner Leitung unterstellten Kirche geltend zu machen, und hat von dem vollen Umfang seines Antrag- und Beschwerderechtes Gebrauch gemacht. Wenn in den Kammerverhandlungen des Jares 1846 über die Beschwerden der Protestanten — ein Umstand, den zu Anklagen gegen das Oberkonsistorium zu benützen nicht unterlassen wurde, — von den Organen des Ministeriums ein Bericht vorgelesen wurde, in welchem das Oberkonsistorium anerkennend über den Schutz sich ausspricht, den die protestantische Kirche in Baiern genieße, so unterließ man mit gutem Bedacht, das Datum dieses Berichtes kund zu geben und las aus ihm bloß das vor, was zum Zwecke dienen konnte. Was aber die Geltendmachung des persönlichen Einflusses betrifft, den Roth bei dem König haben sollte, so durfte man einem Manne, wie er war, zutrauen, dass er die Grenzen dieses Einflusses kannte und wusste, was er tun dürfe, one mehr zu schaden als zu nützen. Endlich möge gegen gewisse damals vorgekommene Anmutungen oder Urteile auch noch das gesagt sein, dass viel weniger dazu gehört, unter Umständen mit dem Glanz populären Beifalls einen anvertrauten Posten preiszugeben, als mit männlicher Geduld und Festigkeit darin auszuharren und selbst mit Gefar der Verkennung die Hoffnung festzuhalten, dass das Recht doch noch den Sieg behalten werde. Tatsache ist aber, dass es ein Brief Roths an den König war, welcher diesen noch vor dem Zusammentritt der Ständeversammlung vom Jare 1845 bewogen hat, die Kniebeugungsordre zurückzunehmen. Es war die rechte Zeit gekommen, diesen Brief zu schreiben, und niemand hat Grund und Recht, sie früher anzusetzen, als sie wirklich eintrat. Bald darauf wurde auch in den anderen Punkten, über welche die Protestanten zu klagen hatten, Erleichterung gewärt, und seit im Jare 1847 Minister von Abel aus seiner Stellung schied und im März 1848 König Ludwig I. selbst die Regierung niederlegte, hörte der Druck überhaupt auf, wenigstens der offizielle. Aber Roth erntete für seinen Anteil an dieser Wendung der Dinge keinen Dank. Ja als sich im März 1848 in der Pfalz eine heftige Agitation gegen Präsident v. Roth und Oberkonsistorialrat Ruſt erhob als die zwei vornehmsten Stützen der orthodoxen Richtung, welche den Pfälzer Stimmfürern ein Dorn im Auge war, so war der Erfolg, dass beide verdiente Männer, um die Aufregung zu stillen, die sich doch nicht legte, sondern mit einer durch diesen Sieg erhöhten Stärke sich auf das politische Gebiet warf, in den nicht nachgesuchten Ruhestand versetzt wurden, und dies geschah, one dass in der protestantischen Kirche auch diesseits des Rheins irgend eine nennenswerte Teilnahme für den Mann sich kund gab, dem sie so viel zu danken hatte. Die Missstimmung über die vermeinte Untätigkeit und Gleichgültigkeit Roths in den Fragen, welche die Gemüter im Lande aufs lebhafteste bewegten, hatte zu tief gefressen, und hat ein unbefangenes gerechtes Urteil damals nicht zum Ausdruck kommen lassen.

Zugegeben muss freilich werden, dass einige Veranlassung zu einem solchen Ausgang auch auf Roths Seite lag. Schon in seinen Jünglingsjaren zeigte sein Charakter nicht bloß Ernst und Würde und einen ausgeprägten Widerwillen ge-

gen prunkenden Schein und gleißende Holheit, sondern damit verbunden auch eine merkliche Abgeschlossenheit und Ungeneigtheit, one zwingende Veranlassung sich gegen andere zu öffnen. Dieser Charakterzug verschwand nicht bei dem gereisten Manne. sondern verfestigte sich vielmehr durch Überlegung und Grundsatz. Er hat Unzäligen Gutes getan und Liebe erwiesen; sich nahe kommen ließ er Wenige; nicht einmal Dank nahm er gerne an, sondern entzog sich ihm so viel er konnte; ja öfters mag er sogar den Eindruck erzeigter Güte dadurch selbst geschwächt haben, dass er dem Empfänger die Möglichkeit abschnitt, seinem Danke dafür den gemäßen Ausdruck zu geben, und er erwog vielleicht zu wenig, dass dadurch eine Ader des menschlichen Gefüls verletzt wird, wenn der mit Güte Bedachte die Woltat stumm hinnehmen muss und nicht zu erkennen geben darf, dass er die Liebe des Gebers in der Gabe spüre. Indes wer ist befugt, über dergleichen Dinge mit dem anderen zu rechten? und wie viel häufiger findet sich in der Welt das Widerspiel von dieser Eigentümlichkeit Roths, einer Eigentümlichkeit, die ihrer Natur nach nur bei einem hochgesinnten und edeln Manne sich finden kann, nie bei selbstsüchtiger Niedrigkeit! Nur Jünglingen gegenüber, denen schon das Alter die ihnen gebürende Stellung anwies, verschwand seine scheinbare Unzugänglichkeit, und der sonst, wie es manchem dünkte, unnahbar ernste Mann entfaltete in dem Verkehr mit ihnen eine Zärtlichkeit der Begegnung, die denen, welche seiner Nähe sich erfreuen durften, unvergesslich ist. Aber seine übrige Abgeschlossenheit, die sich auch darin kund gab, dass er in den letzten Jaren nie mehr sein Eigentum verließ, außer wenn ihn buchstäblich Amt und Pflicht rief, dass er zwar fortwärend mit großer Gastfreiheit sein Haus und seinen Tisch für jeden öffnete, der ihm empfohlen wurde oder sich selbst empfahl, aber nicht leicht Besuche erwiderte, nie Einladungen annahm, geschweige öffentliche Orte, wie sie auch heißen mochten, je mit seinem Fuße betrat; diese grundsätzlich gepflogene Zurückgezogenheit von den Berürungen mit der Außenwelt hatte doch die Folge, dass sie ihn mehr als gut war dem Leben und den Zuständen um ihn her entfremdete. Der Mann der klassischen Bildung, der mit den edelsten und bedeutendsten Erscheinungen im Gebiete der Litteratur und Geschichte seinen Geist genärt hatte und fortwärend mit ihnen in vertrautem Umgang lebte, verhielt sich mehr und mehr ablehnend und verneinend gegen seinem Sinn nicht homogene Dinge, die gleichwol nun einmal da waren und Anerkennung heischten, es sei durch Widerlegung oder Billigung. Er aber wollte sie nicht an sich kommen lassen und schnitt das Gespräch ab, wenn die Rede sich auf Erscheinungen wandte, die ihm widerwärtig waren. Für eine solche Haltung aber ist die Welt aufs äußerste empfindlich. Eher noch kann sie verzeihen, dass man sie hasst und bestreitet, als dass man sie ignorire. Das fülten die Freunde Roths wol für ihn, beklagten auch im Stillen seine zunehmende Isolirung; aber zu machen war da nichts; solche Männer muss man nehmen und ehren wie sie sind; auch was man mit mehr oder weniger Grund anders wünschte, gehört einmal zu ihrer Eigenheit, one die sie nicht wären, was sie sind. Ein Edelstein behält seine scharfen Kanten unter dem Gerölle, in dem er eingebettet liegt, der weiche Kiesel schleift sie ab; wer wird diesem deshalb den Vorzug geben? Aber man muss diese Seite an dem Charakter Roths ins Auge fassen, um zu begreifen, wie es kommen konnte, dass er bei seiner nicht nachgesuchten Enthebung von der Stelle, in der er ein Segen für die Kirche gewesen war, fast one Teilnahme dastand, und keineswegs von der Anerkennung und dem Danke begleitet wurde, auf den er gerechten Anspruch machen konnte. Aber die Zeit ist bald gekommen, wo man sein Recht ihm widerfaren ließ, und dies Gefül ist nicht im Abnehmen begriffen, so viel sich auch in Stat und Kirche verändert hat.

Indes behielt er nur kurze Zeit die unerbetene Muße. Nach wenig Wochen schon berief ihn der König in seinen Statsrat, one die versuchte Weigerung anzunehmen. Nachdem aber Roth sein fünfzigstes Dienstjar erfüllt hatte, begehrte er den Ruhestand und erhielt ihn, wenn auch ungern, von König Maximilian II. bewilligt, jedoch mit dem ausdrücklichen Vorbehalt, dass der König nach wie vor sich seines Rates in wichtigen Geschäften bedienen werde, was auch geschehen

ist, bis er am 21. Januar 1852 nach fast vollendetem 72. Lebensjare infolge einer an sich leichten Krankheit durch rasch hinzugekommene Abnahme der Kräfte starb.

Noch haben wir aber einer Seite seiner Tätigkeit zu gedenken, die seinem Namen ein ehrendes Gedächtnis zu erhalten für sich allein genügend ist: es sind seine Leistungen als Mitglied der Akademie der Wissenschaften, in welche er bald nach seiner Übersiedelung nach München berufen worden war. Er selbst hat noch kurz vor seinem Tode eine Auswal in ihren Sitzungen gehaltener Vorträge und Gedenkreden auf verstorbene Mitglieder herausgegeben, die in stilistischer Hinsicht zu dem Gediegensten gehören, was die deutsche Litteratur aufzuweisen hat, und in welchen Beherrschung des Stoffes und Adel der Gesinnung gleichmäßig ihren Ausdruck finden. Die Sammlung ist auf des Verfassers eigene Kosten gedruckt, aber der Buchhandlung Heyder und Zimmer in Frankfurt a. M. zum Besten des Pfarrwaisenhauses in Windsbach in Kommission gegeben. Wir nennen aus ihr nur die Lobreden auf Johannes von Müller, Lorenz von Westenrieder, das Ehrengedächtnis Ignaz von Rudhardts, die Vorträge über Thucydides und Tacitus, über die Schriften des M. Corn. Fronto und das Zeitalter der Antonine, dann einen 1811 schon besonders abgedruckten und mit Anmerkungen versehenen Vortrag über Hermann und Marbod. Ferner redigirte er von 1835—1850 die von der Akademie der Wissenschaften herausgegebenen Gelehrten Anzeigen, und schmückte sie mit zalreichen eigenen Arbeiten, besonders vielen Anzeigen ausländischer, englischer und französischer Werke, die er mit ebenso sachkundigem als geistvollem Urteil in die gelehrten Leserkreise Deutschlands einfürte. Ein wertvolles Denkmal seiner öffentlichen Tätigkeit ist ferner die 1852 bei Georg Franz in München erschienene „Auswal mündlicher und schriftlicher Äußerungen in der ersten Kammer der baierischen Ständeversammlung", deren Mitglied von Roth als Präsident des Oberkonsistoriums war. Darunter befindet sich neben vielen anderen stets lesenswerten Erörterungen eine Äußerung über eine im Jare 1829 eingereichte Beschwerde des Oberkonsistoriums wegen Beeinträchtigung seiner verfassungsmäßigen Selbständigkeit, und eine aus dem Jare 1842 über die Kniebeugung protestantischer Soldaten vor dem römisch-katholischen Sakramente, welchen niemand das Zeugnis männlichen, wenn auch maßvollen Freimuts versagen wird, wie denn diese Äußerungen insgesamt mustergiltige Proben statsmännischer Beredsamkeit sind. Es ist unbedingt zuzugeben, dass ein jüngerer Redner, namentlich einer geistlichen Standes, über den Punkt der Kniebeugung lebhafter sich ausgesprochen, stärkerer Ausdrücke sich bedient haben würde; ob er daran wol getan hätte, ob seine Rede weiser, den Verhältnissen angemessener, in Bezug auf die Persönlichkeit, in deren Entschluss die Abhilfe lag, besser durchdacht und überlegt gewesen wäre, lässt sich mit Grund bezweifeln. Wahr ist, dass diese Rede Roths, als sie bald, nachdem sie gehalten war, in weiteren Kreisen bekannt wurde, vielen nicht genügte, denen sie bei weitem nicht feurig und kräftig genug erschien. Wer aber den damaligen Stand der Dinge in München kannte, muss eben darin, dass diese Rede an maßgebender Stelle den gewünschten Eindruck nicht hervorbrachte und nicht sofort einen äußerlich warnehmbaren Erfolg hatte, ein Zeichen anerkennen, dass noch andere Momente eintreten mussten, um die Beharrlichkeit zu erschüttern, die an dem einmal erlassenen Befehle fest zu halten entschlossen war, und dass es nicht an Roth lag, wenn die Protestanten in Baiern noch drei Jare auf die ersehnte Zurücknahme desselben warten mussten. Geschädigt hat die ganze Sache, wie oben schon bemerkt worden ist, gerade die protestantische Kirche am wenigsten, die dadurch vielmehr aus weit verbreiteter Gleichgültigkeit erwachte, im Gefül ihres guten Rechtes und dem Eifer es zu verfolgen neu bestärkt wurde. Das Andenken Roths aber muss von der Misskennung gereinigt werden, die nach vieler, auch sonst wolgesinnter Männer Meinung einen Schatten auf seine im übrigen so fruchtbare und erfolgreiche Leitung der kirchlichen Angelegenheiten Baierns werfen sollte. **D. v. Burger.**

Rothe Richard, s. am Schluss des Bandes.

Roussel, Gerhard, lat. Gerardus Rufus. In dem Artikel über Margaretha von Orléans (Bd. IX, S. 302) ist bereits von diesem Manne die Rede gewesen. Einige Nachrichten über ihn werden dasjenige vervollständigen, was dort über die eigentümliche Richtung der Königin von Navarra und ihres Kreises gesagt worden ist. Roussel war geboren zu Vaquerie, in der Nähe von Amiens, erhielt früh eine Pfarrpfründe in der Diözese von Rheims, und kam als Student nach Paris. Hier schloss er sich an Lefèvre von Etaples an, angezogen durch dessen Gelehrsamkeit und Vorliebe für die mystische Theologie. Lefèvre überzeugte ihn, dass der Mensch nur durch den Glauben an Gottes Barmherzigkeit gerechtfertigt werde, dass man aber bei diesem Glauben die äußeren Gebräuche als an sich indifferent beobachten könne. Dabei trieb Roussel humanistische Studien und gab eine lateinische Übersetzung der Ethik des Aristoteles heraus. Eine Ausgabe der Arithmetik des Boetius begleitete er mit einem Kommentar über die mystische Bedeutung der Zalen. Durch Lefèvre kam er in Verbindung mit der Schwester Franz I. und dem Bischof Wilhelm Briçonnet von Meaux. Als 1521 Lefèvre der Ketzerei angeklagt ward und bei Briçonnet Zuflucht fand, begab sich auch Roussel nebst anderen Schülern des ehrwürdigen Lehrers nach Meaux, wo sie die Erlaubnis zum Predigen erhielten. Einer derselben war Wilhelm Farel, der, weil er weit entschiedener auftrat als die anderen, sich bald nach der Schweiz flüchten musste. Von Basel aus ermanten er und Oekolampad Roussel, französische Traktate zu schreiben und durch reformatorische Thesen die Sorbonne zu einer Disputation herauszufordern. Zu letzterem fehlte es ihm an Mut, doch dachte er daran zu Meaux eine Druckerei zu errichten und erbat sich dazu von Farel Typen von Frobenius. Da kam aber von Paris der Befehl, die ketzerischen Prediger zu verhaften; Lefèvre und Roussel entflohen nach Straßburg, wo sie, unter angenommenen Namen, im Hause Capitos lebten und mehrere andere französische Flüchtlinge trafen. 1526 rief Franz I. sie zurück; Margarethe nahm Roussel als Hofprediger an. Er verkündigte den evangelischen Glauben, in dem er sich zu Straßburg bestärkt hatte, konnte jedoch über den mystischen Standpunkt nicht hinauskommen, von dem aus er die innerliche Frömmigkeit für vereinbar hielt mit der Beibehaltung der äußeren Formen der römischen Kirche. Nach der Verehelichung Margarethens mit dem König von Navarra, 1527, blieb er als Beichtvater bei ihr; 1530 verschaffte sie ihm die reiche Abtei von Clairac. Als 1533 Franz I. einer Reformation günstig schien, ließ die zu Paris anwesende Margarethe Roussel im Louvre und dann öffentlich predigen, vor großem Zulauf des Volkes. Einige seiner Sätze wurden von der Sorbonne, als der Ketzerei verdächtig, verworfen; Doktoren der Theologie und Mönche predigten gegen ihn; in der ganzen Stadt war große Aufregung. Der König ließ einige der ungestümsten Katholiken aus der Stadt verweisen, bald nachher aber auch Roussel und zwei andere evangelische Prediger verhaften; nach wenigen Tagen wurden sie wider in Freiheit gesetzt, mit dem Verbot, ferner öffentlich zu lehren. Roussel kehrte mit seiner Beschützerin nach Bearn zurück. 1536 erhielt er das Bistum von Oleron; das Jar darauf starb Lefèvre zu Nérac und hinterließ ihm seine Bibliothek. Roussel wirkte für die Reformation in der Königin Landen, one sich äußerlich von der bestehenden Kirche zu trennen. Calvin, der ihn zu Paris gekannt hatte, sandte ihm ein Schreiben, in dem er ihm die Inkonsequenz seines Benehmens vorhielt; er tadelte ihn, dass er die bischöfliche Würde angenommen, die ihn nun nötigte die Missbräuche zu schützen, die er früher missbilligt hatte. Roussel tat indessen was er konnte, um durch Lehre und Beispiel das ihm anvertraute Volk zum Evangelium zu füren. Er versuchte, wie so viele andere fromme Männer jener Zeit, einen Mittelweg zwischen Rom und der Reformation. Es war dies eine Täuschung, die ihn jedoch nicht gehindert hat einen guten Samen auszustreuen, der später seine Früchte trug. In seinen Predigten legte er die Bibel aus, er feierte die Messe in französischer Sprache, gab das Abendmal unter beider Gestalt, sorgte für christlichen Unterricht der Jugend, lebte einfach und verwandte sein reiches Einkommen zur Unterstützung der Armen. Für die Geistlichen seines Sprengels schrieb er, in dialo-

gischer Form, eine Auslegung des apostolischen Symbolums, der zehn Gebote und des Vater Unser, als Hauptstücke des katechetischen Unterrichts. Wenige, den äußeren Ceremonieen gemachte Konzessionen ausgenommen, trägt diese merkwürdige, noch ungedruckte Schrift das Gepräge der reformatorischen Lehre. Das Grundprinzip ist die Rechtfertigung durch den Glauben an das Verdienst Christi; die einzige Autorität, auf die sich Roussel beruft, ist die Bibel; Christus wird als das einzige Haupt der Kirche dargestellt; die unsichtbare Kirche ist allein die vollkommene; unter den sichtbaren ist nur diejenige die ware, in der das Evangelium rein gepredigt und die Sakramente richtig verwaltet werden, und dieser Sakramente gibt es nur zwei. Vielleicht durch den Vorgang Melanchthons angeregt, fügte Roussel dieser Schrift eine Anweisung zur Visitation der Kirchen bei. Ferner verfaste er einen Traktat über das Abendmal, in dem er, in Calvins Sinn, die Mitteilung des verklärten Leibes Christi behauptete. Überhaupt scheint er sich in seiner Theologie an Calvin angeschlossen zu haben; er lehrte wie dieser die absolute Prädestination. Im J. 1550 kam eine Abschrift der Auslegung der drei Hauptstücke und der Anweisung über die Kirchenvisitation an die Sorbonne; diese zog daraus 22 Sätze, die ihr dazu dienten beide Schriften als ketzerisch zu verdammen. Als diese Sentenz verkündigt ward, war Roussel bereits gestorben; im Frühling 1550 war er nach Mauléon gegangen, um vor einer Synode eine Predigt zu halten, in der er auf Verminderung der Zal der Heiligenfeiertage antrug; wärend er predigte, wurde die Kanzel durch katholische Fanatiker zerschlagen; er selber, unter den Trümmern schwer verletzt, starb wenig Tage darauf. — S. über ihn unsere Schrift: Gérard Roussel, Prédicateur de la reine Marguerite de Navarre, Strassb. 1545. **C. Schmidt.**

Royaards, Hermann Johann, geboren zu Utrecht den 3. Oktober 1794, Son des Utrechter Professors der Theologie Hermannus Royaards, vollendete seine Studien an der Universität zu Utrecht und hatte seine historische Bildung vornehmlich dem Philosophen Ph. W. van Heusde zu verdanken. Im J. 1818 erlangte er die Doktorwürde in der Gottesgelehrtheit mit einer Dissertation: de altera ad Corinthios Epistola et observanda in illa Apostoli indole et oratione, Traj. 1818, und bald darauf, im J. 1819, wurde er Prediger der niederländisch-reformirten Gemeinde auf dem holländischen Dorfe Meerkerk. Hier schrieb er eine Preisabhandlung über das Buch Daniel (1821), welche von der Haager Gesellschaft zur Verteidigung der christlichen Religion gekrönt wurde, und im J. 1823 wurde er zum Professor der Theologie an der Universität zu Utrecht ernannt, wo er anfänglich neben seinem Vater angestellt war, später aber dessen Professur erhielt. Wärend eines Zeitraumes von mehr als 30 Jaren bekleidete er diese Professur, wärend er zugleich seine Stelle als Mitglied der theologischen Fakultät in würdiger Weise behauptete. Seinem besonderen Lehrfache, der historischen Theologie, die er neben der christlichen Moral vortrug, widmete er seine Gaben und Kräfte und leistete in der erstgenannten Wissenschaft Vortreffliches. In Vereinigung mit seinem Freunde, dem im Dezember 1859 verstorbenen Professor zu Leyden, N. C. Kiste, gründete er im J. 1839 eine Zeitschrift unter dem Titel: Archief voor kerkelyke Geschiedenis, deren Titel zwar im Laufe der Zeit (1841 u. 1852) eine zweimalige Veränderung erlitt, deren Geist und Tendenz jedoch im wesentlichen sich stets gleich blieben, und in welche er verschiedene belangreiche Aufsätze lieferte, unter anderen eine Geschichte der Reformation in der Stadt und Provinz Utrecht, erschienen im J. 1845. Die Behandlung der niederländischen Kirchengeschichte beschäftigte ihn vorzugsweise; schon im J. 1842 erschien von seiner Hand eine Preisschrift unter dem Titel: Invoering en vestiging van het Christendom in Nederland etc.; gewissermaßen als Fortsetzung dieses belangreichen Werkes schrieb er später noch eine Geschiedenis van het Christendom en de christelyke kerk in Nederland gedurende de Middeneeuwen (Teil I 1849, Teil II 1853). Die Schrift war seinen Freunden J. C. L. Gieseler, Fr. Lücke und C. Ullmann gewidmet, welche er auf seinen Reisen in Deutschland hatte persönlich kennen und schätzen gelernt, und zu welchen er sich durch eine geistige

Verwandtschaft besonders hingezogen fülte, wie er denn auch mit denselben wärend einer langen Reihe von Jaren eine geregelte Korrespondenz unterhalten hatte. Sein zuletzt genanntes Werk, das in gewisser Hinsicht ein Hauptwerk genannt werden darf, muss, insonderheit wenn man es als einen ersten Versuch auf einem damals noch beinahe völlig unbebauten Gebiete betrachtet, in mancher Beziehung vortrefflich genannt werden, wie es denn auch von bleibendem Werte sein wird. Sein Wunsch, auch in gleicher Weise die Geschichte der niederländischen Reformation und die der römisch-katholischen Kirche in den Niederlanden zu behandeln, hat, seines bald erfolgten Todes wegen, leider unerfüllt bleiben müssen. Doch hatte er sich mittlerweile auch um eine andere Wissenschaft verdient gemacht, welche zu jener Zeit noch äußerst wenig in den Niederlanden gepflegt wurde, die Wissenschaft des Kirchenrechts. Im J. 1834 war nämlich der erste, im J. 1837 der zweite Teil seines Werkes: Hedendaagsch kerkregt by de Hervormden in Nederland erschienen, und als später die Frage über ein Konkordat mit dem päpstlichen Stule widerholt zur Sprache kam, erhob auch er seine Stimme mit Nachdruck. — Die Selbständigkeit der Kirche hinsichtlich ihrer Armenversorgung, sowie die Interessen des Protestantismus in dem Streite, welchen dieser mit Rom zu füren hatte, wurden von ihm mit nicht geringerem Eifer vertreten und verteidigt. So unausgesetzt tätig er nun auch auf wissenschaftlichem Gebiete sich zeigte, gleich rastlos arbeitete er auf praktischem Gebiet. Zum Studium der Kirchenväter suchte er die nötige Anleitung zu geben durch seine Chrestomathia Patristica, deren erster Teil im Jare 1831, der zweite im J. 1837 erschien. Hauptsächlich zum Gebrauche bei seinem akademischen Unterrichte gab er sein Werk: Compendium historiae Ecclesiae Christianae heraus (Pars prima 1840, Pars secunda 1845), wärend auch verschiedene seiner Predigten und akademischen Reden über wissenschaftliche Gegenstände von Zeit zu Zeit im Drucke erschienen. Nachdem er im State und in der Kirche mit dem höchsten Rechte in allerlei Weise hohe Achtung und ehrenvolle Auszeichnung genossen hatte, starb er am 2. Januar 1854, aufrichtig betrauert durch eine große Schar seiner Freunde und Schüler, von welchen einzelne in öffentlich erschienenen Schriften ihm ihre Huldigung darbrachten. Man vergleiche die schöne Narratio de H. J. Royaards, Christi societatis historico, in elegantem Lateinisch geschrieben von seinem greisen Kollegen und Freunde H. Bouman, in dessen Chartae Theologicae, Liber II, Traj. ad Rh. 1857, p. 1—90.

Royaards war ein Mann von großer Gelehrsamkeit, von frommem, christlichem Sinn und von echter Humanität. Dem kirchlichen und theologischen Streite abhold, war er, was seine Person selbst betrifft, einer mäßig freisinnigen Denkungsart zugetan, hielt aber unerschütterlich fest an den großen Prinzipien des christlichen Offenbarungsglaubens. Mehr Historiker als Dogmatiker oder Exeget, war ihm im höchsten Grade Alles zuwider, was irgendwie auf Extreme hinauslief, und bei dem Streite der kirchlichen Parteien blieb er dem nemini cuiquam me mancipavi stets getreu. Sein Leben und Wirken ist vorzüglich der Anregung des Eifers und des Sinnes für historische Studien unter den niederländischen Theologen sehr förderlich gewesen. Bei diesen wird denn auch sein Gedächtnis in Ehren bleiben. **J. J. van Oosterzee** †.

Ruben, s. Israel, Geschichte bibl., Bd. VII, S. 180.

Rudelbach, Andreas Gottlob, bedeutender und einflussreicher lutherischer Theolog des 19. Jarhunderts, war am Michaelistage, den 29. September 1792 zu Kopenhagen geboren. Sein Vater Johann Heinrich Gottlob Rudelbach, aus Nauewalde bei Liebenwerda im damaligen Kurfürstentum Sachsen, war 1787 oder 1788 als Schneider nach Kopenhagen eingewandert und hatte sich hier mit der Tochter eines Küsters Oerström aus dem Flecken Harlör auf Seeland verheiratet. Aus dieser Ehe stammte nebst 7 Geschwistern unser Rudelbach, welcher die Mutter als eine verständige, sinnige, auch des Gesanges wol kundige Frau schildert, wärend er von dem Vater die übergroße Sorglosigkeit, eine gewisse mystische Vertiefung als deutschen Charakterzug erbte. Das deutsche und dänische Element war

schon durch Geburt in ihm vereinigt. In der Schule zu St. Petri lernte er lesen; die ersten tieferen religiösen Eindrücke gewann er durch Schmolkes Kommunion- und Gebetbuch, dessen Morgen- und Abendandachten er sich wörtlich einprägte. Ein Privatlehrer, L. Hilfling, welcher im Hause der Eltern wonte und sie auf die Begabung des Sones aufmerksam machte, unterrichtete ihn im Englischen und Französischen, sodass er bald den „Vicar of Wakefield“ verstand und das ganze 29. Kapitel desselben Abends vor dem Einschlafen recitiren konnte. Vorläufig von den Eltern für das Handlungsfach bestimmt, ward er 1800 der Basedowschen Schule übergeben, wo er in den neueren Sprachen eine große Fertigkeit erlangte, daneben frühzeitig Wielands, Höltys und Schillers Gedichte kennen lernte. Wiederum auf Anregung des trefflichen Hilfling ward er 1805 auf die lateinische Schule „Unserer lieben Frauen“ gebracht, welcher damals der Rektor Nissen vorstand. Unter diesem und dem Konrektor Munthe legte er hier einen festen Grund in den alten Sprachen, wärend er als anregenden Lehrer in der Geschichte den geistvollen Hans Ankar Kofod rühmt. Bei dem Bombardement Kopenhagens durch die Engländer im September 1804 erlitt er durch einen von einem Granatsplitter herabgeworfenen Dachziegel eine gefärliche Verwundung des Kopfes, von welcher er sich erst nach Monaten erholte. Mit einem vorzüglichen Elogium seiner Lehrer entlassen („Nobis, dum apud nos fuit, dotes ingenii egregias approbavit, inprimis animum docilem et solertem memoriamque felicem, fidelem et tenacem“), bezog er im Herbst 1810 die Universität seiner Vaterstadt.

Da Rudelbach seine autobiographischen Mitteilungen mit seinen Schuljaren abschließt, sind wir leider über seine akademische Zeit in Kopenhagen, seine Lehrer, seinen Studiengang, auch über seine ersten Anstellungen darauf one nähere Nachrichten. Zum theologischen Studium war er schon im allerersten Lebensalter entschlossen gewesen, in welchem er auf die Frage, was er werden wolle, die kindliche Antwort zu geben pflegte: „Erst Priester, hernach Student“. Nach Beendigung seiner Studien erwarb er die philosophische Doktorwürde und habilitirte sich als Docent, one jedoch die schon früher begonnene Predigertätigkeit bei Seite zu stellen. Durch elterliche Abstammung, häusliche Zucht und göttliche Lebensfürung war er, wie er selbst sich nannte, ein geborener Lutheraner. In diesem Sinne lieferte er 1825 eine dänische Übersetzung der Augsburgischen Konfession und der Apologie und edirte in Gemeinschaft mit Grundtvig, mit welchem er später zerfiel, eine „Theologisk Maanedskrift“ (1825 ff., 13 Bände). Auch fällt in jene Zeit eine dogmenhistorische Abhandlung: Claudii Taurinensis Episcopi ineditorum operum specimina, praemissa de ejus doctrina scriptisque dissertatione, Havn. 1824, und eine Übersetzung ausgewälter Schriften der Kirchenväter (1826 und 1827, 2 Bde.). An der „Evangelischen Kirchenzeitung“ war er seit 1827 tätiger Mitarbeiter. Es schien, als werde er die betretene Gelehrtenlaufban weiter verfolgen, als 1829 eine unerwartete Fügung eintrat, die seinem Lebensgange eine ganz veränderte Richtung gab.

Zu Glauchau im sächsischen Muldentale hatte der fromme Graf Ludwig von Schönburg als Kirchenpatron nach dem am 5. März 1828 erfolgten Tode des Pastor primarius, Superintendenten und Konsistorialrat Thamerus für diese Ämter zunächst den Professor Hengstenberg zu Berlin ernannt. Als aber dieser einen anderen ihm inzwischen angebotenen akademischen Wirkungskreis vorzog, wurde von ihm auf Hengstenbergs Empfehlung Rudelbach berufen, nachdem derselbe in Berlin vor einer zalreichen Versammlung mit großem Beifall eine Gastpredigt abgelegt hatte (Bachmann, E. W. Hengstenberg II, 135). Dieser folgte dem Rufe, bestand am 4. Mai 1829 vor dem Kirchenrat zu Dresden das übliche Kolloquium, wobei er nach Joh. 21, 15—19 über „die Einsetzung des christlichen Hirtenamtes“ (Rudelbach, Predigtsamml. „Kampf mit der Welt“ S. 348 ff.) predigte, und empfing den 4. Mai die Ordination. Am 31. Mai hielt er über Hebr. 12, 28 in Glauchau seine Probepredigt (ebenda s. S. 315 ff.), fand dabei die Zustimmung der Gemeinde und trat bald darauf in sein neues Arbeitsfeld ein.

In Sachsen herrschte damals noch in weiten Kreisen der Supranaturalismus aus der Zeit Reinhards, welcher dem Rationalismus mehr oder weniger ver-

wandt war und die Haupt- und Grundlehren des lutherischen Bekenntnisses vielfach abschwächte und verflüchtigte. Doch hatte schon seit 1827 D. Hahn in Leipzig seinen Kampf gegen den Rationalismus eröffnet und ihm trat nun Rudelbach als rüstiger Mitkämpfer an die Seite. Mochte die ernste, überall den streng biblischen und konfessionellen Ton anschlagende Predigtweise des Ausländers anfangs für manchen etwas Fremdartiges haben, so sammelte sich doch je länger desto mehr um ihn eine empfängliche, dankbare Gemeinde (vgl. d. Zeitschr. „der Pilger aus Sachsen“ 1862, S. 100). Durch das Muldental ging in den Jaren 1830—1840 und verbreitete von hier seinen Wellenschlag ein Zug christlicher Erweckung, an welchem Rudelbach einen hervorragenden Anteil hat. Für die Ausschreitungen dieser Erweckung, welche 1838 zu einer von dem Pastor Stephan in Dresden organisirten lutherischen Separation und Auswanderung unter den Pfarrern Walther in Churshdorf und Kögl in Niederfrohna fürten, ist Rudelbach nicht verantwortlich. Vielmehr erließ er in Gemeinschaft mit 8 anderen bekenntnistreuen Geistlichen jener Gegend in Nr. 40 des „Pilgers“ vom J. 1838 eine öffentliche Warnung vor diesem Treiben, sowie er auch mit dem lutherischen Separatisten D. Scheibel aus Breslau, welcher damals hier und da in Sachsen auftrat und Eingang fand, nicht einverstanden war, vgl. Briefe an Guericke in der Zeitschr. für d. ges. luth. Theologie u. Kirche, 1863, I, 126. 134. 139. 145. 153. 163 u. ö. Die von ihm und dem Superintendenten D. Meißner in Waldenburg 1830 gestiftete Muldentaler Pastoralkonferenz, welcher unter anderen der ausgezeichnete Lutherbiograph Meurer in Waldenburg, später in Callenberg, angehörte, wurde lange Zeit von ihm geleitet und gefördert. Als dieselbe im September 1843 auf Anregung des Prof. Lindner in der Aula der Universität zu Leipzig tagte und dadurch vor die größere Öffentlichkeit trat, eröffnete Rudelbach diese Versammlung durch einen Vortrag über die Frage: „Wie kann mit dem festen Halten am lutherischen Bekenntnis der rechte Fortschritt in der Theologie vereinigt werden?“ (Vgl. Bericht über die am 7. u. 8. September 1843 gehaltene erste allgemeine Konferenz von Gliedern der evangelisch-lutherischen Kirche, Leipz. 1843.) Auch später bei gleichem Vorgang am 4. Juni 1857, wo Rudelbach längst nicht mehr in Sachsen war, ward sein Erscheinen von den Versammelten warm begrüßt und wird von Augenzeugen berichtet, wie bedeutsam er neben Münchmeyer, Pistorius, Harleß, Thadden u. a. hervortrat. Damals hielt er einen Vortrag über „die Zeichen der Zeit innerhalb der evangelisch-lutherischen Kirche, namentlich auf dem Lehrgebiete derselben“ abgedr. aus d. Zeitschr. für d. ges. luth. Theol. u. Kirche, Leipzig 1857.

Rudelbach predigte meist nach sorgfältiger freier Meditation, pflegte aber am folgenden Tage seine Predigt niederzuschreiben und weiter auszufüren. Auf diese Weise entstanden, abgesehen von vielen einzeln erschienenen Predigten, verschiedene Predigtsammlungen, die zum Teil noch jetzt als geschätzte Erbauungsbücher in seiner Gemeinde sich finden: „Kampf mit der Welt und Friede in Christo. Eine Sammlung christlicher Predigten und Homilien“, Leipzig 1830; „Der Herr kommt. Eine Sammlung christlicher Predigten und Homilien auf alle Sonn- und Festtage des Kirchenjahres“, Leipzig 1833, 1834, 2 Bde.; „Biblischer Wegweiser, in einer vollständigen Sammlung christlicher Predigten und Homilien auf alle Sonn- und Festtage des Kirchenjares“, Leipzig 1840, 1841, 2 Bde.; „Kirchenspiegel. Ein Andachtsbuch zur häuslichen Erbauung“, Erlangen 1845, 1850, 2 Bde. Indes war Rudelbach nicht bloß Homilet und Asket, sondern überhaupt ein ungemein fleißiger, fruchtbarer Schriftsteller, der mit gediegener Gelehrsamkeit und weitem Blick das ganze Feld der theologischen Wissenschaft umfasste und beherrschte. Aus dem historischen Gebiete gehört hieher vor Allem: „Hieronymus Savonarola und seine Zeit. Aus den Quellen dargestellt“, Hamburg 1835. Eine gründliche, sorgfältige Monographie, die noch jetzt nach den späteren Arbeiten von Maier, Hase u. a. ihren vollen Wert behauptet und nur in den Erörterungen über die Prophetengabe des Savonarola (S. 281 ff.) Widerspruch gefunden hat. Sein theologisches Hauptwerk aber ist: „Reformation, Lutherthum und Union. Eine historisch-dogmatische Apologie der lutherischen Kirche und ihres Lehrbegriffs“,

Leipzig 1839. Diese gelehrte, tapfere Ehrenrettung unserer Kirche und ihres guten Rechts fand bei Freund und Feind verdiente Beachtung, wenn man auch über Einiges, wie über die Darstellung der Lutherschen Prädestinationslehre, S. 275 ff., abweichend urteilen und mit Julius Köstlin (Real-Enc., 1. Aufl. Suppltb. II, 442) die Behandlung der vorreformator. Richtungen unzulänglich finden mag. Verwandten Inhalts ist die gehaltreiche, noch neuerlich von Plitt, Einl. in d. Aug. I, 6. 10, mit Anerkennung erwänte Schrift: „Historisch-kritische Einleitung in die Augsburgische Konfession. Nebst erneuerter Untersuchung der Verbindlichkeit der Symbole und der Verpflichtung auf dieselben“, Dresden und Leipzig 1841. Noch einflussreicher wurde Rudelbachs Schriftstellername in weiten Leserkreisen durch die von ihm mit Prof. Guericke seit 1839 bis zu seinem Tode herausgegebene „Zeitschrift für die gesammte lutherische Theologie und Kirche“, welche in allen Jargängen eine große Menge von Aufsätzen, Studien und Anzeigen von seiner Hand enthält. Mit welcher Hingebung, Umsicht und Ausdauer er diesem verdienstlichen Unternehmen bis zuletzt gedient und seine Kräfte gewidmet hat, ist aus seinen nach seinem Tode veröffentlichten Briefen an Guericke aus den Jaren 1838—1861 (Zeitschr. f. d. ges. luth. Theol. 1863, I, 125 ff. II, 289 ff. III, 466 ff. IV, 645 ff.) ersichtlich. Leider ist diese gehaltvolle Zeitschrift seit 1878 eingegangen. Von den zalreichen kleineren Gelegenheitsschriften, welche Rudelbach bei verschiedenen Veranlassungen verfasst hat, heben wir nur „die Sacrament-Worte oder die wesentlichen Stücke der Taufe und des Abendmals, hist.-kritisch dargestellt. Nebst zwei theol. Gutachten über die sächs. Agende von 1812 u. über das Perikopensystem“, Nördlingen 1837, und sein Votum „Über die Bedeutung des apostolischen Symbolums und das Verhältnis desselben zur Konfirmation. Mit Beziehung auf die Leipziger Konfessionswirren“, Leipzig 1844, hervor.

Die letztgedachte Schrift versetzt uns in eine Zeit, in welcher Rudelbachs Lage in Sachsen sich bereits wesentlich geändert hatte. Die Epoche der Lichtfreunde und des Deutschkatholizismus war gekommen. Ein feindseliger Antagonismus, von dem ein so ausgeprägter kirchlicher Charakter schon früher nicht ganz verschont bleiben konnte, trat offener und stärker wider ihn hervor und machte ihm das Leben schwer. Vielleicht sah Rudelbach die Dinge düsterer an, als sie lagen, und hielt das lutherische Bekenntnis in Sachsen für ernstlich gefärdet und bedroht. Dazu kam, dass die mehr äußere, praktische Geschäftsfürung des Pfarr- und Ephoralamtes bei seiner vorwiegenden Neigung zu wissenschaftlicher Tätigkeit und litterarischen Arbeiten ihm ebensowenig als seine Stellung im Gesamtkonsistorium zu Glauchau jemals sympathisch war. Alle diese Umstände, zu welchen wol noch besondere Familienverhältnisse traten, bestimmten Rudelbach im September 1845, seine Ämter in Glauchau freiwillig niederzulegen. Am 26. Sonntage nach Trinitatis verabschiedete er sich von seiner Gemeinde mit einer über Psalm 39, 13 gehaltenen Predigt von „dem Abschied des Fremdlings“ (Magdeburg 1845) und wendete sich in sein Vaterland Dänemark zurück, wo ihm König Christian VIII. ein akademisches Lehramt zugedacht und in Aussicht gestellt hatte. Auch hielt er in den Jaren 1846—1848 Vorlesungen an der Universität über das System der Dogmatik, später über Einleitung in das Neue Testament und die Pastoralbriefe, zuletzt über Einleitung in die Dogmatik und das Evangelium des Johannes, unter, wie er selbst sagt, übergroßer Teilnahme der Studirenden. Als aber mit dem Tode des ihm geneigten Königs die Hoffnung auf eine feste Professur zu Kopenhagen sich zerschlug und eine fanatisch dänische Partei, der ihm früher befreundete Grundtvig an der Spitze, ihn als Deutschen und Landesverräter verdächtigte, übertrug man ihm 1848 das Pfarramt in dem kleinen Orte Slagelse auf Seeland. Hier wirkte er noch 17 Jare in bescheidener Stille, fürte seine Zeitschrift mit Guericke unermüdet weiter, edirte noch „Christliche Biographie. Lebensbeschreibungen der Zeugen der christlichen Kirche zur Geschichte derselben“, I. Bd., Leipzig 1849, und „Die Sache Schleswig-Holsteins, volkstümlich, historisch-politisch, statsrechtlich und kirchlich erörtert“, Stuttgart 1851, und starb, die Erinnerung an die frühere Gemeinde in Glauchau und die Freunde im Sachsenlande treu bewarend, nach längerer Kränklichkeit den 3. März 1862.

Rudelbach besaß die theologische Doktorwürde, die er, so viel bekannt, bald nach seiner Übersiedelung nach Sachsen von Kopenhagen erlangt hat. Verheiratet war er mit der Tochter eines dänischen Gesandten, von welcher er einen Son und zwei Töchter hatte. Sein Son Christian wurde Arzt in Kopenhagen; eine Tochter, Sophie, verheiratete sich mit dem neapolitanischen Konsul Adold daselbst, eine zweite, Hildegard, mit dem Musikdirektor Svendson. In seinen Briefen an Guericke und sonst offenbart er überall ein weiches, warmes Gemüt, eine innige Liebe zu den Seinigen, einen lebendigen Eifer für die Ehre der lutherischen Kirche, der er diente. In der Geschichte derselben wird sein Name nicht vergessen und unter den Vätern und Förderern unserer Kirche in diesem Jarhundert neben Harms, Löhe, Harleß u. a. stets mit Auszeichnung genannt werden.

Eine eingehende Biographie Rudelbachs, zu welcher das Vorstehende nur einige Andeutungen enthält, ist in deutscher Sprache noch nicht vorhanden. Eine norwegische von J. N. Stockfolm findet man in Kirkelig Kalender for Norge, redig. von Bernhoft, Christiania 1877, S. 36—230. Er selbst gedachte sein Leben in drei Bänden zu beschreiben, ist aber in seinen lesenswerten „Konfessionen" (Zeitschr. f. d. ges. luth. Theol. 1861, I, 1 ff. II, 601 ff., 1862 III, 401 ff.) über die Kindheits- und Jugendgeschichte nicht hinausgekommen. Ein Verzeichnis seiner sämtlichen Schriften von der sächsischen Lebensperiode an findet sich bei Zuchold, Bibliotheca Theologica II, 1094 sq. Dr. **Oswald Schmidt** †.

Rüchat, Abraham, geb. den 15. September 1678 in Grandcour im Kanton Waadt (ehemals Kanton Bern), war der Son einfacher Landleute. Er machte seine Studien auf der Akademie zu Lausanne und trat 1701 in das Ministerium der bernischen Landeskirche. Wärend eines 18monatlichen Aufenthaltes in Bern erlernte Rüchat, der bereits in den alten Sprachen es so weit gebracht hatte, dass er in einem Alter von 21 Jaren sich um den Lehrstul des Griechischen und Hebräischen bewerben konnte, nun auch das Englische und Deutsche. Um sich in letzterem zu vervollkommnen, begab er sich 1705 nach Berlin, besuchte dann noch andere Universitäten, zuletzt auch Leyden. In sein Vaterland zurückgekehrt, ward er erst Pfarrer in Aubonne und Rolle, dann im Juli 1721 Professor der belles lettres und Vorsteher des oberen Gymnasiums (collège) in Lausanne, und endlich bekleidete er seit Juli 1733 die Stelle eines Professors der Theologie daselbst bis an seinen Tod, den 29. September 1750.

Rüchat hat sich als vaterländischer Kirchenhistoriker ausgezeichnet. Schon im J. 1707 veröffentlichte er seinen Abriss der Kirchengeschichte des Waadtlandes (Abrégé de l'histoire ecclésiastique du Pays-de-Vaud). Sein Hauptwerk aber: Histoire de la réformation de la Suisse erschien 1727 und 1728 in Genf in 6 Bänden. Er hatte dazu die umfassendsten und sorgfältigsten Quellenstudien gemacht, besonders über den bis dahin noch wenig aufgehellten Teil der französisch-schweizerischen Reformation. Für die Reformationsgeschichte der deutschen Schweiz hielt er sich an das Werk von Hottinger. Vier Jare nach seinem Erscheinen wurde das Werk, das allerdings das Papsttum nicht schonte, auf den römischen Index gesetzt, und überdies erschien im Namen des Bischofs von Freiburg, Titularbischofs von Lausanne, eine Schmähschrift über die waadtländische Reformation. Rüchats vortreffliche Antwort hierauf ist abgedruckt in der Bibliothèque germanique XX, 213. Rüchat hatte sein reformationsgeschichtliches Werk nur bis zum J. 1537 drucken lassen. Die Fortsetzung blieb über ein Jarhundert ungedruckt. Erst in den Jaren 1835 ff. besorgte Vulliemin aus dem Manuskripte, das sich auf der Berner Bibliothek befindet, eine vollständige Ausgabe in 7 Bänden, in welche nun auch die Zeit vom J. 1537—1566 aufgenommen ist. Dieser Ausgabe ist am Schluss eine Biographie des Verfassers, eine kritische Beleuchtung seines historischen Standpunktes, der eben der Standpunkt der Zeit war, und ein vollständiges Verzeichnis seiner Schriften beigegeben.

(Hagenbach †) B. Riggenbach.

Rückert, Leopold Immanuel, eines Pfarrers Son, geboren 1797 zu Großhennersdorf bei Herrnhut in der Oberlausitz. Ob er den Vornamen Immanuel, den für Kant begeisterte Väter (wie K. L. Nitzsch und J. G. Fichte) damals ihren Sönen beizulegen pflegten, zu Kants Ehren erhalten hat, ist unbekannt, aber wie eine Vorbedeutung ist er gewesen. Seit 1809 empfing er seine Bildung, wie vor ihm Schleiermacher und Fries, bei den Herrnhutern auf dem Pädagogium zu Niesky. Die Spuren des Herrnhutertumes, in dessen Dienst er zu treten gedachte, sind an ihm allezeit sichtbar geblieben. Dahin sind zu rechnen sein tiefes Gefül der Sündhaftigkeit, sein Eifer für die Mission, als einzige Rettung der evangelischen Kirche aus ihrem Verfall, die Bezeichnung der idealen Kirche als „Gemeine“, auch dass er das Vaterunser stets in der bei der Brüdergemeine üblichen reformirten Weise betete. Aber 1812 verließ er Anstalt und Gemeine, um sich auf dem Gymnasium zu Zittau (dessen Direktor Rudolph auf ihn nachhaltigen Einfluss übte) zur Universität vorzubereiten. Seit 1814 studirte er Theologie und Philologie in Leipzig. Nachdem er die Kandidatenprüfung vor C. Chr. Tittmann in Dresden 1817 abgelegt, war er zuerst Privatlehrer in der Niederlausitz, sodann in Jüterbog, wo er nach in Berlin absolvirtem Examen pro ministerio auch die Predigten eines vakanten Diakonates übernahm. Am 10. Oktober 1819 wurde er als Diakonus seines Geburtsortes installirt. Bereits im Jare 1821 trat er mit einer kleinen Gelegenheitsschrift hervor, welche, zum Zeugnis, dass „seine Natur systematisch“ war, de ratione tractandae theologiae dogmaticae handelte. Um diese Zeit erwachte in ihm die schon früher genärte Sehnsucht nach dem akademischen Katheder mit neuer Stärke. Als aber alle Versuche dahin zu gelangen an seiner Mittellosigkeit scheiterten, tat er, was in solchem Falle zu tun übrig bleibt, er griff zur Feder und zeichnete das Ideal eines akademischen Lehrers, welches er „mit um so wärmerer Liebe umfasste, je weiter er sich von der Wirklichkeit entfernt sah“. Sein Buch „Der akademische Lehrer, sein Zweck und Wirken. Eine Reihe von Briefen, zur Belehrung studirender Jünglinge“ (Leipz. 1824), zu welchem 1829 die „Offenen Mittheilungen an Studirende über Studium und Beruf“ getreten sind, stellt an den Lehrer der höchsten Bildungsanstalt die Forderung, dass er nicht bloß Gelehrter, sondern dass er auch Philosoph sei. „Liebe zur Wahrheit ist der einzige Weg zur Überzeugung, sowie die Liebe des zu lehrenden Gegenstandes der einzige Weg ist, denselben gut zu lehren“. Neben den Vorlesungen, in welchen auf die Untüchtigen keine Rücksicht genommen und aus welchen das Diktiren verbannt sein soll, müssen zur Ergänzung des in ihnen gegebenen Unterrichtes Gesellschaften (Akademieen) unter Leitung des Lehrers bestehen. Da aber solche Gesellschaften einen Verdacht der Statsbehörden auf sich ziehen könnten, soll es gestattet sein, „dass den Akademieen beiwone wer da will; höhere Polizeibeamte oder niedere, bis zum niedrigsten; für diese Gesellschaften haben alle denselben Rang, und es wird kein Wort geredet werden, das sonst nicht geredet würde, wenn sie da sind, aber auch keines verschwiegen um ihrer Gegenwart willen; das Rechte und Wahre leidet weder Zusatz noch Verkürzung, und irgend etwas in der Welt; frei bleibt die Warheit selbst in Fesseln, denn sie allein ist unbesiegbar“. Die Gesellschaft werde aber nicht umhin können, auch den erscheinenden Polizeiaufseher in ihre Beschäftigungen hineinzuziehen, und zwar vorzüglich dann, wenn sie sich mit Angelegenheiten der Statskunst beschäftigt, indem sie hier hoffen kann, von ihm Auskunft zu erhalten. „Sie wird ihn befragen über den Zweck und Nutzen seines Amtes, über das Verhältnis desselben zum allgemeinen Statsleben, zum Menschenleben überhaupt, vornehmlich zur sittlichen Vervollkommnung der Menschheit, als ihrem höchsten Endzweck, und über die sichersten und heilsamsten Mittel der Erreichung; und fragend mit der Bescheidenheit, die jeder Gesellschaft eigen ist, aus einer Liebe zur Warheit, darf sie hoffen, dass er mit Freudigkeit antworten und gern widerkommen werde, sie aber volle Befriedigung von ihm erhalten“. So hat Rückert auch der Polizeiaufsicht eine schöne und nutzbare Seite abzugewinnen gesucht. Indem er aber die Vorfragen, ob ein „niederes“ oder „niedrigstes“ Polizeiorgan über das Verhältnis seines Amtes zum höchsten Endzweck der Menschheit eine Aus-

kunft zu geben im Stande ist, und ob dasselbe one Verletzung seiner Dienstinstruktion sich überhaupt in die Debatte hineinziehen lassen darf, gesetzt auch, dass es befragt würde „mit der jeder Gesellschaft eigenen Bescheidenheit“, gar nicht aufwirft, verfällt er einem (auch späterhin bei ihm warnehmbaren) abstrakten Idealismus, der schon einen alten Recensenten zu der Bemerkung veranlasst hat: „man sollte fast meinen, der Verfasser habe gar nicht in der Welt gelebt“.

Die erste Vorlesung, die er als akademischer Lehrer zu halten gedachte, sollte eine von christlichem Geiste durchdrungene Philosophie sein. „Durch die Philosophie aus dem Labyrinthe eines völligen Verzagens am Christentum herausgefürt, hielt ich eben sie, die mir geholfen, für das einzige Heilmittel, das in unserer Zeit dem überhandnehmenden Unglauben der Gelehrten abhelfen könnte“. Da ihm aber das akademische Katheder noch verschlossen blieb, so veröffentlichte er in der Form von Vorlesungen sein zweibändiges Werk: „Christliche Philosophie oder Philosophie, Geschichte und Bibel nach ihren wahren Beziehungen zu einander. Nicht für Glaubende, sondern für wissenschaftliche Zweifler zur Belehrung“ (Leipz. 1825). Zeitgenossen bekannten, von dem hohen sittlichen Ernst, der durch dieses Werk geht, das überdies in klarer dialektischer Entwickelung seinen Inhalt gleichsam vor dem Auge des Lesers entstehen läßt, ergriffen, ja überwältigt worden zu sein, und fürten es zum Beweise an, dass man Rationalist sein und dabei gleichwol den Erlöser der Welt und seine große Sache auf eine Art und mit einer Herzinnigkeit heilig halten kann, deren der starre Supernaturalismus, wenn er der Verschmelzung mit dem Rationalismus widerstrebt, gar nicht fähig sei.

Noch in demselben Jare, in welchem dieses Werk erschien, bot sich ihm fast ungesucht eine Lehrerstelle am Zittauer Gymnasium. Er nahm sie (20. Sept. 1825) als eine Art Ersatz für das ihm verschlossene akademische Katheder unter dem Titel eines Subrektors an, der 1840 in den eines Konrektors verwandelt wurde. Infolge der obwaltenden Verhältnisse hatte er in den oberen Klassen außer in den beiden Hauptsprachen (wozu auch Erklärung des N. T.'s gehörte) in hebräischer und französischer Sprache, in Geschichte, reiner Mathematik, Astronomie, Physik und Chemie zu unterrichten. Außer einer beträchtlichen Anzal Schulprogramme hat er als Gymnasiallehrer eine „Rede am Verfassungsfeste den 4. Sept. 1832“ (Zittau 1832) und eine Predigt unter dem Titel: „Die unentbehrlichste Wissenschaft für jeden Christen“ (2. A. Zittau 1833) veröffentlicht, auch ein Drama, „dem höchsten tragischen Gedanken, wie er ihm aufgegangen, entsprechend“, versucht, bei dessen Ausfürung die gestaltende Kraft erlahmte. Aber er hat zu dieser Zeit auch seinen Bund mit Plato, „dem ältesten seiner Freunde“, geschlossen — als dessen Früchte zu verzeichnen sind: Platonis eclogae. Ex Platonis dialogis maioribus capita selecta scholarum usui privatisque adolescentium studiis accom., Lips. 1827, und Platonis convivium rec. ill., Lips. 1828 — und seinen Ehrenplatz unter den neutestamentlichen Exegeten errungen. Unter allen Schriftstellern des N. T.'s fülte er seinem ganzen Wesen nach am meisten sich angezogen von Paulus, und eben diese Kongenialität machte ihn vor Vielen geschickt zur Auslegung der paulinischen Schriften. Sieben Briefe hat er für zweifellos paulinisch gehalten: 1 Thess., Galat., 1. u. 2. Kor., Röm., Phil., Philemon, und vier derselben kommentirt. Sein „Kommentar über den Brief Pauli an die Römer“ erschien zu Leipzig 1831, die zweite umgearbeitete Auflage in 2 Bänden 1839; der „Kommentar über den Brief Pauli an die Galater“ 1833; „die Briefe Pauli an die Korinther bearbeitet“ 1836 u. 1837. Vorher schon (1834) war sein Kommentar über den Epheserbrief („der Brief Pauli an die Epheser erläutert und verteidigt“) erschienen. Außerdem begann er 1838 ein „Magazin für Exegese und Theologie des N. T.'s“, welches jedoch über die 1. Lieferung nicht hinausgekommen ist. Es sollte eine Vorratskammer für künftige Bedürfnisse sein, eine Materialiensammlung für einstige Benutzung. „Nur die Steine sollen zusammengetragen werden und das Holz und der andere Bedarf, aus welchem nachfolgende Bauleute ein Gebäude auffüren mögen, für welches die Zeit noch nicht vorhanden scheint“. Nachmals hat er noch einige exegetische Gelegenheitsschriften veröffent-

licht: Loci 1 Cor. 15, 29 expositio, Jen. 1847; de theologorum in Christi praeceptis inconstantia, Jen. 1859.

Seine Verdienste um die Schriftauslegung fanden ihre erste Belonung im J. 1836 in der Verleihung der Ehrendoktorwürde durch die theologische Fakultät in Kopenhagen. Aber zur akademischen Wirksamkeit schien er auch jetzt nicht kommen zu sollen. Zweimal war er in Vorschlag gebracht worden, 1832 in Erlangen, und, nach des Professor und Superintendenten Parows Tode, 1836 in Greifswald, aber in beiden Fällen ward die Genehmigung an entscheidender Stelle versagt. Schon hatte er misſmutig dem Publikum und der Theologie den Rücken zugewendet, um einzig dem Studium der Natur zu leben, als Jena nach Baumgarten-Crusius' Tode und nachdem eine Berufung de Wettes an Schweitzers, des weimarischen Ministers, Bedenklichkeit gescheitert war, seine Pforten ihm öffnete. Am 25. Oktober 1844 trat er daselbst seine Professur mit einer Rede „de officio interpretis librorum Novi Foederis" an. Mit kraftvoller Entschiedenheit und unermüdetem Fleiße hat er sein akademisches Lehramt verwaltet. Er hat auf die Studirenden nicht bloß in den Vorlesungen, sondern auch durch Gesellschaften und im Privatumgange nachhaltig eingewirkt und, trotz der Rauheit seiner Umgangsformen oder auch weil er eben dadurch ihnen als Original imponirte, immer begeisterte Anhänger gehabt. Wie er als Gymnasiallehrer sich für vielerlei Fächer geschickt erwiesen, so zeigte er als akademischer Lehrer, dass er auch auf der Kanzel seinen Platz auszufüllen verstehe. Er übernahm nicht allein alle der theologischen Fakultät an den hohen Fest- und Bußtagen obliegenden Predigten, sondern hatte sichs auch zum Grundsatz gemacht, niemals die Aufforderung zu einer Predigt abzulehnen. Er hat an den Bußtagen herzerschütternd zu predigen vermocht (denn „wo kein Bewusstsein von der Sünde, da ist kein Begehren nach Erlösung"), wärend in seinen Festpredigten das Spezifische des Festes nicht immer zu seinem vollen Rechte kam. Als Zeichen seiner homiletischen Tätigkeit sind im Druck erschienen: „Auch der Völker Heil ruht allein in Christus. Predigt fürs deutsche Volk, am 2. Ostertage 1848 gehalten" (Jena 1848); „Das Leben im Geist. Pfingstpredigt im Blick auf Deutschlands Gegenwart gehalten" (Jena 1848); „Sechs Zeitpredigten in den Jaren 1848 und 1849 gehalten. Als Anhang eine Altarrede" (Jena 1850); „Kleine Aufsätze für christliche Belehrung und Erbauung den Gebildeten im Volke dargeboten" (Berlin 1861).

Wie er in Jena auch wider zum theologischen Schriftsteller geworden ist, erzält er in folgender Weise: „28 Jare sind verflossen, seit der Mangel eines Lehrstuls wider meinen Willen mir die Feder in die Hand gab, 12 seit ich sie weggelegt mit dem entschiedenen Willen, sie nicht wider in die Hand zu nehmen. Darnach ward mir der Gegenstand der Sehnsucht, und je erfreulicher die Erfolge, desto weniger konnte Lust entstehen, anstatt Rede Schrift zu geben. Da kam das Taumeljar 1848 und gab Jena eine Todeswunde, von der es nicht aufkommen wird. Die Ungunst der Zeit und der Menschen wird es nicht gestatten. Seitdem ist der Gedanke, noch einmal zu schreiben, wider aufgewacht". Rückerts Unglücksprophetie ist an Jena ebensowenig in Erfüllung gegangen wie dasjenige, was die großen Philosophen vor ihm von demselben Jena, als dem nunmehr (d. h. nach ihrem Abgange) zersprengten Indifferenzpunkt des nord- und süddeutschen Geistes, unmutig geäußert hatten, aber der Wissenschaft ist seine Verzagtheit zum Nutzen gewesen. Er schrieb sein zweites systematisches Hauptwerk unter dem Titel „Theologie" (2 Th. Leipzig 1851), nicht Dogmatik und nicht Ethik, obwol der Stoff so ziemlich der ist, der in beiden behandelt zu werden pflegt, sondern ein auf wissenschaftlichem Grunde ausgefürtes Bild vom idealen Leben, vom wirklichen Leben und von dem Leben, das in Christus der Menschheit offenbar und möglich geworden ist, also dieselbe Aufgabe erfüllend, welche Rothe der spekulativen Theologie zuweist. Eine weitere Ausfürung einzelner Abschnitte seiner „Theologie" bilden einmal sein letztes größeres Werk: „Das Abendmahl. Sein Wesen und seine Geschichte in der alten Kirche" (Leipzig 1856) und sodann sein „Büchlein von der Kirche" (Jena 1857). Seinen theologischen Standpunkt selbst hat er noch besonders mit aller Offenheit und Schärfe gezeichnet in seiner am 6. Fe-

bruar 1858 gehaltenen Prorektoratsrede: „Die Aufgabe der jenaischen Theologie im 4. Jarhundert der Hochschule“ (Jena 1858) und in seiner letzten wissenschaftlichen Schrift: „Der Rationalismus“ (Leipzig 1859).

Als im Jare 1854 in Leipzig die Augsburgische Konfession unter dem Titel: „Dr. M. Luthers Augsb. Confession“ im Druck erschien, schrieb er einen historischen Versuch über „Luthers Verhältniß zum Augsburgischen Bekenntniß“ (Jena 1854), welcher dem Beweise galt, dass die Augsb. Konfession, da Luther bei ihrer Abfassung absichtlich fern gehalten worden, als Luthers Bekenntnis one Unwarheit nicht bezeichnet werden könne. Diese Schrift hatte wenigstens den Erfolg, dass der behandelte Gegenstand einer genaueren Untersuchung unterzogen wurde von Calinich („Luther und die A. C.“, Leipzig 1861), dem Unterzeichneten (in der Zeitschrift f. wissenschaftliche Theologie 1862, S. 106 ff.) und J. K. F. Knaake („Luthers Antheil an der A. C.“, Berlin 1863).

Die Ehren, welche Jena seinen Professoren zu bieten pflegt, sind, mit Ausnahme der von ihm nicht gewollten Orden, auch ihm zu teil geworden. Er erhielt den Titel Kirchenrat und später Geheimer Kirchenrat, bei seinem 50järigen Amtsjubiläum das goldene Bischofskreuz mit der Inschrift: „Ein' feste Burg ist unser Gott“. Er ist, nachdem er zuvor über sein erspartes Vermögen zugunsten der Universität, der Studirenden und der Armen verfügt hatte, am 9. April 1871 nach längerem Leiden heimgegangen und am 11. April one Leichenrede, wie er es gewünscht, beerdigt worden.

Was Rückert als neutestamentlichen Exegeten betrifft, so gehört er mit zu denen, welche auf diesem Gebiete den Zeiten des Faustrechts ein Ende bereitet haben. „Grammatik, Geschichte, logischer Zusammenhang haben sich kreuzigen lassen müssen, nur damit Paulus nicht sagen sollte, was man von ihm als Apostel und Christentumslehrer nicht hören wollte“. Als oberster hermeneutischer Grundsatz wird von ihm die Unbefangenheit hingestellt *). „Der Exeget des N. T.'s als solcher hat kein System und darf keines haben, er ist weder orthodox noch heterodox, weder Supernaturalist noch Rationalist noch Pantheist oder was es sonst für —isten geben mag; er ist weder fromm noch gottlos, weder sittlich noch unsittlich, weder zart empfindend noch gefüllos; denn er hat bloß die Pflicht zu erforschen, was sein Schriftsteller sagt, um dies als reines Ergebnis dem Philosophen, Dogmatiker, Moralisten, Asketen u. s. w. zu übergeben. Für ihn muss es gleichgültig sein, ob Paulus Warheit redet oder Lügen, ob ein sittlicher Geist in seinen Briefen weht oder ein unsittlicher.“ Außer der Unbefangenheit ergeben als positive Anforderungen an den Exegeten: Sprachkunde, Geschichte, Logik und Phantasie. Unter letzterer wird dies verstanden, dass der Interpret z. B. der paulinischen Schriften bestrebt sein soll, ganz Paulus zu sein. „Er soll nicht mit seinem Kopfe denken, nicht mit seinem Herzen empfinden, nicht von seinem Standpunkt aus betrachten, sondern ganz auf die Stufe treten, auf welcher der Apostel stand, nichts wissen, was dieser nicht wusste, keine Ansicht haben, welche er nicht hatte, keine Empfindung kennen, die ihm unbekannt war“. Aber diese von Rückert geforderte Entkleidung von aller individuellen Bestimmtheit (die dann doch wider auf eine Darangabe der eigenen an die paulinische Individulität reduzirt wird) ist eine ebenso unmögliche als unnötige Abstraktion, deren warer Sinn nur der sein kann, dass der Ausleger ein möglichst großes Maß von geistiger Walverwandtschaft zu seinem Autor mitzubringen habe, und dass niemals die Dogmatik, weder die eigene noch die kirchliche, über die Grammatik herrschen dürfe. Weil nun Rückert diesen Standpunkt einnahm und also den Paulus von Tarsus nicht wie den Heidelberger Paulus reden ließ, so hat er von gläubiger Seite (Tholuck, Rothe) wegen seiner woltuenden Warheitsliebe (die nicht selten in das Asyl einer docta ignorantia flüchtete) und als Förderer einer gründlichen

*) Die hermeneutischen Grundsätze der „Unbefangenen“, insbesondere des Hrn. Rückert in seinem Kommentar zum Briefe an die Römer (Tholucks Litter. Anzeiger 1833, Nr. 22 und 23).

Digitized by Google

und christlichen Exegese vielfaches Lob geerntet. Weil er aber andererseits den jüdischen Standpunkt des Apostels Paulus betonte, in seinen Briefen hin und wider die gehörige Begriffsklarheit vermisste, auch Spuren von Gereiztheit und Bitterkeit, schwache Argumentationen und Interpretationsfehler bei ihm wargenommen haben wollte, so ward ihm von derselben Seite Mangel an Ehrfurcht gegen die heiligen Schriftsteller, ja theologische Roheit zum Vorwurf gemacht. Er habe den Apostel hie und da mehr gemeistert als interpretirt. Der Rationalismus aber schleuderte ihm durch K. F. A. Fritzsches Mund das Wort entgegen: „Timeat, timeat Rueckertus celeripedem Nemesin; non enim dubito, quin, si iustum aliquando censorem nactus fuerit, in aerarios referatur; tam pleni sunt eius commentarii festinationis, levitatis, erroris, perversae argumentationis et inanis loquacitatis".

Einst mit der Bibel vollkommen zerfallen und am Christentume verzweifelnd hatte Rückert eine unerschütterliche Überzeugung sich durch die Philosophie errungen. Seine durch langes Nachdenken gewonnene Philosophie, wie sie in seinem systematischen Erstlingswerke in ursprünglicher Frische und Begeisterung unter Anklängen an Plato, Kant und die praktische Philosophie Fichtes niedergelegt ist *), erkennt als ihr einziges Objekt den Menschen an und erklärt eine Erkenntnis dessen, was zu den sittlichen Ideeen in keiner notwendigen Beziehung steht, für unmöglich. Über das Gebiet des Sittlichen hinaus gibt es keine Evidenz. Der erste unabänderlich und unmittelbar gewisse Satz ist für den sittlich wollenden Menschen dieser: „Gott ist" d. h. die sittliche Weltordnung, deren Idee meinem Geiste ursprünglich und notwendig einwont, hat Wirklichkeit oder die Idee des Guten ist das schaffende und regierende Prinzip der Welt. Es kann Menschen geben, welche sich damit begnügen und alle vernünftigen Pantheisten haben sich damit begnügt. Wird aber die Idee des Guten als lebendiger Gott gefaſst, so kommen wir aus dem Gebiet des Sittlichen in das des Vorstellens, wo die unmittelbare Gewiſsheit aufhört. Die Idee des Guten als das herrschende Prinzip der Weltordnung ist ewig, allgegenwärtig, einzig, unbedingt, allgenügend, heilig. Wenn eine sittliche Weltordnung ist, so muſs auch eine Welt sein, ein Objekt für die Idee des Guten. Die Welt, wiefern sie eine Ordnung ist, ist ein Werk der Idee des Guten, ein Abbild des göttlichen Gedankens. Die Welt muſs aber der sittlichen Anordnung fähig sein, es muſs der Sittlichkeit fähige Wesen d. h. Geister geben, oder ein Reich der Freiheit in der Welt. Die Geister, bestimmt, in Ewigkeit beizutragen zur ewigen Vollfürung der einen göttlichen Idee, stehen unter einem beständigen Einflusse des sittlichen Weltprinzipes, sind darum ursprünglich gut und selig. Die materielle Welt, sofern eine solche zum Bestehen der sittlichen Weltordnung erfordert wird, ist dem Prinzipe der sittlichen Ordnung schlechthin unterworfen. Zur Geisterwelt gehört der Mensch, in seiner Ursprünglichkeit gut und selig, Herr der Natur und Ausrichter des Willens Gottes, ein Meisterwerk des Ewigen und sein Bild. Aber der wirkliche Mensch entspricht dem Urbilde nicht. Den Feenwagen der Kontemplation verlassend gewaren wir, daſs der ursprünglich gute und heilige Mensch verdorben ist, und zwar verdorben, ehe er ins Erdenleben eintrat; denn beim Eintritte in dasselbe ist ers schon. Unserem Erdenleben ging ein anderes Sein voran. Dieser Veränderung Schuld kann nur der Mensch selbst tragen. Denn sie ist hervorgegangen aus dem Gebrauche seiner Freiheit. Wie sie möglich gewesen, diese Frage läſst sich hier auf Erden nicht beantworten. Die heilige Weltordnung hat aber Rache genommen an dem Übertreter. Er hat kein Bewuſstsein der heiligen Ordnung, keine vollkommene Freiheit, keine Seligkeit mehr. Soll der Mensch aus diesem Zustande erlöst werden, so bedarf es erlösender Tatsachen innerhalb des Menschenlebens. Es bedarf einer Anstalt, durch welche der göttliche Gedanke von der Widerherstellung des Sünders dem gemeinen Menschenverstande faſslich offenbart, die Gestalt des ursprünglichen Menschen, bis ins Einzelne ausgemalt,

*) Vgl. C. F. Stäudlin, Gesch. d. Rationalism. u. Supern. Gött. 1826, S. 428—33 und A. Mücke, Die Dogmatik des 19. Jahrh., Gotha 1867, S. 88—93.

vor ihn hingestellt, und ihm die Möglichkeit, dieselbe zur seinigen zu machen, über alle Zweifel gewiss gemacht wird. Der Mensch aber ist solcher Erlösung fähig, er vermag die Idee der sittlichen Weltordnung anzuschauen; und Gott, als die Idee des Guten, will, dass jedes freie Wesen gut sein soll. Wir erwarten daher von Gott Veranstaltungen, welche dahin füren, dass das Menschengeschlecht zur Liebe des Guten sich erhebe, und wir erkennen das Erdenleben nicht allein als Strafe für die ursprüngliche Verschuldung, sondern auch als Züchtigungsanstalt Gottes für die Widerherstellung des Menschen zur ursprünglichen Herrlichkeit. Erlösende Begebenheiten zu suchen, wird prüfend eingegangen in die religiöse Kulturgeschichte der Japaner, Chinesen, Hindus, Perser, Phönizier, Ägypter, Griechen, Römer und Juden. Erst im Judentume ist die Menschheit der Erlösung zugeschritten. Das Judentum stand zuletzt auf einem Punkte, wo entweder die Freiheit kommen musste oder die Zügellosigkeit. Das Gesetz war veraltet, das Judentum fing an zu wanken, die Zügellosigkeit war nahe; brach sie herein, dann — keine Erlösung für die Menschheit. Also, sollte sie erscheinen, so war jetzt die Zeit; ein Jarhundert früher konnte sie noch nicht, ein Jarhundert später konnte sie nicht mehr erscheinen. Und gerade zu dieser Zeit trat die erste Begebenheit hervor, die sich selber als erlösend ankündigt: Christus und das Christentum. Jesus war ein wirklicher und warhaftiger Mensch. Aber seine Weisheit ist weder Erlerntes noch ein Resultat der Forschung; aber er beherrscht die Natur, macht alle ihre Kräfte zu Dienern seines Willens. Sein Zweck war die sittliche Widerherstellung aller Menschen. Er hat die Erlösung zur Idee seines Lebens gemacht und für sie sein Leben hingegeben. Darum ist er ein heiliger Mensch, im vollen Besitze seiner ursprünglichen Herrlichkeit, das in die Wirklichkeit eingetretene Ideal der Menschheit. Christus wollte uns erlösen, darum (also durch freie Wal, nicht durch seine Schuld) ward er ein Erdenmensch und vollzog damit zugleich einen göttlichen Ratschluss. Christus am Kreuze, der Heilige gemordet von denen, die er selig machen will — ein Bild, das Mark und Bein durchgeht, und dringend zur Umkehr aufruft. Er ist der Heiland der Welt, der Herr über Alles, hochgelobt in Ewigkeit. — Zum Schlusse vergleicht der Verfasser sein System mit den Lehren der neutestamentlichen Schriftsteller, als den Boten Christi an die Menschheit, und zwar furchtlos, als Rationalist. Denn unser Glaube würde unverrücklich stehen, auch wenn die neutestamentlichen Schriften das Wesen des Christentums nicht enthielten, ja, wenn auch diese Schriften gar nicht wären, wenn wir nur die Geschichte selber hätten. Das Resultat ist: die Philosophen werden immer selber forschen, den Anderen aber bietet das N. T. alles, was ihnen notwendig ist, eine Auktorität, der wir nicht nur keine andere entgegenstellen können, sondern die auch völlig genügt dem Bedürfnisse der Christenheit.

Sein zweites systematisches Hauptwerk, die „Theologie", ist eine vertiefte, die Haupterscheinungen der neueren Wissenschaft berücksichtigende, Fremdwörter tunlichst vermeidende Umarbeitung seiner „christlichen Philosophie". Durch die inzwischen hereingebrochenen negativen Tendenzen in seinem Glauben so wenig alterirt, dass er die Kritik der Neuzeit vielmehr als für die Freiheit und Unbefangenheit der theologischen Wissenschaft Gewinn bringend rühmt, hat er das frühere Werk in seinen Grundgedanken nicht geändert, nur ergänzt, zu Anfang durch eine, im Wege der Selbstbeobachtung gewonnene, propädeutische Feststellung der Grundtatsachen des Bewusstseins, am Schluss durch eine Ethik. Von der Urtatsache „Ich bin" ausgehend findet das Ich in regressiver (kernwärts vordringender) Bewegung sich selbst als Person, d. h. als Einheit von Leib, Seele und Geist. Beim Menschen in der Fülle seines Begriffs erscheint der Leib in höchster Entfaltung des organischen Lebens, die Seele in höchster Ausbildung aller ihrer Kräfte, den Leib beherrschend und dem Geiste dienend, der Geist aber wie ein König auf dem Throne, in unbedingtem Wollen nach dem Wirklichwerden der Idee des Guten strebend. Dem Ich geht ein Wissen zu von einem Anderen, das nicht es selbst ist, das ist die Welt, die sich teilt in eine Körper- und Geistwelt, beide zur Einheit verbunden durch das Gesetz des Geistes, die Idee des

Guten. Die Welt ist also eine heilige Ordnung. Das Ich als denkendes setzt hinter die heilige Ordnung eine heilige Ordnungskraft (Geist) und als vorstellendes diese Kraft persönlich. Von jetzt an nimmt das Denken eine progressive Richtung, es beginnt ein wissenschaftliches Erobern, das Gegebene wird ein Erkanntes. Die Selbstoffenbarung Gottes ist die Welt, die Geister- und Sinnenwelt, die letztere ein zur Herstellung einer heiligen Ordnung notwendiges Mittel. Die persönliche Geisterwelt ist ein Teil der allgemeinen Weltordnung. Das Leben der Person, die ihren Begriff erfüllt, ist seinem Wesen nach Religion, d. h. ein Leben im steten Bewusstsein des göttlichen Waltens und des gotteinigen Wollens. Die Religion ist zugleich Gottes Werk im Geiste und dessen eigene Tat. In der Wirklichkeit ist das Wollen des Menschen ein sündiges, da überall in der Menschheit das unbedingte Wollen des Guten fehlt. Das Zusammenleben der sündigen Menschen fürt mit Notwendigkeit zum Stat. Hier kehrt auch die Hypothese vom präexistentialen Sündenfall wider. Die Aufhebung der Sünde ist das Wesen der Erlösung. Der Gedanke der Erlösung liegt so wesentlich im allgemeinen göttlichen Gedanken wie irgend ein Gedanke sonst. Die Erlösung geschieht durch die offenbarende und anregende Gotteswirksamkeit. Da dieselbe nicht auf Einzelne, sondern auf die Menschheit sich beziehen soll, wird sie nur dann als wirklich eingetreten anzusehen sein, wenn sie als geschichtliche Tatsache aufgetreten ist. Es folgt nun im zweiten Teile die Betrachtung der vorbereitenden und erfüllenden Erlösungstatsachen (Christus und sein Werk), die Aneignung dieser Tatsachen (Bekehrung, Glaube an Christus), Begriff des Christen, das Leben des Christen in seinem Mittelpunkte, im engeren Kreise der Person und im weiteren Kreise der Gesellschaft.

Diese „Theologie“ ward als eine ernste und tüchtige Arbeit anerkannt, jedoch als behaftet mit Spiritualismus und ethischem Atomismus (Pelt). Dass Alles in diesem System auf die Idee des Guten gestellt ist, das ist seine Stärke und zugleich seine Einseitigkeit. Wenn der Geist ausschließlich als die Kraft des Guten (als praktische Vernunft) aufgefasst wird, so ist zwar unschwer eine Präexistenz desselben anzunehmen, aber das sittlich wollende Ich kann sich mit einer moralischen Weltordnung begnügen; es postulirt, damit die Menschheit ihre heilige Bestimmung erfülle, allerdings ein ewiges Sein des Geistes, aber ein Sein one Erinnerung, denn „Erinnerung und Bewusstsein gehören der Seele und nicht dem Geiste an“. Als Besonderheit ist anzumerken Rückerts Verwerfung der Kindertaufe, als welche ein Bild one Gegenstand, eine Schale one Kern sei. Zumal die Taufe eines Kindes mit Jordanwasser ruht auf greulichem Aberglauben. Seine harmlose Bemerkung: „wo kein Wein anzutreffen wäre, da ergreife man (bei der Abendmalsfeier) jedes im Gebrauche befindliche Getränk, und ob das reines Wasser wäre, es soll niemand sich darum Bedenken machen“, ward als Frivolität ausgedeutet. Sein abstrakter Idealismus bricht auch hier zuweilen durch. So wenn er verlangt, dass im christlichen State der Beste der Besten an der Spitze stehen soll, jedoch one zu erörtern, nach welchem Modus derselbe zu finden wäre, und ob der Gefundene auch das nötige Herrschertalent besitzen würde.

Seinen „Rationalismus“ hat er als ethischen oder christlichen dem älteren, empiristischen entgegengestellt. Der ware und edle Rationalismus, als dessen Musterbild mit Rücksicht auf Gal. 1, 8 der Apostel Paulus angesehen werden kann, besteht darin, nur die Sache und ihre Warheit zu erfassen, und durch keine Auktorität sich in Festhaltung der erkannten Warheit hindern zu lassen. Dieser Rationalismus übt Kritik — der Kritiker als solcher ist weder ein Gläubiger, noch ein Ungläubiger, sondern ein Suchender — und zwar bei Erzälungen, die das Wesen Christi nicht berüren (z. B. den Geburtsgeschichten im 1. und 3. Evangelium), die rein historische, an allen übrigen die theologische, die ihre Wurzel im Glauben an Christus hat. Was da den waren Christus in seinem heiligen Wesen offenbart und glaublich an sich ist, nimmt das Denken mit Freuden an; was aber einen anderen, dem heiligen Bilde widerstreitenden, das weist es von der Hand, es werde bezeugt von wem es wolle. Diese im Dienste christlicher Gläubigkeit stehende Kritik stößt z. B. ab die Taufe Jesu durch Johannes, weil

Jesus, dieser Bußtaufe sich unterziehend, sich als Sünder bekannt hätte; ferner die Erklärung Jesu Joh. 17, 9, dass er nicht für den κόσμος bitte, ganz entgegen dem herrlichen Kreuzesworte Luc. 23, 34. Rückert würde kein Bedenken tragen, selbst die Auferstehung Christi fallen zu lassen, wenn nur die Wal frei stünde zwischen ihr und dem Glauben, dem es unmöglich ist, Christum, den heilig wollenden, als den Lebenden zu denken, auf Erden weilend, und in Untätigkeit. „Denn das ist des Glaubens wesentliche Art, dass, wenn sein Schiff zu sinken droht, er Alles auswirft und sich selber rettet“.

Zum Schluss mögen als Summa und Rekapitulation seiner Theologie die 10 Artikel seines Glaubens hier eine Stelle finden: „Wir glauben an eine heilige Weltordnung und an Gott. Wir glauben an die ewige, heilige Bestimmung unserer geistigen Natur. Wir erkennen die Sünde als ware Sünde und als die Ursache unseres Unheils an. Wir glauben an den ewigen Gnadenwillen Gottes, alle Menschen von der Sünde zu erlösen. Wir glauben an eine fortgehende Offenbarung Gottes, deren höchste Spitze Christus, der Mensch gottgleichen Wollens, ist. Wir erkennen in Christi Tode die vollgenügende Unterstützung der göttlichen Gnade an den Sündern zur Aufhebung der Sünde in ihnen selbst und wahren Aussönung mit Gott. Im Glauben an Christus erkennen wir den wahren Weg der Aussönung mit Gott und der Herstellung zum idealen Leben. Wir glauben an die heiligende Wirksamkeit des Geistes Gottes, die innere und die äußere. Wir glauben an die seelen-vereinende Kraft des Geistes Gottes, an die lebendige Gemeine der Gläubigen und an die Kraft des Wortes Gottes in derselben. Wir hoffen von der Gnade Gottes ein ewiges Leben für unseren Geist“.

Über Rückerts Leben vergl. H. Doering, Jenaischer Universitäts-Almanach, Jena 1845; S. 64—67; J. Günther, Lebensskizzen der Professoren der Universität Jena, Jena 1858, S. 42—44; Protest. Kirchenzeitung 1871, S. 309—311. Über seine Lehre: G. Frank, Die Jenaische Theologie, Leipz. 1858, S. 125; C. Schwarz, Zur Gesch. d. neuesten Theol., 4. A., Lpz. 1869, S. 482; A. Ritschl, Die Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung I, 535. **G. Frank.**

Rüdinger, Esrom, auch Rüdiger, Rudinger geschrieben, geboren am 19. Mai 1523 in Bamberg, daher sich selbst Papebergensis nennend, erhielt vielleicht zu Nürnberg, wo eine seiner Schwestern an den Patrizier Nik. Nützel verheiratet war, den ersten Unterricht unter Joa. Camerarius. Darauf studirte er in Leipzig Philosophie und Philologie und erfreute sich der besonderen Gunst des Camerarius, der inzwischen nach Leipzig berufen worden. Er wonte in dessen Hause und unterrichtete seine Söne. Daselbst wurde er bald Magister. Im Jare 1547 wurde er zum Lehrer in Schulpforte ernannt, nahm aber die Stelle nicht an, weil er in dieser Eigenschaft ledig bleiben sollte; er war aber mit der ältesten Tochter seines Gönners verlobt und verehelichte sich mit ihr (1548), indem er durch Privatunterricht seinen Unterhalt fristete und im Hause des ihm sehr gewogenen Schwiegervaters wonte. Darauf wurde er Rektor des Gymnasiums in Zwickau (von 1549—1557) und brachte diese Schule sehr in Aufnahme. Unannehmlichkeiten hatte er mit dem Superintendenten, weil er „die Notwendigkeit der guten Werke“ lehrte. Es geht daraus hervor, was man schon aus seiner Verbindung mit Camerarius erschließen kann, dass er der Richtung Melanchthons zugetan war. Um so willkommener war für ihn die Berufung nach Wittenberg, die er im Jare 1557 erhielt. Es war die Professur Paul Ebers, die man ihm zuwies. Als Nachfolger Ebers lehrte er Ethik und erklärte er griechische und lateinische Schriftsteller mit vielem Beifalle. 1562 war er Rektor der Universität und 1570 Dekan der theologischen Fakultät. Unterdessen kam seine abweichende Ansicht an den Tag; er wollte keine leibliche Gegenwart Christi im Abendmale und keinen wirklichen Genuss der res sacramenti durch die Gottlosen zugeben; er verließ deshalb (1574) Wittenberg und wurde zu Torgau mit Arrest belegt. Man befahl ihm, seinen Meinungen zu entsagen; er weigerte sich dessen, entfloh nach Berlin, wo er nicht lange blieb; denn Basel, Heidelberg und die mährischen Brüder boten ihm Dienste an; diesen letzten Ruf, vermittelt durch Hubert Lan-

guet, nahm er an; er sollte eine Schule errichten und die Oberaufsicht darüber füren — in Eybenschütz (Ewanzitzsch, Ewanowitz, Evanzizium), einer kleinen Stadt, zwei Meilen von Brünn. Daselbst entstanden aus Vorlesungen seine vortrefflichen Arbeiten über die Psalmen. Nach dem Tode seiner zweiten Frau siedelte er nach Nürnberg über und starb daselbst 1591. Es scheint, dass die Nürnberger sich an seine Heterodoxie nicht stießen.

Rüdinger war ein ziemlich fruchtbarer Schriftsteller und hinterließ noch dazu viele handschriftliche Werke, die aber meistens nicht herausgekommen sind. Die theologischen sind folgende: 1) Synesii Cyrenaei, Aegyptii seu de Providentia disputatio, addita ep. ejusdem Synesii ad Orum, Basel bei Oporin 1557, mit einer Dedikation an den Burggraf Heinrich von Meissen. 2) Exegesis perspicua et ferme integra controversiae de coena Dom., Leipzig 1575, Heidelberg 1575 (auf dieser letzten Ausgabe ist Cureus (s. d. Art. Bd. III, S. 396) als Verfasser genannt. 3) Libri psalmorum paraphrasis latina. 4) Ἐνδέξιον tunica funebris ex tela paradisi ad dextram crucis Christi (Luk. 23, 43). 5) De origine ubiquitatis pii et eruditi cujusdam viri tractatio, Genf 1597, ein opus posthumum, welches ihm meistens zugeschrieben wird. 6) De Jesu Martyre Anna Burgio etc. — in Miegii Monumenta etc., II, 61 sq. 7) De fratrum orthodoxorum in Bohemia et Moravia ecclesiolis narratiuncula vom Jare 1579, zu finden in des Camerarius narratio de fratrum orthod. ecclesiis in Bohemia, Heidelberg 1605, von mir in meiner Schrift über die romanischen Waldenser benützt. Vergl. über ihn Will's Nürnbergisches Gelehrtenlexikon, 3. Thl. s. v., und den 3. Supplementband dazu, besorgt von Nopitsch, s. v. **Herzog †.**

Rüsttag bezeichnet in der Synagoge den Tag, an dessen Abend der Sabbath oder gar eine Festzeit den Anfang nimmt und welcher daher zum Zurüsten des Nötigen für die heilige Zeit dient. Vor dem gewönlichen Sabbath, also am Freitag, werden z. B. die Speisen bereitet, sodass man sie am Sabbath entweder kalt auftragen kann, oder dass sie, wie in unseren kälteren Ländern, doch nur noch in einem Christenhause, bei einem Bäcker oder in einem Wirthshause, durch einen christlichen Dienstboten, die sog. Schabbesmagd, aufgewärmt werden müssen; außer den Speisen betrifft die Zurüstung die Sabbathkleidung, die Reinigung des Körpers und des Hauses. Noch größer sind die Zurüstungen vor einer Festzeit, insbesondere vor dem Neujarsfeste, dem Versönungstage, und vor Ostern; denn an jenen beiden Festtagen gehen die Juden in ihren Sterbekleidern von Kopf zu Fuß, und da der Versönungstag ein vollkommener Fasttag ist, ist der Rüsttag nicht nur ein Tag der Zurüstung der Speisen für den Schluss des Fastens und ein Tag besonderer Reinigung von Körper und Haus für den Festtag selbst, sondern auch ein Tag der vorläufigen Stärkung durch Speise und Trank zur Ertragung des 24stündigen Fastens und Betens; vor Ostern aber reicht der eigentliche Rüsttag nicht einmal aus, da die meisten unserer Juden auf diese Zeit die Wände frisch weißen lassen, alles Holzwerk des Hauses waschen und fegen und die ganze Küche und Speisekammer mit dem besonders dafür bestimmten, nur für diese Zeit im Gebrauche befindlichen Geschirre versehen; schon bei der Stiftung (2 Mos. 12, 3—6) war zur Zurüstung auf das Passahmal des 14. Nisan eine Zeit von 4 Tagen vorgesehen; am letzten Tage nun, mit dessen Abend das Fest der süßen Brote beginnt, werden auch alle Schubladen des Hauses und alle Kleider der Hausgenossen visitirt und geleert, soweit irgend eine Brosame gesäuerten Brotes noch sich vorfindet. — Der allgemeine Ausdruck für den Rüsttag ist bei den Juden ערובתא (s. Buxt. lex. talm. p. 1660), wie denn auch die Peschito an den betreffenden neutestamentlichen Stellen es übersetzt; im Griechischen des Neuen Testamentes heißt der Tag *παρασκευή* (so Matth. 27, 62; Mark. 15, 42; Luk. 23, 54; Joh. 19, 31. 42), wenn er einem gewönlichen Sabbath vorausgeht, *προσάββατον* (so Mark. 15, 42, vgl. Judith 8, 6); die Rüstzeit auf Ostern bezeichnet Johannes (19, 14) mit *παρασκευὴ τοῦ πάσχα*; die Thalmudisten nennen entsprechend dem allgemeinen Ausdrucke ערובתא den Rüsttag vor den Festen ערב פסח oder ערב ראש השנה oder ערב עצרה u. s. w. (Deyling, Observ. I, 162).

In den Ostern fand indessen nach Verfluss des ersten Festtages eine weitere παρασκευή statt zur Vorbereitung entweder auf einen zwischenhineinfallenden Sabbath oder, wenn dieser Tag mit dem siebenten Tag zusammenfiel, auf den letzten Tag, welcher ebenso festlich war, als der erste; diese παρασκευή galt allerdings vorzüglich der Zurüstung neuer Speisen und besonders neuen ungesäuerten Brotes und war mit besonderer Rücksicht auf die kleinen Vorräte der Armen gestattet, aber es war nichtsdestoweniger eine παρασκευὴ τοῦ πάσχα, und wenn wir nach der jedenfalls unbestreitbaren Vorstellung der Synoptiker annehmen, dass der Abend der Einsetzung des heiligen Abendmales der Schlussabend des ersten Osterfesttages war (die Juden rechnen nämlich zur Feier des 14. Nisan sowol den Abend seines Anbruches wie den Abend seines Schlusses), so war der Tag darauf unser Charfreitag, welcher dem in die Ostern fallenden Sabbath vorausging, wider ein Rüsttag als „προσάββατον“ (daher setzt auch Markus [15, 42] diese nähere Erklärung ausdrücklich hinzu, und daher kann Matthäus [27, 62] den Samstag nennen „ἡμέραν ἐπαύριον, ἥτις ἐστὶ μετὰ τὴν παρασκευήν“, wärend dies für den ersten Festtag selbst eine sonderbare Bezeichnung wäre) und ist eine der Schwierigkeiten in der Zeitrechnung dieser allerheiligsten Tage gelöst. **Pf. Pressel.**

Ruet (Francisco de Paula), geboren am 28. Oktober 1826 in Barcelona, gestorben am 18. November 1878 in Madrid, nimmt in den Reihen der Spanier, welche in diesem Jarhundert sich der evangelischen Lehre zugewandt und für sie gearbeitet, gestritten und gelitten haben, einen der ersten Plätze ein. Abgesehen von dem früheren Priester Pablo Sanchez, der einst im ersten Karlistenkrieg die Waffen gegen die Freiheit erhoben hatte, später aber in der Verbannung in Frankreich ein Gefreiter Jesu Christi und Bekenner des Evangeliums geworden, ist Ruet der älteste Prediger des Evangeliums in spanischer Zunge und der erste Spanier, der in der Neuzeit seines ev. Glaubens halber Gefangenschaft erlitt. Matamoros sowol wie Carresco empfingen die Anregung zum Studium der Schrift durch ihn; er war nach der Revolution von 1868 der erste, welcher den ev. Gottesdienst in Madrid eröffnete, und sein Leben ist mit allen Anfängen der Evangelisationsarbeit innig verflochten.

Sein Vater, Oberst der kantabrischen Schützen, ließ dem jungen „Paco“ (span. Abkürzung für Francisco) die ziemlich mangelhafte span. Bildung, d. h. den „ersten und zweiten Unterricht“ zukommen, doch zog derselbe nach dem Tode des Vaters vor, auf die Büne zu gehen. Kaum 19 Jare alt, finden wir ihn als Sänger in Turin, der Hauptstadt Piemonts, damals das einzige Land Italiens, in dem Religionsfreiheit herrschte. In der Straße de la Madonna degli angeli sah er eines Tages viele Leute in ein Portal strömen. Die Neugier trieb ihn nach; erstaunt sah er sich in dem Hofe um, den man zu einer Kapelle umgewandelt und mit vielen Bibelsprüchen und Inschriften versehen hatte. Auf die Kanzel trat Dr. Luigi de Sanctis, früher einer der ersten Geistlichen in Rom, dann ein geistesmächtiger Zeuge des Evangeliums in der Waldenserkirche. Sein Wort zündet in dem jungen Ruet, der beim Ausgang ein Neues Testament kauft, durch den Pastor Meille weiteren Unterricht und endlich die Aufnahme in die Waldenserkirche empfängt und dort zu seinem späteren Wirken vorbereitet wird.

So war durch die wunderbare Fügung Gottes die alte mit Blut und Feuer getaufte Waldensergemeinde berufen, für das Vaterland der Inquisition einen Verkündiger des Evangeliums von der christlichen Freiheit auszubilden. Sobald der Statsstreich und die Revolution von 1855 dem geknechteten Spanien eine kurze Zeit des freien Aufatmens gewärte, ließ Ruet sich nicht mehr halten und eilte nach Barcelona, one auf die Abmanungen derer zu hören, welche an eine baldige Reaktion, und mit Recht, glaubten. Einen Monat lang predigte er das Evangelium unter mächtigem Zudrang, da setzte der Gouverneur ihn gefangen, gab ihn aber bald frei. Darauf ließ der Generalkapitän, von den Priestern aufgehetzt, ihn Nachts von 20 Soldaten aus seinem Bette ins Gefängnis holen.

Digitized by Google

Allein noch einmal ward ihm, durch seine Verbindungen unter dem Militär, die Freiheit erwirkt; freilich nur für wenige Wochen, denn die kurz darauf erfolgende politische Reaktion machte es dem Bischof von Barcelona möglich, ihn vor sein geistliches Gericht zu fordern. Sieben Monate lag er im Gefängnis; das geistliche Gericht verurteilte ihn wegen Ketzerei zum Scheiterhaufen; allein das auszufüren war auch in Spanien nicht mehr möglich. So ward er denn am 18. September 1856 zu lebenslänglicher Verbannung verurteilt. Lächelnd hörte er den Urteilsspruch, und gefragt, ob ihm denn sein Vaterland nichts gelte, antwortete er: „Das nicht; allein ich glaube nicht an eine lebenslängliche Verbannung. Ich hoffe zu Gott, einst noch in der Hauptstadt Madrid das Evangelium zu predigen."

Hoffnung läßt nicht zu Schanden werden. Nach dreizehn Jaren ward ihm dieser Wunsch erfüllt. Aber bis dahin hatte er noch eine andere Aufgabe zu erfüllen. Ein spanisches Kriegsschiff brachte ihn nach Gibraltar, wo er alsbald anfing, unter den dort wonenden Spaniern zu arbeiten und eine kleine evangelische Gemeinde zu bilden. Eine Kommission der Waldenser Kirche reiste dorthin, um ihn nach besonderer Prüfung zum ev. Geistlichen zu ordiniren. Und nun ward dieses Felsennest, das Gott nicht umsonst den Engländern übergeben, ein Herd evangelischen Glaubens, von dem aus die ersten Funken ev. Lichts und Lebens in das dunkle Spanien hinübersprühten. Manche durchreisende Spanier besuchten aus Neugier den evangelischen Gottesdienst; andere, der Warheit gewonnen, verbreiteten sie bei ihrer Rückkehr im Stillen unter ihren Landsleuten, und so entstanden vieler Orten Christenhäuflein von sechs, zehn, fünfundzwanzig Seelen, die im Geheimen sich um ihre Bibel versammelten, bis die Verfolgung ausbrach.

Ein junger spanischer Kapitän, Manuel Matamoros, der, im Sommer des Jares 1859 als politischer Flüchtling in Gibraltar weilend, dem Evangelium gewonnen war, pflegte das neu erwachende Leben der kleinen Gemeinden, als eine Amnestie ihm die Rückkehr in sein Vaterland ermöglichte, bis er verraten und mit Carrasco, Alhama und anderen in den Kerker in Granada geworfen wurde. Diese Verfolgung lenkte die Augen der evangelischen Christen aller Länder auf Spanien; und als das nach zweijäriger Haft über die Gefangenen ausgesprochene Urteil von neunjäriger Galerenstrafe in Verbannung umgewandelt wurde, fanden sie überall freudige Aufnahme.

Aber Ruets Arbeit nach Spanien hinein ward nun durch eine sorfältige Bewachung der Grenze fast unmöglich gemacht; er predigte zuerst auf der Weltausstellung in London seinen Landsleuten das Evangelium und ging dann im Dienste eines französischen Komités nach Algier, wo sich ihm unter den Tausenden von Spaniern, die dort wie in Blidah und Oran wonten, ein weites Feld der Tätigkeit bot. Dies verlies er nur, um in dem befreiten Spanien im Winter 1868/69 eine neue Tätigkeit zu beginnen, wo sein Rednertalent und seine energisch ansprechende Persönlichkeit ihm bald eine Gemeinde in Madrid sammelte. Als infolge des Krieges 1870 sein französisches Komité nicht mehr im Stande war, seinen Unterhalt zu übernehmen, trat er in den Dienst der deutschen Mission, und hat in der Jesuskapelle in der Calatravastraße, welche 1874 von deutschen Freunden angekauft ward, mit Eifer und Treue gearbeitet.

Seine aufreibende Tätigkeit machte in den letzten Jaren mehrmals Badereisen notwendig, nach denen er mit rastloser Energie die Arbeit wider aufnahm, bis zu Ende Oktober 1878 eine Lungenentzündung ihn aufs Krankenbett warf. Derselben folgte der Typhus. Auch in seinen Phantasieen predigte er und sang öfters, besonders seine Lieblingslieder „Sicher in Jesu Armen", und „Es kommt zu Dir der Herr, Dein Arzt". Nach dreiwöchentlichem schweren Leiden entschlief er sanft am 18. November 1878. Die evangelischen Gemeinden Spaniens aber werden dieses ihres Herolds und ersten Verkündigers in Treue und Dankbarkeit eingedenk bleiben. **Fritz Fliedner.**

Rufinus, Tyrannius (Turranius, Toranus) von Aquileja, ist in dieser Stadt oder doch in der Kirchenprovinz von Aquileja *) geboren. Über das Geburtsjar gehen die Ansichten änlich auseinander wie bei Hieronymus (s. Bd. VI, S. 103), dem er ungefär gleichalterig erscheint; er dürfte nicht vor Anfang der vierziger Jare des 4. Jarhunderts geboren sein. Als Jüngling kam er in ein Kloster zu Aquileja, wo er erst Katechumene wurde und (um 370 oder 371) die Taufe empfing. Hier knüpfte sich auch durch gemeinsame Studien und Verwandtschaft der Lebensrichtung das Band enger Freundschaft mit Hieronymus. Nachdem dieser bereits nach dem Osten sich begeben, machte auch Rufin, von dem Verlangen getrieben, die Muster des asketischen Lebens zu schauen, sich nach Ägypten auf (um 372 oder 373), besuchte hier die berühmten Einsiedler der sketischen Wüste (Makarius den älteren u. a.) und der nitrischen Berge (Ruf. h. e. XI, 3. 4. 8) und war Zeuge der durch die Regierung des Valens und den arianischen Bischof Lucius gegen die Orthodoxen, auch die Väter der Wüste, geübten Verfolgungen, von denen mitberürt worden zu sein er sich rühmt, was jedoch Hieronymus später nicht recht gelten lassen will. In Ägypten trat Rufin mit der vornehmen und reichen Römerin, der älteren Melania, in nahe Beziehung, welche nach dem frühzeitigen Tode ihres Gatten, ganz vom asketischen Zuge der Zeit ergriffen, sich und ihre Reichtümer den Heiligen Christi zu Diensten stellte **). Als dann Melania mit einer größeren Zal exilirter Bischöfe, Kleriker und Mönche nach Diocäsarea in Palästina ging, deren Unterhalt sie bestritt (Pallad. hist. Laus. c. 117), erwartete man, dass auch Rufin mit ihr nach Palästina kommen werde (Hieron. ep. ad Florentium ep. 4 Vallar.). Er blieb aber aus (Hieron. ep. 5. Vall. an denselben) und noch Jare lang in Ägypten, wo er unter anderen auch den berühmten Didymus hörte (Ruf. h. e. XI, 7. 8). Erst nach einem sechsjärigen Aufenthalte begab er sich (um 378/79) nach Jerusalem, ließ sich hier am Ölberg nieder, wo seine Zellen (auch er scheint über bedeutende Mittel verfügt zu haben) zalreichen Mönchen Aufenthalt gewärten, stand in enger Verbindung mit Melania, welche ein Kloster in Jerusalem gegründet hatte und sich gleich Rufin der Aufnahme und Verpflegung der Pilger widmete. Zugleich gab sich Rufin eifrigem Studium der griechischen Theologie hin, seit der Niederlassung des Hieronymus in Bethlehem (c. 386) in lebendigem Verkehr mit diesem; auch der Bischof Johannes von Jerusalem, welcher Rufin um 390 oder etwas später zum Presbyter weihte, war hieran beteiligt. Bald aber greifen nun die bereits oben (Bd. XI, S. 110 f.) berichteten Streitigkeiten wegen des Origenes störend in das Leben Rufins ein und zerreißen die Freundschaft, von welcher Hieronymus einst allzuzuversichtlich gesagt hatte: eine Freundschaft, welche aufhören kann, war niemals wahre Freundschaft (ep. 41 ad Ruf.). Nach einer zeitweiligen Versönung begab sich Rufin um 397 nach Rom ***), wo seine Übersetzung der Apologie des Pamphilus und der Bücher des Origenes περὶ ἀρχῶν ihm Anfeindung zuzog und den Streit erneuerte (s. a. a. O.). In emsiger litterarischer Tätigkeit lebte dann Rufin seit 399 größtenteils im heimischen Aquileja, troß der Anfeindung von Seiten der Gegner des Origenes hochgeachtet von angesehenen Männern der Kirche wie Gaudentius von Brixen, Chromatius von Aquileja, Paulinus von Nola u. a. Als Alarich zum dritten Male Italien und diesmal auch Rom verwüstete, finden wir Rufin in Begleitung der ä. Melania und ihrer Familie, die von Rom vor dem drohenden Unheil geflohen waren, in Sicilien, wo er über die Meerenge hinüber die Flammen des von den Goten eingeäscherten Rhegium

---

*) Wenn vielfach die zum Metropolitansprengel von Aquileja gehörige Stadt Concordia als Geburtsort gilt, so beruht dies, wie schon de Rubeis sah, auf einer sehr wenig sicheren Kombination Fontanini's.

**) Dass er bereits mit ihr von Rom nach Ägypten reiste (Fontanini), ist möglich, aber nicht nachweisbar, kaum warscheinlich.

***) Nicht mit der h. Melania (Fontan. u. v. a.), deren Rückkehr aus dem Orient nach Italien mehrere Jare später fällt.

schaute; auch hier noch mit Übersetzung von Homilien des Origenes beschäftigt (s. den Prolog Rufins an Ursacius zu den Homilien des Origenes über das 4. B. Mosis, zuerst edirt von Valesius zu Euseb. h. e. VI, 38, dann in den WW. des Orig., bei Lommatzsch X, p. 9 sq.). Der Blick Melanias und wol auch Rufins war wider nach dem Osten gerichtet, aber sein Tod (410) trat dazwischen.

Die vornehmste Bedeutung Rufins ruht in seiner Dolmetschung griechischer Theologie für das lateinische Abendland: non minima pars fuit doctorum ecclesiae, et in transferendo de graeco in latinum elegans ingenium habuit (Gennad. de v. ill. c. 17). Von Origenes hat er zalreiche exegetische Schriften bald wörtlicher, bald freier bearbeitend, übersetzt (s. oben Bd. XI, S. 97) und das wichtige Werk de principiis uns gerettet, seiner Zeit anstößige Äußerungen, insbesondere über die Trinitätslehre, beseitigend oder umbildend. Er deckt sich mit der Vermutung einer Verfälschung des Textes durch Häretiker, one doch selbst recht daran zu glauben, und zieht sich darauf zurück, dass er verdächtige Äußerungen des Orig. an sonstigen gut kirchlichen Äußerungen desselben messe und danach entweder weglasse oder interpretire und dunkle Stellen aus anderen erläutere. Seine dadurch veranlassten Streitschriften sind oben (Bd. XI, S. 110 f.) genannt. Nächstdem ist von größter Bedeutung gewesen seine Übersetzung der 10 Bücher Kirchengeschichte des Eusebius, die er unter Beiseitelassung des größten Teils vom 10. Buche auf 9 Bücher reduzirte und durch zwei weitere von ihm selbst verfasste Bücher bis zum Tode Theodosius d. Gr. fortfürte. Seine Übersetzung des Euseb. ist troß vieler Freiheiten, welche er sich nicht nur in einigen größeren Einschaltungen, sondern auch in der sprachlichen Widergabe des Einzelnen gestattet, für die Kritik des Eusebius nicht unwichtig, die von ihm selbst verfasste Fortsetzung troß mancher Verfehlungen, troß Mangels an Ordnung und Auswal des Stoffes und einer Neigung zum Anekdotenhaften eine nicht unwichtige Quelle. Das in älterer Zeit oft gedruckte Werk, am besten herausgegeben von P. Th. Cacciari (Karmelitermönch zu Bologna): ecclesiasticae historiae Eusebii Pamphili libri novem Ruffino Aquilejensi interprete, ac duo ipsius Ruffini libri etc., 2 partes, Romae 1740 und 41, 4⁰ (die neueren Ausgaben des Rufin von Vallarsi und von Migne enthalten bloß die beiden Bücher Rufins). Zur Beurteilung: Valesius in den Noten zu Eusebius, Cacciari in der seiner Ausgabe angehängten historica dissertatio de vita, fide ac Eusebiana ipsa Ruffini translatione; Kimmel, de Rufino Eusebii interprete libb. II, Gerae 1838, 8⁰. — Die durch Rufin uns erhaltenen Recognitiones Clementis, deren griechischen Text er aus dem Orient mitgebracht, hat er auf Wunsch des Bischofs Gaudentius von Brixen übersetzt; s. Bd. III, S. 287. — Von Basilius übersetzte er die instituta monachorum und eine Anzal Homilien (vergl. Basilii opp. ed. Garn. II, 713 sqq.), von Gregor von Nazianz ebenfalls Homilien; von Evagrius (vergl. Bd. IV, 421 f.) die Sententiae (Genn. c. 17), wobei warscheinlich an den lib. centum sententiarum (Genn. c. 11) zu denken, die mit den sententiae περὶ ἀπαθείας (Hieron. ep. ad. Ctesiph.) vielleicht identisch ist. Die zuerst von Origenes erwänten, auch von Porphyrius benutzten Gnomen (sententiae) des unbekannten griech. Philosophen Sextus hat Rufin übersetzt, wobei er der Überlieferung Ausdruck gibt, welche in diesem den römischen Bischof und Märtyrer Sixtus (Xystus) sieht, d. h. wol, da nur von diesem das Martyrium bekannt, Sixtus II. (287—58). Hieronymus tadelt ihn heftig, dass er einen heidnischen Philosophen zum römischen Bischof mache und durch den Namen des Märtyrers Unkundige verlocke, aus dem goldenen Kelche Babylons zu trinken. Rufins Annahme, welche durch die christliche Färbung einiger Sentenzen in Rufins Text einen Anhalt finden konnte, ist noch von Sieber (S. Sixti philosophi, pontificis Romani et martyris Enchiridion, 1725) verteidigt, aber unhaltbar. Den Sentenzen des Sextus hat Rufin „electa quaedam religiosi parentis ad filium“ beigefügt; eben darauf scheint sich die Notiz bei Hieronymus (in Ezech. VI, 18 bei Mart. III, 821) zu beziehen, Rufin habe das Buch in zwei Teile geteilt; vielleicht war es, nach Gildemeisters ansprechender Vermutung, ein Schriftchen des Evagrius, welches er an-

hängte. Vgl. überhaupt die vortreffliche Ausgabe von Gildemeister (Sexti sententiarum recensiones latinam graecam syriacas coniunctim exhibuit, Bonnae ad Rh. 1873) *). Die Angabe des Gennadius, dass Rufin eine Schrift des Pamphilus: sententiae adv. Mathematicos übersetzt habe, beruht auf Missverstand der auf die Apologie des Pamphilus bezüglichen Worte Rufins (apol. ad Ruf. I, 11). — Den lateinischen Text des angeblichen Osterkanons des Anatolius von Laodicea Euseb. h. e. VII, 32) bei Aeg. Bucherius, de doctrina temporum p. 439 sqq. hat man als Übersetzung Rufins angesehen; aber der Kanon ist überhaupt ein späteres Machwerk (s. Ideler, Handbuch der math. und techn. Chronologie II, 227 f.). —

Ob die vielbeliebte, unzälig oft gedruckte historia Monachorum s. de vitis patrum noch zu den von Rufin aus dem Griechischen übersetzten Schriften (Rosweyde), oder zu seinen eigenen Werken zu ziehen sei und in welchem Sinne, ist zweifelhaft. Für ihn als Verfasser spricht Hieronymus (ep. 43 ad Ctesiph. bei Mart. IV, 476), dagegen fürt Gennadius (c. 17) das Buch als anonym an und nicht unter den Werken Rufins (c. 17), und erwänt (c. 41), dass man den Bischof Petronius von Bononia für den Verfasser der vitae patrum monachorum Aegypti halte, welche den Mönchen als Spiegel ihres Berufs gelte. Da nun einige Angaben in dem Buche nicht zur Person Rufins und nicht zu der Zeit, in welcher er Ägypten besuchte, passen, und anderseits doch gewichtiges für ihn spricht, ist Fontanini zu der vielfach nachgesprochenen aber doch sehr künstlichen Annahme gekommen, Rufin habe jenem Petronius, der als der eigentliche Erzäler zu betrachten sei, nur seine Feder geliehen. Das Warscheinlichste ist wol, dass auf ein griechisches Original zurückzugehen ist, welches von Rufin ins Lateinische übersetzt und welches zugleich Vorlage für des Palladius Lausiaca (s. Bd. XI, S. 173), welche beinahe den gesamten Stoff aufgenommen haben, geworden ist. Vgl. Her. Rosweyde, Vitae patrum de vita et verbis seniorum s. hist. Eremiticae libri X, Antw. 1615, und vermehrt 1628, Fol., wo das zweite Buch das Rufinsche ist. Die von Rufin selbst auf Wunsch eines Bischofs Laurentius verfasste Schrift Expositio Symboli apostolici, welche großes Ansehen genoß (vgl. Gennad. c. 17) und öfter auch unter den Werken Cyprians und des Hieronymus gedruckt worden, ist für uns weniger durch die dogmatischen Erklärungen von geringer Selbständigkeit, als durch manche Aufschlüsse zur Geschichte des Symbols wertvoll. Außerdem haben wir von ihm 2 Bücher de benedictionibus duodecim patriarcharum über Genes. 49, von denen das erste von dem Segen über Juda (v. 8), das andere von den übrigen Sönen Jakobs handelt. Die Schrift, auf Veranlassung des Presbyter Paulinus (nachmals Bischof von Nola) entstanden, sucht auch historische Erklärung festzuhalten, doch so, dass die mystische von Christus u. s. w. überwuchert. Eine Anzal Kommentare und einige andere Schriften sind dem Rufin fälschlich zugeschrieben.

Die Werke Rufins sind herausgeg. von de la Barre, Paris 1580, Fol., von Vallarsi, Verona 1775, Fol. (t. I), u. Migne, Patrol. ser. lat. XXI einen Abdruck von Vallarsi. Leider fehlen hier, da nur die eigenen Werke des Rufin nebst den ihm fälschlich zugeschriebenen abgedruckt sind, alle Prologe zu den übersetzten Schriften. — Über Rufin bes. Just. Fontaninus, Historia litt. Aquilej. in 5 BB., Romae 1742, 4°, die beiden auf Rufin bezügl. Bücher abgedruckt bei Vallarsi und Migne. F. B. M. de Rubeis, Dissertt. duae, quorum prima de Turannio seu Tyrannio Rufino etc., Venetiis 1754, 4°; Cacciari in der oben genannten historica dissertatio; Schoenemann, Biblioth. patr. latinorum histor. litt., Lips. 1792—1794, t. II (abgedruckt bei Migne); Schröckh, Kirchengeschichte, X; Marzunitti, E. H., de Tyr. Rufini fide et relig., Patav. 1835 (mir unbekannt); A. Ebert, Gesch. der christl. lat. Litteratur bis z. Zeitalter Karls d. Gr., Leipz. 1874 (Allg. Gesch. der Lit. des Mittelalters im Abendl., I), S. 308 ff.; Teuffel,

*) Einen Versuch, die Sentenzen des oder der Philosophen von den Bemerkungen und Zusätzen des Bischofs und Martyrs Sixtus zu scheiden, hat J. R. Tobler gemacht: Annulus Rufini. I. Sent. Sext. Tub. Fues 1878.

Gesch. der röm. Literatur, 3. A., Leipz. 1875, § 435. Außerdem die Lit. zu den origenist. Streitigkeiten. **W. Möller.**

Ruinart, Thierry, gelehrter französischer Theologe und Kirchenhistoriker, geboren den 10. Juni 1657 zu Rheims, gestorben (auf einer Reise) im Kloster Hautvillers (in der Nähe seiner Vaterstadt) den 27. September 1709. Im Jare 1674 trat R. in der Abtei Saint-Remi als Novize in die Benediktiner-Kongregation des hl. Maurus, legte am 19. Oktober 1675 Profeß ab und war in verschiedenen Klöstern tätig, bis er 1682 auf Antrag Mabillons nach St.-Germain-des-Prés, dem Sammelpunkt maurinischer Gelehrsamkeit, versetzt wurde. Aus dem Schüler ward er bald der Freund und treue Mitarbeiter, zuletzt auch der pietätvolle Biograph Mabillons. Sein äußeres Leben verlief ruhig: zu erwänen wären zwei Reisen zur Beschaffung von gelehrtem Material für die Acta SS. und die Annales des Ordens, 1696 nach dem Elsaß, 1709 in die Champagne. R.'s erstes und sogleich bedeutendes Werk waren (s. oben Bd. I, 128; III, 637) die Acta primorum Martyrum sincera et selecta (Par. 1689, fol.; — ed. secunda, ab ipso auctore recognita, emendata et aucta, Amsterd. 1713, mit Biographie R.'s; Veronae 1731). Gewissermaßen eine Fortsetzung dieser Studien bildete seine Historia persecutionis Vandalicae in duas partes distincta (Par. 1694, 8°, Venet. 1732, 4°); der Ruinartsche Text des Victor Vitensis, den mit anderen bezüglichen Schriften der erste Teil dieses Werkes enthält, hat nach den neueren trefflichen Ausgaben von Halm und Petschenig keinen Wert mehr; der zweite, historische Teil ist von Bedeutung für die Geschichte der Kirche in Afrika. Darauf folgte die treffliche Ausgabe von Gregorii episcopi Turonensis Opera omnia necnon Fredegarii Scholastici epitome et chronicum (Par. 1699, fol.), worin R. für Gregor einen vollständigen und kritisch bearbeiteten Text gab, welcher die Grundlage aller seitherigen Abdrücke blieb, wärend er für Fredegar zuerst die einzige, das echte Werk desselben enthaltende Uncialhandschrift in ihrem vollen Werte würdigte: R.'s Textrezension beider Schriftsteller wird erst durch die bald zu erwartende, von W. Arndt und Krusch für die Monumenta Germaniae vorbereitete Ausgabe dieser zwei Historiker antiquirt werden.

R.'s Mitarbeiterschaft an Mabillons Werken haben wir schon erwänt: der 8. und 9. Band (= saec. VI) der Acta Sanctorum ord. S. Benedicti (Par. 1701, s. oben IX, 111) tragen neben Mabillons Namen auch den Ruinarts; zur Verteidigung des Mab.'schen Werkes de re diplomatica schrieb R. 1706 (zum Erweis der Echtheit der von dem Jesuiten Germon angefochtenen Urkunden von Saint Denis): Ecclesia Parisiensis vindicata; 1709 verfaßte er Vorrede und Zusätze zur zweiten Ausgabe der Mabillonschen Diplomatik (siehe Wattenbach, Schriftw. d. M.-A., 2. Aufl., S. 16) und veröffentlichte in dem nämlichen Jare eine treffliche Biographie seines Lehrers: Abrégé de la vie de D. Jean Mabillon (lat. 1714). Die von R. beabsichtigte Herausgabe des 5. Bandes der Annales ord. S. Bened. (s. IX, 111) vereitelte sein früher Tod: Massuet vollendete den Band (1713) und beschrieb in der praef. p. XXXIV—XL das Leben seines gelehrten Ordensgenossen.

Über die im Interesse des Ordens abgefaßte Apologie de la mission de S. Maur, apostre des Benedictins en France (Par. 1702, 8°) vergl. das treffende Urteil oben Bd. IX, 428. — Im 2. und 3. Band der erst 1724 zu Paris erschienenen Ouvrages posthumes de Mabillon et de Ruinart stehen von R. drei Abhandlungen: Disquisitio historica de pallio archiepiscopali, die gründliche vita B. Urbani Papae II und die interessante Reiseskizze Iter litterarium in Alsatiam et Lotharingiam (franz. von J. Matter, Strasb. 1829). Viele Briefe R.'s stehen in Valery, Correspondance inédite de Mabillon et de Montfaucon (3 voll., Par. 1846), einer in den Archives des missions scientif. VI (1857), p. 447.

Quellen: Tassin, Hist. litt. p. 273—283; deutsche Ausg. I, 421—439; Massuet s. oben; Jadart, Mabillon (Reims 1879), p. 141. 142. 196. 272 und öfter; Nouv. Biographie gén. XLII, 890—893; Hurter, Nomenclator II, 763 bis 766. **G. Laubmann.**

Rulman Merswin, einer der „Gottesfreunde“ des 14. Jarhunderts, wurde 1307 zu Straßburg geboren. Seine Familie zälte zu den angesehensten Patriziergeschlechtern der aufstrebenden Reichsstadt. M. wurde Kaufmann und Wechsler; er war reich, lebte in glücklicher Ehe und genoss die Achtung und Liebe seiner Mitbürger. Da brach er im Herbste 1347 mit seinem bisherigen Leben: er verzichtete auf Kaufmannschaft und Gewinn und ebenso auf die Genüsse, die ihm bis dahin Stand und Reichtum geboten hatten, um abgeschieden von der Welt nun völlig dem Dienste Gottes zu leben. Er tat diesen Schritt im Einvernehmen mit seiner ihm gleichgesinnten Gattin Margaretha, der Tochter eines Ritters von Bietenheim. Ihre Ehe war, wie schon eine frühere M.'s, kinderlos geblieben; ein Umstand, der vielleicht nicht one Einfluss für die neue Richtung seines Lebens war. Die Verweltlichung der Kirche, die zerrüttenden Kämpfe zwischen Kaisertum und Papsttum, die Auflösung der Zucht in weiten Kreisen, schwere Heimsuchungen, von denen Deutschland gegen die Mitte des Jarhunderts neben anderen Ländern betroffen wurde, fürten ernste Gemüter zu gesteigerten Übungen der Frömmigkeit. Für diejenigen, welche auf dem Wege, wie ihn die ältere oder auch die jüngere eckhartische Mystik lehrte, einen vertrauteren Umgang mit Gott erstrebten oder eines solchen gewürdigt schienen, kam in jenem Jarhundert der Name „Gottesfreunde“ (vgl. u. a. Sap. 7, 27) in allgemeineren Gebrauch. Einen Kreis solcher Freunde finden wir unter den Wirren, die das päpstliche Interdikt über Deutschland brachte, in den vierziger Jaren zu Basel, wo Heinrich von Nördlingen den Mittelpunkt bildete. Durch ihn vornehmlich steht dieser Kreis in Berürung mit vielen auswärtigen Gottesfreunden, so auch mit denen zu Straßburg, wo einige Verwandte M.'s und Tauler zu ihnen gehörten. Die Predigten Taulers, der Verkehr mit den Straßburger und Baseler Freunden mögen M. dieser Richtung zugefürt haben; die Art aber, wie er sein neues Leben erfasste und fürte, ist durch einen „Gottesfreund aus dem Oberlande“, dessen Leben und Schriften Karl Schmidt unter dem Namen des Nikolaus von Basel in die deutsche Litteratur eingefürt hat, näher bestimmt worden. Die ersten Schriften M.'s aus der Zeit seines „Anfangs“ haben einige Schriften dieses Gottesfreundes zur Voraussetzung. M. hatte die Welt und ihre Freuden geliebt. Sein plötzlicher „Kehr“ war von großen inneren Aufregungen begleitet. Als er 10 Wochen nach jenem Entschluss, an einem Novemberabend, allein in seinem Garten war, mit reuigem Herzen seiner verlorenen Tage gedachte und unter Erneuerung des Gelübdes, den eigenen Willen völlig an Gottes Willen dahinzugeben, das grundlose Erbarmen Gottes anrief, geriet er in eine Verzückung. Er sah sich plötzlich von einem jähen klaren Lichte umleuchtet, er hörte süße unfassbare Worte, er meinte sich schwebend in seinem Garten umhergefürt. Sich in dem Gefüle der göttlichen Gnade, das ihn durchdrang, zu befestigen, fing er nun an, wider seine Natur zu streiten, aber mit so starken Peinigungen, dass seine Gesundheit erschüttert wurde, und dass ihm Tauler, den er um diese Zeit zum Beichtvater wälte, die strengen Übungen für einige Zeit verbieten muste. Schwere Versuchungen des Unglaubens und der Unkeuschheit ängsteten ihn in den nächsten Jaren. In naiver Weise fand er für die ersten in einem sehr äußerlichen Gleichnisse Ruhe, gegen die anderen kämpfte er in fast verzweifelnder Weise fruchtlos, dann gab er sich in das seinem sittlichen Gefüle Unleidliche wie in ein Verhängnis Gottes, bis er im 4. Jare zur völligen Gelassenheit in Gottes Willen und zum Frieden glaubte hindurchgedrungen zu sein. In dieser letzten Zeit suchte ihn jener oberländische Gottesfreund auf und M. überließ sich ihm zum Gehorsam an Gottes Statt, wie dieser sich hinwider ihm. Auf dessen Gebot schrieb M. nun die Erlebnisse der vier Jare seines anfangenden Lebens nieder, doch wurde ihm gestattet, dass die Schrift versiegelt bis zu seinem Tode liegen bleibe. Eine Abschrift nahm der Freund mit sich fort. Im letzten der vier Jare fing M. an, auch für seine Zeitgenossen zu schreiben; er gehorchte damit einer Manung seines Herzens, so schwer ihm auch das eigene Vorurteil, dass er damit als Laie in den Beruf der Kleriker übergreife, diese Tätigkeit anfangs machen wollte. Neben der edleren Mystik, welche die äußerste Bekämpfung der eigenen selbstsüch-

tigen Natur als unerläßliche Bedingung für die wunderbaren Gnadenmitteilungen Gottes forderte, stand damals, änlich mit Erscheinungen in früheren Zeiten, die falsche Mystik der Brüder des freien Geistes, welche lehrten, dass man der Natur ihren Willen lassen solle, „damit der Geist ungehindert möge aufgehen“. Wie Suso, Tauler, der oberländische Gottesfreund, so kämpfte auch M. gegen sie und zwar in seinem Bannerbüchlein, das warscheinlich eine der Schriften aus dem 4. Jare seiner Bekehrung ist. Unter Lucifers Banner stehen jene falschen Geister den wahren Gottesfreunden, die unter dem blutfarbenen Banner Christi streiten und mit ihrem Herrn den Weg des Leidens und Todes gehen wollen, gegenüber. M. zeigt nun, wie die wahren Freunde des Herrn von der Berürung der niederen Seelenkräfte durch die Gnade unter Meidung der Gefaren, die noch drohen, zur Berürung der höheren Kräfte emporgefürt werden, sodass sie zu dem lebendigen Brunnen kommen, der ewig fließt in alle minnenden Herzen. Er mant, dass man sich einem Gottesfreund zugrunde lasse, damit man das Heil um so sicherer erreiche; aber solcher Säulen der Christenheit, so klagt er, gebe es leider jetzt gar wenige.

In den Fasten des Jares 1352 begann M. das ungleich wichtigere Buch von den 9 Felsen zu schreiben, das, mit Susos Werken zuerst gedruckt, so lange für Susos Werk gehalten wurde, bis Karl Schmidt die Beweise fand, die es außer Zweifel setzen, dass M. der Verfasser ist. Es ist in der Form eines Dialogs zwischen M. und der „ewigen Warheit“ geschrieben und erinnert in dieser Gestalt an Susos Schriften von der Warheit und von der ewigen Weisheit. Die ewige Warheit (Christus) zwingt ihn, dies Buch zu schreiben, so sehr er, der Laie, sich auch dagegen sträubt. Er beginnt mit einem Gleichnisse: Er sieht unzälige Fische aus den Seen eines hohen Gebirges mit den Wassern zu Tal fließen, bis sie ins Meer gelangen, von wo sie dann ihren Weg wider zurück und aufwärts von Fels zu Fels nehmen bis zu den Wassern, aus denen sie geflossen sind. Es ist der Weg der Menschenseelen aus Gott in die Welt, aus der Welt zu Gott. Die meisten gehen auf dieser Fart zugrunde. M. schildert sodann das allgemeine Verderben nach den einzelnen Ständen, die Ehrsucht und den Nepotismus der Päpste, den Geiz und die Hoffart der Kardinäle, die Habgier der Bischöfe u. s. w., dann die Sünden der weltlichen Stände von den Kaisern und Königen an bis herab zu den Bauern. Wollte Gott mit der Christenheit nach ihren Sünden handeln, so müßte sie alle Tage untergehen. Alle Strafgerichte waren fruchtlos. Es steht ihr ein Schlag bevor, wie er die Juden traf (die Verfolgung 1349), deren Ermordung durch der Christen Geiz und der Juden heimliche Sünde verursacht ist. Nun fürt der Verfasser, ein zuvor schon angedeutetes Gleichnis ausfürend, vor einen bis zum Himmel ragenden Berg mit 9 ungeheueren, hoch übereinander liegenden Felsen, an dessen Fuße die Menschheit unter dem Netze ihrer Sünden gefangen liegt. Wenige sind es, die sich aus dem Netze durch ernstliche Reue loswinden, um die Felsen zu erklimmen, wenige, die vom ersten Felsen auf einen höheren kommen: auf dem höchsten sind es kaum drei! Die 9 Felsen sind 9 Stufen zur Vollkommenheit. Auf dem ersten hüten sie sich vor Todsünden, sind aber noch one Liebe, auf dem zweiten wird die Entschiedenheit noch gelämt durch Eigendünkel; so geht es fort von Fels zu Fels, bis die letzten Rückstände der Selbstsucht überwunden sind, bis auf dem letzten Felsen den Gottesfreunden Blut und Mark erstorben ist und sie dafür reines Blut und Mark empfangen haben, die lichtreiche Gnade unbewusst aus ihnen leuchtet und sie zuweilen in den Ursprung sehen dürfen. Wolgefallen an sich selbst kann auch von dieser Höhe stürzen. Auch M. durfte einen Blick in den Ursprung tun: er kam darüber von sich selbst und wurde kraftlos in seiner Natur; was er sah, war über Wort und Bild, über Vernunft und Sinne. Aber nicht das Genießen ist der Gottesfreunde Aufgabe auf Erden. Hinnabblickend sieht M. zwei Menschen mit denen beschäftigt, die unter dem Netze sind. Mit dem einen sind die Gottesfreunde gemeint, welche die Verstrickten zu befreien suchen und sie nach oben weisen, mit dem andern die Brüder des freien Geistes und ihre Verlockungen. Das Gebet der Gottesfreunde hielt schwerere Gerichte bis jetzt zurück; aber nun sollen

sie nicht mehr bitten, denn alle Heimsuchungen, auch das letzte große Sterben (der schwarze Tod 1347—1350) waren fruchtlos. Mögen alle anhebenden Menschen sich einen Gottesfreund suchen, alle einfältigen unter das Kreuz Christi fliehen. Das Buch von den 9 Felsen zeigt in seiner Form den Einfluss Susos, in seinen Sittenschilderungen den Taulers, in seinen Stufen der Vollkommenheit den des oberländischen Gottesfreundes; aber M. steht nach Gedankengehalt hinter den ersten beiden und in schriftstellerischer Hinsicht hinter allen dreien durch unbeholfene Breite und Mangel an individualisirender Darstellungskraft und Erfindungsgabe zurück. Dennoch ist das Buch von hohem Werte als ein ernstes Zeugnis über die kirchlichen und sozialen Zustände der Zeit, als Denkmal einer religiösen Richtung, welche nach unmittelbarer Gewissheit und selbständiger Heilserfarung ringt, und als Zeichen des erwachenden Urteils in religiösen Dingen innerhalb der bürgerlichen Kreise.

Der Glaube an bevorstehende noch größere Gerichte, genärt durch mancherlei Visionen und durch angebliche Weissagungen der Hildegard von Bingen († 1178), beschäftigte, wie wir aus den Predigten Taulers und den Briefen Heinrichs von Nördlingen sehen, die Gottesfreunde auf das lebhafteste, und widerholt erhoben sie ihre warnende Stimme. So sandte im J. 1356, als Erdbeben und andere Nöte die rheinischen Länder heimsuchten, der oberländische Gottesfreund ein von ihm für die Christenheit verfasstes Manschreiben auch an die Straßburger Freunde. Es waren besondere göttliche Weisungen, nach denen die Gottesfreunde in ihrem Wirken für die Christenheit zu handeln glaubten. Solche Weisungen wurden von ihnen gesucht und erbeten. Dies war auch bei einer Stiftung der Fall, welche M. unter dem Einfluss des oberländischen Freundes machte und durch welche das mystische Leben in Straßburg auch für zukünftige Zeiten Narung und Pflege erhalten sollte. Auf einer Insel der Ill bei Straßburg, der grüne Wört genannt, stand ein altes Kloster mit einer Kirche, beide verfallen. Im J. 1366 erwarb sie M., um die Gebäude widerherzustellen und sie zu einer Zufluchtsstätte zu machen, in welcher Geistliche und Laien, von der Welt abgeschieden, ihr Leben im Sinne der Gottesfreunde füren könnten. Drei weltliche Pfleger, von denen einer M. war, entschieden über die Aufnahme. Die Aufgenommenen mussten die Mittel mitbringen, die für ihre Verköstigung nötig waren. Sie lebten unter einer Regel, die ihre Freiheit nicht allzusehr beschränkte. Die Pflege des Gottesdienstes hatten von 1371 an die Johanniter, denen dafür der Besitz des Hauses überlassen wurde unter Bedingungen, welche geeignet waren, die Stiftung ihrem Zwecke zu erhalten. Unter den Insassen des Hauses, denen seit dem Tode seiner Gattin im Jare 1370 auch M. angehörte, genoss der Gottesfreund vom Oberlande neben M. unbegrenzte Verehrung. Durch Schriften und Briefe, die M. vermittelte, übte er seinen Einfluss, der, wie wir aus den Briefen an Nikolaus von Laufen und an den Komtur Heinrich von Wolfach sehen, sich auf das innere Leben der Brüder wie auf die äußeren Angelegenheiten des Hauses erstreckte. Sein Name wie sein Aufenthalt sollte den Brüdern ein Geheimnis bleiben. Wunderbar war, was er von seinem Leben und dem seiner wenigen Genossen den Straßburger Freunden mitteilte (Das Buch von den 5 Mannen). Mit ihm glaubten diese an seine außerordentliche Bestimmung. Im Jare 1380 löste der Gottesfreund das Verhältnis gegenseitiger Unterordnung mit M. und brach den brieflichen Verkehr ab, ja er beschränkte auch den Verkehr mit seinen Hausgenossen auf das äußerste, um in solcher Abgeschlossenheit 3 Jare lang einer göttlichen Offenbarung zu harren, von der es abhängen sollte, ob er und seine Genossen mit prophetischer Bußpredigt hinausziehen sollten „an die fünf Enden der Welt". Auch M. fing mit Einwilligung seines Freundes von jenem Jare an, sich im grünen Wörte von den Hausgenossen fast völlig abzuschließen, oder, wie er sich ausdrückt, Gott gefangen zu geben. Neben den religiösen Übungen beschäftigte ihn in den beiden letzten Jaren die Sorge für die Brüder des grünen Wörtes, für die er Schriften seines Freundes abschrieb und Auszüge aus anderen mystischen Schriften zusammenstellte. — Er starb am 18. Juli 1382 und wurde im Chor der Kirche zum grünen Wört begraben. Den Namen

des Gottesfreundes und des Ortes seines Aufenthaltes hat er mit ins Grab genommen.

Das Andenken des treuherzigen M. stand in Ehren, bis in jüngster Zeit P. Denifle in ihm einen „selbstgerechten Betbruder“, einen „Lügner“ und „Betrüger“ ausfindig machte, der die Person des oberländischen Gottesfreundes ersonnen, die Schriften eigener Erfindung ihm untergeschoben und so die einfältigen Brüder des grünen Wörtes getäuscht habe. Sein Zweck sei gewesen, die Gottesfreunde als die einzigen Stützen der Christenheit darzustellen, die Kirche von manchen wahren oder eingebildeten Schäden zu befreien, sich selbst durch die angebliche Freundschaft mit einem so reich begnadigten Manne (wie der Gottesfreund) in den Augen seiner Umgebung zu erhöhen und dadurch im grünen Wörte alles durchzusetzen (M. erwänt des Gottesfr. lange bevor er an die Stiftung des gr. Wörtes dachte). Dieses Urteil wird mit einem großen Aufwand von Argumenten zu begründen versucht, von deren Haltbarkeit der Vf. so überzeugt ist, dass er am Schlusse seiner kritischen Leistung ausruft: „In Bezug auf die Gottesfreunde muss die Litteraturgeschichte umgearbeitet werden. Weder von einem Gottesfreunde im Oberlande noch von einem Bunde und Haupte der Gottesfreunde kann noch die Rede sein.“ Ich kann die Zuversicht des P. Denifle zu seinen Argumenten nicht teilen und gedenke dieselben an einem anderen Orte näher zu beleuchten. Hier sei nur bemerkt, dass Schriften, welche Dichtung und Warheit vermischen, um gewissen Lehren eine anmutende und wirksamere Einkleidung zu geben, nicht zu Argumenten wider den angegebenen Vf. verwendet werden können; dass die Verwandtschaft der Schriften des Gottesfreundes und M.'s noch kein Beweis ist für die Identität der Verfasser, da diese Schriften namentlich hinsichtlich der schriftstellerischen Begabung der Verfasser hinwider große Verschiedenheit zeigen; dass M. nach den ihm unzweifelhaft zugehörigen Schriften weder die geistige Kraft noch die moralische Unlauterkeit besaß, einen so raffinirten Betrug, wie er ihm angedichtet wird, zu spielen; dass ferner die Anwendung der Hypothese Denifles auf die Briefe des Gottesfreundes zu so absurden Konsequenzen fürt, dass hiedurch allein schon die Hypothese unmöglich wird; und endlich dass Denifles Versuch eines Nachweises von Dialektfälschung in dem Buche des Gottesfreundes von den 5 Mannen auf irrigen Voraussetzungen ruht.

Schriften Merswins: Von den 4 Jahren seines anfahenden Lebens, hrsgg. von Schmidt in Reuß u. Cunitz, Beitr. z. d. theol. Wissensch., Bd. 5, Jena 1854. Das Bannerbüchlein, bei Jundt, Les amis de Dieu etc., Par. 1879. Das Buch von d. neun Felsen, herausgeg. von Schmidt, Leipzig 1859. Eine alte holländische Übersetzung desselben Buches: Dat boeck van den oorspronck, bew. door G. H. van Borssum Waalkes, Leuwarden 1882. Die Auszüge aus Ruysbroecks Zier der geistl. Hochzeit, bei Engelhardt, Richard v. St. Victor und J. Ruysbroek, Erl. 1838. Über andere dem M. zugeschriebene Kompilationen vergl. Jundt a. a. O. p. 24 sqq. und Hist. du panthéisme popul. au moyen age etc., Par. 1875, p. 215 sqq.

Über Merswin: C. Schmidt, R. M., le fondateur de la maison de St. Jean de Strasbourg, Revue d'Alsace 1856, und Bd. 5 der obengen. Beiträge; dann von demselben Verf.: Nikolaus v. Basel, Wien 1866; Jundt, Les amis de Dieu, p. 140 sqq.; P. H. Denifle, Die Dichtungen des Gottesfreundes im Oberlande, Zeitschr. für deutsches Alterth. Neue Folge, Bd. XII, 1880. Die Dichtungen Rulman Merswins a. a. O. Bd. XII und XIII, 1880 und 1881, und Jundts Artikel in dieser Encyklopädie: Joh. v. Chur, genannt von Rutberg, woselbst auch die weitere Litteratur über den Gottesfreund. **Preger.**

Rumänien, kirchlich statistisch. 1) Bevölkerungsziffer nach Konfessionen ausgeschieden mit spezieller Berücksichtigung der evangelischen Gemeinden.

	Griechisch-katholisch	Lipowaner	Römisch-katholisch	Armenisch	Israelitisch	Mohammedanisch	Deutsch.-ev. Gemeinden in Verbindung mit der preuß. Landeskirche
a.	4,529.000	6,000	114 200	8,000	400,000	2,000	6,540 *
b.	69,219	10.058	1,220	803	1,051	23,033	1,250 **
	4,598,219	16,058	115,420	8,803	401,051	25,033	7,790

Anm. a. im bisherigen Gebiet von Rumänien,
b. im hinzugekommenen der Dobrudscha.

* Jassy rc.	ca. 830 Seelen	+ 240 S.	(Filiale: Bakau, Roman, Piatra, Niamz, Botuschan).
Galatz rc.	„ 350 „	+ 80 S.	(Filiale: Tecuçin, Berlab, Foçsani).
Braila rc.	„ 250 „	+ 140 S.	(Filiale: Jacobsonstal, Marineni).
Pitesti rc.	„ 100 „		
Crajova rc.	„ 400 „		
Turnu-Severin rc.	„ 150 „		
Bukarest rc.	„ 400 „		
	„ 6080 „	460 S.	= 6540 Seelen

** Stadt Tulbscha, „ Kustendsche } 50 Fam. = 250 Seelen }
Dörfer Atmadscha, Tschucurowa, Coschulak } 200 Fam. = 1000 „ } 1250 Seelen.

2. Kirchliche Organisation des Landes. — Die herrschende Kirche ist die griechisch-katholische. Die Gliederung derselben ist eine streng hierarchische. An der Spitze des Klerus stehen der Erzbischof oder Metropolit und Primas von Rumänien in Bukarest und der Erzbischof der Moldau in Jassy. Es folgen Bischöfe oder Eparchen, Protopopen und der niedere Klerus. Letzterer wird in 8 Seminaren, die auf die Eparchien verteilt sind, ausgebildet. Die höhere Geistlichkeit bis zum Protopopen abwärts wird vom State besoldet, die niedere von den Gemeinden, oder hat vielmehr durch Ackerbau ihren Unterhalt zu gewinnen. Das statskirchliche Prinzip ist stark ausgeprägt. Die Bildung des niederen Klerus besteht nur in der Befähigung, die vorgeschriebenen kirchlichen Formulare abzulesen und so dem äußeren Ceremoniell zu genügen.

Der römisch-katholische Kultus hat 2 Bischöfe im Lande, in Bukarest und Jassy, denen die Pfarrgeistlichkeit, meist Ordensangehörige, untersteht. Die mit den Kirchengemeinden verbundenen Schulen haben den Charakter von Kirchenschulen, wenngleich der Unterricht in der Landessprache obligatorisch ist.

Die genannten ev. Gemeinden haben mit Ausnahme derjenigen in Bukarest in Sachen des Kultus und der Disziplin dem ev. Ober-Kirchenrat in Berlin sich unterstellt, von wo sie auch ihre Geistlichen empfangen. Im übrigen verwalten die Gemeinden ihre Angelegenheiten selbständig. Ein Kirchenvorstand ist das ausübende Organ. Den Geistlichen liegt die Verflichtung ob, alljärlich, außer einem statistisch-tabellarischen Bericht, einen eingehenden Bericht über den religiösen und sittlichen Zustand jeder Gemeinde an den ev. Ober-Kirchenrat zu erstatten; auch wird ihnen der Rücktritt in den heimischen Pfarrdienst offen gehalten. Von 2 zu 3 Jaren versammeln sich die Geistlichen, zu denen auch der Pfarrer von Belgrad sich gesellt, zu einer Pastoralkonferenz. Die letzte fand im Spätjar 1881 zu Bukarest statt. Auf diesen Konferenzen werden unter Leitung des vom ev. Ober-Kirchenrat mit den Vorsitz betrauten Geistlichen teils öffentliche, teils geschlossene Versammlungen abgehalten: jene sind der Pflege und Stärkung ev. Sinnes und Geistes in den Gemeinden, diese wissenschaftlich-theologischen

Gegenständen wie praktischen Amtsangelegenheiten gewidmet. Was die materielle Unterstützung der Gemeinden angeht, so ist ein direkt dafür bestimmter kirchlicher Fonds nicht vorhanden. Aus dem „Kollektenfonds für die dringendsten Notstände der ev. Landeskirche“ können in der Regel nur Beihilfen zu den Reisekosten der Geistlichen bewilligt werden. Dazu kommen die Geschenke und laufenden Unterstützungen, welche einzelnen Gemeinden von der Gnade Sr. Maj. des Kaisers und Königs meist durch Vermittelung des ev. Ober-Kirchenrates gewärt werden, die bedeutenden Zuschüsse, welche der Central-Vorstand des evang. Vereins der G.-A.-Stiftung bewilligt oder vermittelt, und die Beihilfen, welche in den Gemeinden, wo der Geistliche zugleich Lehrer an der Gemeindeschule ist, durch die Unterstützung erwachsen, welche aus deutschen Reichsfonds für solche Gemeindeschulen gewärt wird, die deutschen Kindern jeder Religion und Konfession zugänglich sind.

Einzelgemeinden: 1) Jassy. Die hier seit 100 Jaren bestehende Gemeinde hat sich auf Grund der Allerhöchsten Ordre vom 15. Sept. 1844 der preußischen Landeskirche gliedlich angeschlossen und unter das Patronat Sr. Maj. des Königs gestellt. Die veränderten Gemeindestatuten sind 1870 vom evang. Ober-Kirchenrat bestätigt worden. Von den Gemeindegliedern stammen ca. 300 aus Preußen, 200 aus dem übrigen Deutschland, 200 aus Österreich. Die 50 Seelen zälende Gemeinde in Bakau besitzt einen Friedhof nebst Kapelle, ein Geschenk des Fürsten Wittgenstein. Die mater besitzt eine 1861 neu gebaute Kirche, die ursprünglich nur eine Friedhofskapelle war, einen Friedhof, ein Pfarrhaus, in Erbzins gegebenes Kirchenland und ein bares Vermögen von 38200 Francs, wovon der Armenkasse 4455 Francs gehören. Zur Beschaffung einer neuen Orgel hat 1863 der König von Pr. 1000 Thlr. geschenkt. Die alte Orgel ist der Gemeinde in Turnu-Severin überwiesen worden. Die einklassige Schule hat 27 Schüler, 29 Schülerinnen, davon 49 evang., welche durch einen deutschen und einen rumänischen Lehrer unterrichtet werden. Beide Lehrer werden vom Gemeindevorstand berufen. Der Pfarrer erhält von der Gemeinde einen Gehalt von 1800 M, freie Wonung, freies Brennholz, Gartennutzung und den Ertrag der Stolgebüren, sowie einen von dem Patron jedesmal auf 5 Jare bewilligten Zuschuss zum Pfarrgehalt von 900 M.

2) Galatz Die Gemeinde schloss sich 1859 der preuß. Landeskirche an. Sie besitzt ein Bethaus, welches 1862 auf einem von Hospodar Gregor Ghika bereits 1853 überwiesenen Bauplatz aus freien Gaben unter Mithilfe des G.-A.-Vereins und des Kollektenfonds der preuß. Landeskirche erbaut worden ist. Auf genanntem Platze sind außerdem 3 Mietswonungen, der übrige Teil trägt das Schulhaus und bringt Platzzins. Der von Hospodar Michael Sturdza 1845 geschenkte Friedhof wird nicht mehr benutzt, sondern statt dessen schon seit 1865 der allen Konfessionen gemeinsame städtische Begräbnisplatz. Mit dem Bethaus befindet sich das Schullokal sowie die Pfarrwonung unter demselben Dach. An namhaften Zuwendungen seitens des deutschen Kaisers hat sich die Gemeinde zu erfreuen gehabt: eines Betrages von 1500 M zur Bezalung einer größeren Pflasterungsarbeit (1873) und eines solchen von 1000 M zur finanziellen Aufbesserung (1881). Deutsche, Österreicher und Schweizer bilden die Gemeindezusammensetzung. Die einklassige Schule mit 30 bis 40 Kindern wird von einem durch die Schulgemeinde (Deutsche, Österreicher und überhaupt solche deutscher Zunge) aus Deutschland berufenen Lehrer geleitet. Das Präsidium dieser Schulgemeinde steht dem jedesmaligen deutschen Konsul zu. Aus deutschen Reichsfonds wird für die Schule, die übrigens zur Hälfte evangelische Kinder hat, 1000 M gezalt. Das Pfarreinkommen beträgt 2630 M nebst freier Wonung, jedoch ist, solange die Mitversehung der Gemeinden in der Dobrudscha bestehen wird, der vom Gustav-Adolf-Verein für Atmadscha bestimmte Zuschuss von 1050 M nach Galatz überwiesen worden.

3) Atmadscha (Dobrudscha). Der Anschluss an die preuß. Landeskirche geschah im J. 1855. Seit 1875 wanderten ca. 100 Familien (deutsch-evang., meist Württemberger) aus Südrußland hinzu, sodass nunmehr mindestens 200 ländliche

Familien, ungerechnet die in den Filialen Tuldscha und Kustendsche, dort sich aufhalten. Die Gegenwart eines ständigen Geistlichen in Atmadscha ist für den dortigen Gemeindebezirk also dringend erwünscht. Zwischen 700 und 800 Thlr. wäre das Einkommen der Stelle. Die große Isolirtheit derselben schreckt scheinbar von ihrer Annahme ab. Atmadscha besitzt eine zum größten Teil aus Mitteln der Heimatskirche im J. 1864 erbautes Gotteshaus, wie eine Pfarrwonung. Zwei Zöglinge des Rauhen Hauses bei Hamburg wirken dort als Lehrer (in Atmadscha und Tschukurowa) und verrichten auch kirchliche Amtshandlungen. Die Zal der Schulkinder variirt zwischen 60 und 80. Neuerdings, mit dem Einzuge der Rumänen ins Land, droht der Schule, die bis dahin durchaus deutsch-evangelischen Charakter an sich trug, Rumänisirung.

4) Braila. Die 1865 konstituirte Gemeinde besitzt einen Friedhof, aber kein eigenes Bethaus und benutzt für ihre kirchlichen und Schulzwecke Mietsräume. Für Gewinnung eines eigenen Grundstückes sind bisher durch Sammlungen 3000 Francs aufgebracht worden. Der Pfarrer ist zugleich Lehrer der 28 Kinder zälenden einklassigen Gemeindeschule. Sein Einkommen beträgt 2700 M. Die aus deutschen Reichsfonds der Schule gewärte Beihilfe von järlich 2500 M wird für die laufenden Ausgaben verwendet.

5) Pitesti. 1864 konstituirt, mit überwiegend aus Österreich stammenden Familien, besitzt ein Haus mit Betsal und Pfarrwonung, hat Anteil an dem protestantischen Friedhof und ein Kapital von 5300 M. Der Pfarrer ist zugleich Lehrer der 17 Kinder zählenden Gemeindeschule. Sein Einkommen besteht außer freier Wonung und freiem Holz in ca. 2287 M.

6) Crajova. Die 1861 mit der preuß. Landeskirche auf Grund ihrer Gemeindestatuten in Verbindung getretene Gemeinde mit 200 österr. und 150 deutschen Untertanen besitzt einen Pfarrdotationsfonds von 1000 Dukaten, ein Kapital von 3600 M aus deutschen Reichsfonds zur Unterstützung des Pfarrers in seiner Eigenschaft als Lehrer, einen Friedhof und ein Haus mit Betsal, Pfarrwonung und Schulräumen. Zu der Gemeinde halten sich auch die ev. Bewoner von Tirgujiulni, Caracall und Slatina. Im erstgenannten Orte hält der Pfarrer zuweilen Gottesdienst. Der Pfarrer ist zugleich erster Lehrer der zweiklassigen, 55 Kinder zälenden Schule; außer ihm arbeitet an der Schule ein Hilfslehrer. Pfarreinkommen 2220 M, freie Wonung, Holz.

7) Turnu-Severin. Die zuerst 1861 als Filialgemeinde von Crajova konstituirte und seit 1864 selbständig der preuß. Landeskirche angeschlossene Gemeinde zält unter ihren Mitgliedern 62 österr., 54 deutsche Untertanen. Sie besitzt ein Haus mit Betsal, der zugleich als Schulraum dient, nebst angrenzendem großem Bauplatz, der gegenwärtig als Garten benutzt wird, und einen Friedhof. Der Pfarrer ist zugleich Lehrer der einklassigen, 42 (davon nur 16 evang.) Kinder zälenden Gemeindeschule. Sein Einkommen beträgt außer freier Wonung und einem Holzdeputat 2550 M (inclus. Beihilfe für seine Lehrtätigkeit aus deutschen Reichsfonds mit 600 M).

8) Bukarest. Die Gemeinde hat sich schon in der Reformationszeit aus eingewanderten Siebenbürgen gebildet. Früher unter schwedischem Schutze stehend, hat sie sich später unter preußischen und österreichischen Schutz gestellt. Ihre neuen Statuten vom November 1870 sind von den General-Konsulaten des norddeutschen Bundes und Österreich-Ungarns bestätigt worden. Den genannten General-Konsulaten steht die Prüfung und Genehmigung der Kirchen- und Schulrechnungen, sowie die Bestätigung der Pfarr- und Vorstandswahlen zu. Von ihren zwei koordinirten Pfarrern ist herkömmlich der eine ein Deutscher, der andere ein Siebenbürge. Der deutsche Pfarrer wird von der Gemeinde durch Vermittelung des ev. Ober-Kirchenrats gewält. Die Gemeinde besitzt eine Kirche, ein Pfarrhaus, drei Schulhäuser mit Direktor- und Lehrerwonungen, einen Friedhof, drei Zinshäuser und einen Pensionsfonds für Lehrer und deren Witwen im Betrage von ca. 20,000 Francs. Für die im Jare 1881 erbaute höhere Töchterschule konnte ein aus den Verkauf eines Grundstückes der

v. Meusebach'schen Stiftung gewonnenes Kapital von 20,000 Francs verwendet werden.

Die 3klassige Realschule	zält	46 Schüler,	von denen	23	ev. sind,
Die 4klassige Knabenschule	„	240 „	„ „	152	„ „
Die 4klassige Mädchenschule	„	151 „	„ „	140	„ „
Elementarschule		49 Knaben,	„ „	26	„ „
		52 Mädchen,	„ „	30	„ „

Höhere Töchterschule (3klassig) wurde mit 13 Schülerinnen eröffnet.

Die Lehrerinnen sind Kaiserswerter Diakonissen. Die Gehälter der Lehrer und Lehrerinnen werden aus Gemeindemitteln genommen, mit Ausnahme des Gehaltes des allen Anstalten vorgesetzten Directors, welches mit 6000 Mark aus deutschen Reichsfonds widerruflich bewilligt ist. Der Pfarrer hat außer freier Wonung und den Ertrag der Accidenzien einen Gehalt von 2400 M. aus Gemeindemitteln.

Die genannte Ausstattung des Gemeindewesens ist besonders einem früheren Gemeindegliede zu danken, von dessen Freigebigkeit auch ein vorhandenes Armenhaus zeugt. **G. Dörschlag.**

Rupert, der Heilige. Die Lebensbeschreibung Ruperts, den man als Apostel der Baiern bezeichnet, besitzen wir in dreifacher Bearbeitung. Die älteste Gestalt liegt von in den von F. M. Mayer aus einer Pergamenthandschrift des 10. Jarhunderts in der Grazer Universitätsbibliothek veröffentlichten Gesta sancti Hrodberti confessoris (Archiv für österreich. Geschichte, Bd. 63 [1882], S. 606); eine Bearbeitung ist bereits die sog. Vita primigenia, d. h. der erste Abschnitt der Schrift de conversione Bagoariorum et Carantanorum aus dem 9. Jarhundert (M.G. SS. XI, p. 4 sq.); der bedeutendste Zusatz ist in c. 5 die Reise nach Pannonien; über seine Tendenz vergl. Mayer S. 600 f. Auf ihr beruhen die jüngeren Bearbeitungen in den A. S. Boll. März III, S. 702 ff. Nach den Gesta Hrodberti war Rupert, ein Verwandter des merovingischen Herrscherhauses, im 2. Jare des Königs Childebert Bischof von Worms. Der Ruf seiner Trefflichkeit bestimmte den Herzog Theodo von Baiern, ihn in sein Land einzuladen. Rupert folgte der Aufforderung und begab sich nach Regensburg. Die Vita sagt nicht, dass er dort als Heidenbekehrer wirkte; sie beschreibt seine Tätigkeit c. 4 mit den Worten: quem (den Herzog) vir Domini mox coepit de christiana conversatione ammonere et de fide catholica inbuere ipsumque vero et multos alios illius gentis nobiles viros ad veram Christi fidem convertit et in sacra corroboravit religione. Demgemäß räumt Theodo nach c. 5 Rupert auch nur die Befugnis ein, sich einen passenden Ort als Bischofssitz zu erwälen, Kirchen zu restauriren u. dgl. Rupert besuchte nun Lorch, die alte bischöfliche Kirche der Donaugegenden, one sich doch dort niederzulassen: der Ort mochte ihm zu sehr an der Grenze des Landes gelegen sein. Darnach gründete er die Peterskirche am Wallersee (Seekirchen im Salzkammergut), die von Theodo mit Besitzungen ausgestattet wurde. Hier hörte er von römischen Ruinen an der Salzach; auf seinen Wunsch überließ sie ihm Theodo mit einem Gebiet von zwei Meilen im Gevierte; er gründete nun die Salzburger Peterskirche, dabei ein Kloster und Wonungen für die Kleriker; um die Stiftung zu sichern, holte er in Worms eine Anzal Gefärten, auch eine Jungfrau Erindruda begab sich von dort mit ihm nach Salzburg; er gründete für sie in superiori castro Iuuauensium ein Nonnenkloster. Nachdem sein Tod durch allerlei Zeichen angekündigt war, starb er in Salzburg und wurde dort begraben. Der Annahme, dass Rupert nach Worms zurückgekehrt und dort gestorben sei, die durch den Text der Vita primigenia nicht ausgeschlossen ist, ist durch die gesta der Boden völlig entzogen.

So die gesta; sie zeichnen das Leben eines Mannes, der nicht in einem völlig heidnischen, aber in einem nur dem Namen nach christlichen Lande wirkte,

der nicht zur ersten Begründung der Kirche, sondern zur Belebung des toten Christentums tätig war.

Es fragt sich nun, in welche Zeit die Wirksamkeit Ruperts fällt, eine Frage, die, über ein Jarhundert lang eifrig besprochen, gegenwärtig als entschieden gelten kann. Die Entscheidung ist gegeben durch die Breves notitiae Salzburgenses, ein Verzeichnis der an die Salzburger Kirche gemachten Schenkungen mit geschichtlichen Notizen aus dem 5. Jarh. (herausgegeben von Kainz Indiculus Arnonis und Breves Notitiae Salzburgenses, München 1869). Nach denselben (S. 35) befragt Virgil von Salzburg bei den Verhandlungen über das Eigentumsrecht der Salzburger Kirche an die Maximilianszelle im Pongau, vor 748 noch unmittelbare Schüler Ruperts und von ihm eingekleidete Mönche. Daraus ergibt sich, dass jener König Childebert der gesta nicht Childebert II. (576—595), sondern nur Childebert III. (695—711) gewesen sein kann; Ruperts letztes Jar in Worms ist dann 696; der baierische Herzog aber Theodo II., den der Indiculus Arnonis auch ausdrücklich als Woltäter Ruperts bezeichnet. Mit dieser Zeitbestimmung stimmt nun das überein, was sonst über die Christianisirung Baierns bekannt ist. Ein ganz heidnisches Land kann es am Ende des 7. Jarhunderts nicht mehr gewesen sein; das anzunehmen verbietet nicht nur die Wirksamkeit von Männern wie Eustasius von Luxeuil und den von ihm in Baiern zurückgelassenen Genossen (Vit. Eust. 3, Mab. A. S. II, S. 109), sondern besonders die lange Verbindung mit dem fränkischen Reiche; auch die lex Bajuvariorum setzt die Existenz von Christen freilich unter einer zum großen Teil feindlicher Bevölkerung voraus.

Zur Litteratur: Mabillon A. S. III, 1, S. 341; Rettberg, K.-G. Deutschlands, II, S. 193 ff. (hier auch die ältere Litteratur); Wattenbach im Archiv f. Kunde österreichischer Geschichtsquellen 1850, Heft 3; derselbe in d. Heidelberger Jahrbüchern 1870, II, S. 23 f.; Blumberger, Archiv f. Kunde österr. Geschichtsquellen, 1853, S. 331; Friedrich, Das ware Zeitalter des hl. Rupert, 1866; Ebrard, Iro-schottische Missionskirche, S. 345 ff. **Hauck.**

Rupert von Deutz, ein Zeitgenosse und Geistesverwandter des heil. Bernhard, ein Mystiker seiner theologischen Richtung nach wie dieser, ist einer der fruchtbarsten Schriftausleger des 12. Jarhunderts und zugleich Theolog von spekulativer Begabung. Sein Geburtsjar ist nicht genau bekannt; warscheinlich wurde er aber erst im letzten Viertel des 11. Jarhunderts geboren. Auch sein Vaterland lässt sich nicht genau bestimmen; Tritenheim bezeichnet Rupert ganz allgemein als einen Deutschen; Mabillon vermutet, dass er aus Lüttich stamme. Hier verlebte er wenigstens — und darauf stützt Mabillon seine Angabe — seit seiner frühesten Kindheit, Gott dargebracht, d. h. für das Mönchsleben bestimmt, in dem Benediktinerkloster des hl. Laurentius seine Jugend. Von einem glühenden Eifer nach Heiligung beseelt, beobachtete Rupert mit ängstlicher Gewissenhaftigkeit die Vorschriften der Ordensregel; sein Abt Berenger, selbst ein Mann, der dem Ideale mönchischer Frömmigkeit eifrig nachstrebte, war sein Lehrmeister und sein Vorbild in allen Tugenden des asketischen Lebens. Auch die wissenschaftliche Bildung der Mönche seines Zeitalters suchte sich Rupert zu erwerben; unter der Leitung seines gelehrten Ordensbruders Heribrand, der nach Berengers Tode dessen Nachfolger im Amte wurde, begann er das Studium der lateinischen Sprache und der freien Künste; anfangs zwar one großen Erfolg; aber nachdem er einmal traurig seine Zuflucht bei einem Marienbilde gesucht, soll ihm die Mutter der unerschaffenen Weisheit die Fähigkeit zum Studium wunderbar verliehen haben, und von diesem Augenblick an will Rupert alle Schwierigkeiten, die ihm die Wissenschaft bis dahin geboten, one Mühe überwunden haben; namentlich rühmt man seine gefällige Leichtigkeit in der Verfertigung lateinischer Verse, von denen einige Proben im 12. Buche seines Kommentars zum Evangelium des Matthäus erhalten sind. Indes nur als Vorbereitung für die Theologie betrachtete Rupert derartige Studien; eigentlich erfüllte die Sehnsucht, in die mystischen Tiefen der hl. Schrift einzudringen, seine ganze Seele und erzeugte teils

Visionen, die ihm den besonderen Beistand des hl. Geistes zum Studium der Schrift verhießen, teils trieb sie ihn aber zu einem so anhaltenden Fleiße in der Beschäftigung mit den biblischen Büchern, dass die Mysterien des Gotteswortes selbst im Schlafe die Seele Ruperts erfüllt und seine Lippen unwillkürlich in Bewegung gesetzt haben sollen. Nicht Plato, nicht Aristoteles galten Rupert von da an für ein des Theologen würdiges Studium, nur noch die hl. Schrift, und nicht die Dialektik, sondern allein der hl. Geist, glaubte er, füre in das Verständnis derselben ein, — Grundsätze, die Rupert seinen Platz unter den Mystikern des Mittelalters anweisen.

Die Gaben eines solchen Mannes wollte aber Berenger für seine Brüder nutzbar machen und zu dem Ende Rupert zum Presbyter weihen lassen. Lange wehrte Rupert diese Ehre und ihre Verantwortlichkeit von sich ab; denn er wollte nicht gern von einem schismatischen Bischof geweiht werden, die infolge der Kämpfe Heinrichs IV. mit dem päpstlichen Stule in großer Menge die Bischofssitze inne hatten, obgleich Rupert auch eine solche Priesterweihe für gültig erklärt, wenn nur der Geweihte sich nicht von der allgemeinen Kirche lossagt; auch zweifelte er in tiefer Demut an seiner inneren Befähigung zum Priesteramt. Der erste Grund seines Widerstrebens fiel jedoch weg, seitdem Paschalis II. mit dem Anfange des 12. Jarhunderts in der ganzen Kirche als der rechtmäßige Papst anerkannt wurde; und das andere Bedenken Ruperts wurde gehoben, als ihm in einer Nacht Jesus im Gesichte erschien und ihn auf den Mund küßte, da infolge dieser Vision das Gefül in ihm erzeugt wurde, dass er nun dazu geweiht sei, noch tiefer als bisher, in die Mysterien der heiligen Schrift einzudringen und diese seinen Brüdern auszulegen. So ließ er sich denn etwa um das Jar 1101 oder 1102 zum Priester weihen in der festen Überzeugung, dass er von Christus selbst zu diesem Amte berufen sei, das ihm die Pflicht auferlege und das Recht verleihe, Christi Wort mündlich und in Schriften zu verkünden (vergleiche Ruperti in Matthaeum de gloria et honore Filii Hominis lib. 12).

Seine schriftstellerische Tätigkeit eröffnete Rupert, abgesehen von seinen lateinischen Gedichten, von denen nur Weniges auf uns gekommen ist, mit einer Schrift *de divinis officiis* in 12 Büchern, die wol in das Jar 1111 zu setzen ist. Weil die Kirche nicht bloß durch mündliche Predigt, sondern auch durch die Einrichtungen des Kultus und der gottesdienstlichen Handlungen ihrer Kleriker die Geheimnisse der Erlösung verkündet, so will der eifrige Presbyter die ganze Symbolik des Kultus deuten, damit alles Volk auch diese Bildersprache verstehen lerne. Seine Deutungen sind fast immer gesucht und überschwänglich; aber das Buch redet die Sprache eines Herzens, das, erfüllt von inniger Liebe zum Heiland, gewont ist, überall die Spuren seines Wirkens aufzusuchen und dankbar zu preisen. Dann folgt die erste exegetische Schrift Ruperts, ein Kommentar zum Buche Hiob, den Rupert selbst in 10 Bücher abgeteilt hat, der aber, eingeteilt nach der Kapitelzal des Buches Hiob, in 42 Kapiteln auf uns gekommen ist. Das Buch hat jedoch keinen selbständigen Wert; Rupert sagt selbst, dass es ein Auszug aus Gregors des Großen *moralia in Jobum* sei. Diese Schriften Ruperts machten aber bei einem Teile seiner Zeitgenossen kein Glück. Die scholastisch gebildeten Theologen, die alles verachteten, was nicht aus ihren Schulen hervorgegangen war, fanden es unverschämt oder doch wenigstens unnütz, dass sich ein Mönch, der zu keines berühmten Meisters Füßen gesessen habe und niemals über die Schwelle seines Klosters hinausgekommen sei, damit befasse, Bücher zu schreiben; die Schriften der Kirchenväter und ihrer Meister seien genügend, da sich nichts Neues in Ruperts Büchern finde. Und das waren noch die mildesten unter seinen Gegnern; andere warfen ihm häretische Meinungen vor, die er in seinen Büchern de officiis in Betreff der Lehre vom Abendmal ausgesprochen haben sollte; noch andere verwickelten ihn gar in eine theologische Fehde mit zweien der angesehensten Häupter berühmter Schulen. Ein Anhänger Wilhelms von Chalons und Anselms von Laon, der sich in Lüttich zusammen mit Rupert im Kloster befand, trug als Lehre seiner Meister die Ansicht vor,

dass Gott das Böse gewollt und dass Adam nach Gottes Willen gesündigt habe. Diese Lehre schien Rupert irreligiös zu sein; die Autorität damals gefeierter Namen imponirte ihm nicht; auf die Schrift gestützt, verteidigte er die ältere, augustinische Ansicht über das Verhältnis Gottes zum Bösen, nach der die Prädestination infralapsarisch ist und Gott das Böse nicht will, sondern nur zuläßt. Alle Schüler Anselms und Wilhelms wurden aber durch die Kunde von dem dreisten Mönche, der das Ansehen ihrer Meister nicht anerkennen wollte, feindselig gegen Rupert gestimmt und durch ihren Einfluss mögen sich die oben erwänten Beschuldigungen, die man gegen Ruperts Person und gegen seine Schriften schleuderte, gehäuft haben. Der Mann, dessen kontemplative Natur bis dahin in der Stille der Meditation über die verborgenen Tiefen des Schriftsinnes ihre Befriedigung gefunden hatte, sah sich durch den lärmenden Angriff seiner Gegner um seinen Frieden gebracht und empfand dieses Missgeschick so schmerzlich, dass sich ein Ton der Klage über die Bosheit seiner Gegner durch fast alle folgenden Schriften Ruperts hindurchzieht und nur das Bewusstsein seiner himmlischen Berufung und Ausrüstung für die Verkündigung des göttlichen Wortes ihn bei seiner schriftstellerischen Tätigkeit festhält. Auch sein Abt Berenger stand Rupert treu zur Seite; noch auf seinem Totenbette sorgte er väterlich für ihn; denn weil er fürchten musste, dass sein Nachfolger Heribrand den Feinden Ruperts gegenüber nicht genug Festigkeit zeigen werde, empfahl er ihm dem Schutze des Abtes Kuno von Siegburg, eines der ausgezeichnetsten Klostermänner der damaligen Zeit, der in so hohem Ansehen stand, dass er später, im Jare 1126, zum Bischof von Regensburg gewält wurde. An diesem gewann Rupert einen treuen Freund und kräftigen Beschützer, der ihn nicht bloß im J. 1113, nach dem Tode Berengers, in sein Kloster aufnahm, sondern ihm auch den mächtigen Patronat des Erzbischofs Friedrich von Köln verschaffte, in dessen Diözese Siegburg lag. Nun fülte sich Rupert sicher genug, um den Kampf mit seinen Gegnern aufzunehmen und sogar nicht gegen die Schüler, sondern gegen die Meister selbst seine Polemik zu richten.

Von Siegburg ließ er seinen Traktat de voluntate dei ausgehen, der in 26 Kapiteln die schon früher von Rupert mündlich bestrittene Lehre Wilhelms von Chalons und Anselms von Laon direkt angriff. Erbittert verklagte Anselm seinen Gegner, den er keiner direkten Antwort wert hielt, brieflich bei Heribrand *), in der Meinung, dass dieser noch Ruperts Vorgesetzter sei. Heribrand forderte auch seinen alten Schüler von Siegburg zur Verantwortung; und obgleich Rupert dieser Aufforderung nicht hätte zu folgen brauchen, so weigerte er sich doch nicht Rede zu stehen; im Vertrauen auf seine gute Sache kam er in das Kloster des heiligen Laurentius zurück und verteidigte seine Meinung mit dem besten Erfolg öffentlich vor einer großen Versammlung von Geistlichen und Gelehrten Lüttichs. Aber die Schüler Anselms ruhten nicht; sie gaben Rupert den hönischen Rat, sich doch nicht auf den Gebrauch der Waffen der Dialektik einzulassen, den er nirgends gelernt habe, und warfen ihm vor, dass er mit seiner Behauptung, dass Gott das Böse nur zulasse und nicht wolle, in seinem Buche de voluntate dei die göttliche Allmacht geleugnet habe. Diese Beschuldigung veranlasste Rupert zu einer neuen Streitschrift unter dem Titel: de omnipotentia dei, die von Lüttich aus vor dem Jare 1117, dem Todesjar Anselms, geschrieben sein muss; denn Anselm wird von Rupert mit aller Ehrerbietung, die seinem berühmten Namen geziemte, in diesem Buche noch als lebend angeredet und aufgefordert, selbst der Entstellung seiner Lehre von seiten seiner unverständigen Schüler entgegenzutreten. In diesen beiden Streitschriften offenbart sich zuerst die originale spekulativ-theologische Begabung des Mystikers. Denn in seiner im wesentlichen augustinischen Behandlung des Problems des Bösen in seinem Verhältnis zum Schöpferwillen, bezw. zum ewigen Weltplan und zur Allmacht Gottes greift er doch hier und so auch in seinen späteren Schriften auf eine ihm eigentümliche spekulative Ansicht über die Person Christi und das We-

---

*) Der Brief ist abgedruckt bei Mabillon, Annal. Ord. S. Benedicti, Tom. V, p. 587.

sen des Bösen zurück. Die Vollendung der Menschheit in ihrem Haupte, dem Gottmenschen, meint er, war von Ewigkeit in den göttlichen Weltplan gesetzt, der deshalb durch das Auftreten des Bösen nicht geändert ist; die Menschwerdung Gottes erfolgt deshalb nicht, wie bei Anselm, erst im Interesse der Erlösung, obgleich die vorher gewusste Sünde des Menschengeschlechts seinem Haupte in dem unabänderlichen Gnadenwillen Gottes den Weg durch den Tod zur Herrlichkeit vorgeschrieben hat. Und wie das Böse in Betreff der Menschwerdung des Sones den Weltplan Gottes nicht geändert hat, so collidirt es auch als nicht von Gott gewollt, wie Rupert gegen seine Gegner behauptet, doch nicht mit der göttlichen Allmacht. Das erklärt er spekulativ aus dem rein negativen Begriff des Bösen; ist es doch das Verharren der aus dem Nichts hervorgerufenen Kreatur in dem ihr anhaftenden Nichts, im Leeren, und gerade deshalb, weil die Kreatur sich dem von Gott ihr dargebotenen Leben nicht zuwendet, one jedes positive Verhältnis zu Gott. (Vgl. besonders auch: De glor. et honore filii hominis in Matth. c. XXVI, Opp. ed. Mogunt. 1631, Tom. II, p. 135.) Übrigens verteidigt sich Rupert in der Schrift de omnipotentia dei auch gegen den Vorwurf der Unwissenschaftlichkeit, indem er darauf hinweist, dass auch Augustin ein großer Theolog gewesen sei, one, wie Rupert fälschlich annimmt, die Dialektik studirt zu haben, und dass in den Benediktinerklöstern, namentlich aber in Lüttich im Kloster des heiligen Laurentius, beständig berühmte Lehrer der Theologie gewesen seien. Aber seine Gegner brachte er nicht zum Schweigen. Endlich griff er zu einem heroischen Mittel, um seinem Streite ein Ende zu machen; er, der unberühmte Mönch, beschloss die gegnerischen Meister der Dialektik zu einer mündlichen Disputation herauszuforbern und vor den Augen ihrer Schüler seine Sache durchzufechten. Auf einem Esel reitend, brach er one weitere Begleitung von Lüttich auf und ging zuerst nach Laon; hier fand er indes seinen Gegner Anselm schon auf dem Totenbett; er reiste also sofort weiter nach Chalons und disputirte mit Wilhelm vor einer großen Zuhörerschaft, die teils aus dessen Schülern, teils aus andern Geistlichen und Gelehrten bestand. Hitzig wurde auf beiden Seiten gekämpft, aber seinen Zweck erreichte Rupert nicht; denn ebenso, wie sich Wilhelm und seine Schule den Sieg zuschrieb, fülten sich Andere von den Gründen des mutigen Mönches überzeugt und bestärkten Rupert in seiner Ansicht. Der Streit war also nicht geschlichtet, und sein ganzes Leben hindurch hatte Rupert von den Anfeindungen der Anhänger Wilhelms zu leiden. Da nun Anselm den 15. Juli 1117 starb, so haben wir ein genaues Datum für die Reise Ruperts nach Frankreich, die nur auf kurze Zeit seinen zweiten Aufenthalt im Kloster des heiligen Laurentius unterbrochen haben kann.

Die Aufregung des Kampfes hatte aber nicht Ruperts ganze Kraft in Anspruch genommen; seine Meditation über die heilige Schrift hatte er nicht unterbrochen und fing in diesen Jaren des Kampfes an, die Früchte derselben in selbständigen exegetischen Schriften mitzuteilen, zunächst in seinem tractatus in Evangelium Johannis in 14 Büchern; in den beiden Katalogen, die Rupert selbst von seinen Werken gegeben hat, in dem Verzeichnis, das er dem Widmungsbrief seines Buches de officiis an den Bischof Kuno eingeflochten hat, und in dem Verzeichnis, das sich im 1. Buch seines Kommentars über die Regel des heiligen Benedikt findet, eröffnet wenigstens dieser Traktat die Reihe dieser selbständigen exegetischen Schriften. Die Auslegung folgt Vers für Vers dem Text; der Wortsinn wird zunächst erklärt; Widersprüche, nach Rupert bloß scheinbar vorhanden, werden ausgeglichen; dann folgt häufig noch eine allegorische Deutung. Die Autorität der Kirchenväter beherrscht übrigens beiderlei Arten von Auslegung, obwol namentlich in der mystischen Deutung Rupert auch vieles Eigene hat. Zugleich werden alle möglichen dogmatischen Fragen in die Auslegung verflochten; namentlich wird aber der Text des Evangeliums dazu angestrengt, fast in jedem Vers einen Beweis dafür zu liefern, dass Jesus Christus zugleich warer Gott und Mensch sei. Der Kommentar ist dem Abt Kuno von Siegburg gewidmet*).

*) Die epistola dedicatoria, die interessante Notizen über die Stellung Ruperts zu sei-

Demselben Gönner eignete Rupert dann, im J. 1117 nach Ausweis des Widmungsschreibens, ein zweites, sein größtes und originellstes exegetisches Hauptwerk zu, den Commentarius de operibus sanctae Trinitatis in 42 Büchern, eine Schrift, in der Rupert in einem systematischen Fachwerk und unter einem dogmatischen Gesichtspunkt fast die ganze Bibel erklärte. An diesem Buche hatte er schon auf den Antrieb Berengers angefangen zu arbeiten; in der Tat hat er sich aber eine Riesenaufgabe in demselben gesetzt, sodass wir uns wundern müssen, dass er schon 1117 damit zu Ende kam. An der Hand der heiligen Schrift will er nämlich den ganzen Heilsrat Gottes vom Anbeginn der Welt bis zu seiner Vollendung erläutern. Dieser Heilsrat wird von den drei Personen der Trinität durchgefürt; daher der Titel des Buches und seine Einteilung. Das Werk des Vaters, mit Kooperation des Sones und des Geistes, ist die Weltschöpfung. Diese vorwiegende Wirksamkeit des Vaters dauert bis zum Sündenfall und wird in 3 Büchern geschildert, die in reichen dogmatischen Erörterungen eine Auslegung der wichtigsten Stellen der ersten drei Kapitel der Genesis mit Herbeiziehung aller möglichen Parallelen enthalten. Nach dem Sündenfall beginnt das Werk des Sones, mit Kooperation des Vaters und des Geistes, die Erlösung, die mit Vorausdarstellung Christi im A. T. anfängt — schon Abel ist ein Typus Christi — die durch die Bundesverheißungen Gottes an Noah und Abraham eingeleitet wird, die durch die Geschichte des heiligen Volkes, durch Gesetz und Propheten, sowol was das Werk, als was die Person des Erlösers anlangt, in Vorbild und Weissagung immer voller und immer deutlicher zur Kunde der Frommen gebracht wird, bis sie endlich durch die Fleischwerdung des Wortes vollendet wird. Dieser reiche Stoff wird in 30 Büchern abgehandelt, welche unter dem Gesichtspunkt einer vollständigen Darlegung der Vorbereitung der Welt auf Christus und der Wirksamkeit Christi in der Welt seit dem Sündenfall die einschlagenden Stellen aus dem Pentateuch, aus den Büchern Josuas, der Richter, Samuels und der Könige, aus den 4 großen Propheten, aus den Propheten Haggai, Sacharja und Maleachi, endlich aus den 4 Evangelien sehr wortreich auslegen. Seit der Fleischwerdung des Wortes vollzieht sich das eigentliche Werk des Geistes, mit Kooperation des Vaters und des Sones, nämlich die geistige und leibliche Widergeburt der Menschheit. Die geistige Widergeburt der Menschheit beginnt mit der Geburt Christi, des zweiten Adam, der erzeugt wird durch den h. Geist, und vollendet sich dadurch, dass alle Gläubigen, die Anteil haben an den durch Christus erworbenen Heilsgütern, den h. Geist empfangen; die leibliche Widergeburt der Menschheit beginnt mit der Auferstehung Christi von den Toten und vollendet sich durch die allgemeine Auferstehung. In 9 Büchern wird das Werk des Geistes beschrieben; aber in diesen letzten Büchern seines Werkes verläßt Rupert die bis dahin ziemlich eingehaltene Form eines fortlaufenden Kommentars und ordnet seinen Stoff so, dass er die 7 Hauptäußerungsformen des heiligen Geistes beschreibt — der heilige Geist offenbart sich nach Rupert als Geist der Weisheit, als Geist der Einsicht, als Geist des Rates, als Geist der Kraft, als Geist des Wissens, als Geist der Frömmigkeit und als Geist der Furcht — und seine Wirkungsweisen aus passenden Schriftstellen erläutert. Die Siebenzal ist überhaupt für die Werke der Trinität wichtig; in 7 Tagewerken vollzieht sich das Werk des Vaters, in 7 geschichtlichen Perioden vom Sündenfall an bis zu Menschwerdung das Werk des Sones, siebenfach wirkt der heilige Geist, ein Gedanke, auf den Rupert öfter zurückkommt. In der Anordnung dieses Kommentars ist Rupert dem systematisirenden Triebe der mittelalterlichen Theologie gefolgt; auch noch in anderen Stücken trägt seine Exegese nicht bloß in dieser, sondern in allen Schriften Ruperts den Typus seiner Zeit; es fehlt ihr die philologische Schule, sodass sie des Sinnes des Grund-

---

nen Gegnern enthalten soll, findet sich leider nur in der ersten Ausgabe der Werke Ruperts von Cochläus und vielleicht in der letzten, der Venediger Ausgabe vom Jare 1751 abgedruckt; beide Ausgaben waren dem Verfasser dieses Artikels nicht zugänglich. Vgl. über diese epistola: Histoire littéraire de la France, Tom. XI, p. 519 sqq. (2), Paris 1841.

textes nicht Meister werden kann; sie pflanzt deshalb, was das nächste Verständnis des Textes anlangt, traditionell die Ergebnisse der patristischen Schriftauslegung fort; sie hat immer eine dogmatische Tendenz und liegt in den Fesseln des kirchlichen Systems; dagegen macht sie auch, wie zur Entschädigung für diesen Zwang, den freiesten Gebrauch von der regellosen Hermeneutik des Mittelalters und freut sich des mystischen und anagogischen Sinnes des reichen Schriftwortes; aber gerade in diesen willkürlichen Gedankenspielen zeigt sich das Eigene und Beste, was Rupert als Theologen auszeichnet, die religiöse Wärme des Mystikers.

Dieser umfangreiche Kommentar scheint aber die letzte Arbeit zu sein, die Rupert von Lüttich ausgehen ließ; mit dem Jare 1119 kehrte er auf Dringen Kunos nach Siegburg zurück und scheint von nun an durch dessen Vermittelung in ein noch engeres Verhältnis zu dem Erzbischof Friedrich von Köln getreten zu sein. Zeugnis davon ist sein Kommentar zur Apokalypse in 12 Büchern, den er wol noch in demselben Jare seinem erzbischöflichen Gönner gewidmet hat. Die Auslegung folgt dem Text Vers für Vers; eigentümlich ist, dass Rupert nicht darauf ausgeht, in der Apokalypse Weissagungen über die Zukunft der Kirche aufzusuchen, sondern dass er in den Bildern derselben meist vergangene Zustände dargestellt sieht, Geschicke, welche die Kirche Christi seit der Erschaffung der Welt bis in die Zeiten des N. T. betroffen haben. So deutet er z. B. die 7 Sendschreiben an die Gemeinden von Kleinasien nicht als Verkündigungen des zukünftigen Geschickes derselben, sondern als Schilderungen der oben erwänten 7 Hauptäußerungsformen des heiligen Geistes. Überhaupt entwickelte Rupert seit seiner Rückkehr nach Siegburg eine bedeutende litterarische Tätigkeit; in nicht vollen 2 Jaren puplizirte er von hier aus noch drei Schriften; zunächst einen Kommentar über das hohe Lied, der zugleich die dogmatische Überschrift trägt: de incarnatione Domini, in 7 Büchern. Rupert fasste das hohe Lied Salomonis als eine prophetische Lobpreisung der Fleischwerdung des Gottessones, deren Bedeutung er in seiner Auslegung, die Vers für Vers dem Text folgt, entwickeln will. Aber diesen Grundgedanken verliert die Ausfürung fast ganz aus dem Gesicht; der Kommentar gestaltet sich zu einem marianischen Lobgesang, der die Tugenden und Vorrechte der heiligen Jungfrau, der Mutter des Gottmenschen, begeistert preist. Übrigens ist Rupert troß seines ekstatischen Lobes der heil. Jungfrau ein Zeuge dafür, dass das 12. Jarhundert die unbefleckte Empfängnis derselben noch verwirft; sagt er doch z. B. lib. I zu cap. 1, v. 2 in einer Anrede an die Jungfrau Maria Folgendes: „Denn da Du von der Masse genommen warest, die in Adam verdorben ist, so warest Du freilich von der herabgeerbten Befleckung der ersten Sünde nicht frei; aber gegenüber dieser Liebe (nämlich Gottes) konnte weder diese, noch irgend eine andere Sünde bestehen; gegenüber diesem Feuer gingen alle Strohhalme zugrund, sodass ganz heilig wurde die Stätte, in der Gott volle neun Monate wonte, ganz rein die Materie, von der die heilige Weisheit Gottes für sich selbst ein ewiges Haus baute". Sofort nach Vollendung dieser fast lyrischen Ergüsse über das Lied der Lieder machte sich Rupert an einen neuen Kommentar, der die Form und Sprache eines Kommentars genauer inne hält; er begann die 12 kleinen Propheten auszulegen. Aber nachdem er die 6 ersten derselben erklärt hatte, unterbrach er seine Arbeit durch die Abfassung eines Traktates de victoria verbi dei in 13 Büchern, mit dem er einer Bitte Kunos willfaren wollte. Der Sieg des Wortes Gottes, den Rupert in diesem Buche verherrlichen will, besteht darin, dass Gott seinen Ratschluss wider alle Anstrengungen des Satans durchfürt; beide streiten um den Menschen, und die heilige Schrift ist die Geschichte dieses siegreichen Kampfes von seiten Gottes, der am Ende der Tage mit der Überwältigung des Antichristes endigen wird. Diese Schrift, welche die ganze Bibel von dem Kampfe Kains und Abels an durchläuft und die namentlich mit Liebe bei den Kämpfen der Makkabäer verweilt, ist historisch gehalten; die mystische Auslegung tritt gänzlich zurück, und wenn auch Rupert demzufolge nicht viel Eigenes in seiner Exegese, die den Spuren der Väter folgt, beibringt, so macht doch die Dankbarkeit für die Gnadenwoltat der Erlösung, die sich auf jedem Blatte dieses Buches ausspricht, einen warmen und

woltuenden Eindruck. Dann vollendete er rasch seinen Kommentar über die kleinen Propheten, freilich nirgends den Wortsinn erläuternd, sondern überall der mystischen Auslegung folgend, Alles auf Christus, auf die Kirche, auf die Auserwälten u. s. w. beziehend. —

Um diese Zeit trat eine Veränderung in der äußeren Lage Ruperts ein; er wurde im Jare 1120 zum Abt des Klosters Deutz erwält und folgte als zehnter in der Reihe der Äbte von Deutz seinem Vorgänger Macward. Anfangs schien es so, als würde diese Wal Rupert, der sich nach Stille und Einsamkeit sehnte sein Leben lang, um die Muße zur Entfaltung weiterer litterarischer Tätigkeit bringen. Zu seinen litterarischen Gegnern, die ihn fortwärend beunruhigten, gesellte sich jetzt nämlich noch eine ganz neue Klasse von Feinden. Im Gebiete des Klosters hatten sich rings um dasselbe her in festen Häusern und Türmen eine Anzal weltlicher Leute angesiedelt, die dem Kloster seinen Grundbesitz streitig machten und Rupert in eine Menge von Prozessen verwickelten (vgl. Ruperti, De incendio Tuitiensi liber aureus cap. 8 u. 9). Derartige aufregende Geschäfte konnte aber der den himmlischen Dingen zugewandte Sinn des Mannes nicht ertragen; er übergab deshalb die Vertretung der weltlichen Interessen seines Klosters einem Ausschuss von Mönchen, nahm für sich nur die Handhabung der Disziplin und die geistliche Pflege seiner Schutzbefohlenen in Anspruch und wandte sich wider seinen gewonten schriftstellerischen Arbeiten zu. Über 5 Jare hatte jedoch seine Feder geruht; frühestens im J. 1126 ließ er seinen Kommentar zum Evangelium des Matthäus mit dem dogmatischen Titel: de gloria et honore filii hominis in 13 Büchern ausgehen; die angegebene Zeitbestimmung ergibt sich aus der epistola dedicatoria, die an Kuno gerichtet ist, der nicht mehr als Abt von Siegburg, sondern als Bischof von Regensburg bezeichnet wird, eine Bezeichnung, die erst für das Jar 1126 zutreffend ist. Dieser Kommentar ist durchaus allegorisirend. In der Vision des Ezechiel (cap. I, v. 10) von den vier Tieren mit je vier Gesichtern, einem Menschenantlitz, einem Stiergesicht, einem Löwengesicht und einem Adlergesicht, sieht Rupert die gloria und den honor des Menschensones ausgeprägt; diese vier Gesichter will er also ausdeuten und zeigen, wie sich jedes dieser Bilder, welche zusammen die vier großen Mysterien Jesu Christi, seine Fleischwerdung, sein Leiden, seine Auferstehung, seine Himmelfart, darstellen, in der Lebensgeschichte Christi realisirt hat; dazu benutzt er das Evangelium des Matthäus. Aber die Behandlung ist sehr ungleich; das Menschenantlitz, die Menschwerdung Christi, erörtert er auf Grund der 12 ersten Kapitel des Evangeliums; dann springt er auf das 26. und 27. Kapitel, die Leidensgeschichte, über und erläutert an ihnen die Bedeutung des Stiergesichtes oder, wie Rupert schreibt, des Kalbsgesichtes; sehr kurz folgt dann noch die Ausdeutung der beiden übrigen Gesichter aus dem Bericht über die Auferstehung und die Himmelfart. Interessant ist aber diese Schrift besonders dadurch, dass sich eine Reihe von Exkursen über die persönlichen Verhältnisse Ruperts in derselben finden, eine Rechtfertigung, warum Rupert trotz der Vorwürfe seiner Gegner nicht vom Schreiben lassen könne, zu dem Gott ihn ausgerüstet habe (lib. 3 u. 7), und ein demütiger Bericht über die Visionen, deren er von seiten Gottes gewürdigt sei (lib. 12); weniger erwünscht ist, abgesehen von Ruperts eigentümlichen Ausfürungen, welche den Gottmenschen schon in dem göttlichen Begriffe der Menschheit gesetzt sein lassen, die Menge von dogmatischen Exkursen, welche den Plan der Arbeit störend unterbrechen. Neben dieser Schrift und in demselben Geschmack arbeitete Rupert auf Bitten des Erzbischofs Friedrich ein Werk de glorioso rege David in 15 Büchern aus, auf Grund einer Auslegung der Bücher der Könige; natürlich wird die Geschichte Davids als die typische Vorausdarstellung des königlichen Amtes Christi behandelt.

Auf Fragen des praktischen Lebens ließ sich aber Rupert in seiner nun folgenden Schrift ein, in seinen 4 Büchern de regula Sancti Benedicti; das erste Buch stellt noch einmal zusammenfassend das Verhältnis Ruperts zu seinen theologischen Gegnern dar; fast wie zur Erholung von diesen Rupert so widerwärtigen Händeln folgt er aber im 2. Buch wider seiner Neigung für die Allegorie

und gibt eine mystische Auslegung der Kapitel 9. 11. 12 der Ordensregel, die den Sonntagsnachtgottesdienst ordnen; dagegen wendet er sich im 3. und 4. Buch wider zu brennenden Tagesfragen zurück, indem er im 3. Buch seinen Ordensbrüdern das ihnen von manchen Geistlichen abgesprochene Recht vindizirt, die pristerlichen Weihen anzunehmen, und im letzten Buch die Eifersucht, welche zwischen dem Klerus, namentlich den regulirten Chorherren, und den Mönchen so häufig stattfand, zu heilen versucht. Auch die beiden folgenden Schriften Ruperts dienen einem praktisch-kirchlichen Interesse. Sein annulus in 3 Büchern gehört mit zu den im 12. und 13. Jarhundert nicht seltenen Schriften, welche die Bekehrung der Juden im Auge haben; das Buch ist in der Form eines Dialogs zwischen einem Christen und einem Juden verfasst. Das Gespräch dreht sich zunächst um das Verhältnis der Beschneidung und ihrer Wirksamkeit zu der Taufe und deren Wirksamkeit; sodann sucht der Christ gegen die Instanzen des Juden nachzuweisen, dass das ganze A. T. von Christus zeuge; endlich folgert der Christ aus diesem Zeugnis des A. T.'s für den Gottmenschen, dass die Juden mit Unrecht eines anderen Messias warten, dass vielmehr in Christo der ware Messias schon erschienen sei; aber der Jude lässt sich nicht überzeugen. Diese Schrift findet sich übrigens nicht in den Ausgaben der Werke Ruperts; sie ist erst nach dem Jare 1669 *) von Gerberon aufgefunden und in seine Ausgabe der Werke Anselms aufgenommen. Ebenso will die im Zusammenhang mit dem annulus stehende Schrift Ruperts de glorificatione Trinitatis et processione Spiritus sancti in 9 Büchern ein Hauptbedenken der Juden gegen den christlichen Glauben hinwegräumen; der abstrakt gefasste jüdische Monotheismus nahm Anstoß an der christlichen Trinitätslehre und diese versucht Rupert in unserem Buche den Juden plausibel zu machen; aber weder derartige Schriften, noch die sonstigen Bekehrungsversuche, welche die Christen an den Juden machten, hatten großen Erfolg.

Dann folgt wider eine Schrift Ruperts, deren Datum wir genau bestimmen können, sein liber aureus de incendio Tuitiensi. Der Brand von Deutz, der fast alle dem Kloster benachbarten Häuser verzehrte, aber das Kloster und die Kirche nicht ergriff, und der deshalb Rupert wie ein Gottesgericht über die bösen weltlichen Nachbarn des Klosters erschien, die dem Kloster schon so manchen verdrießlichen Handel erregt hatten, dieser Brand fand in der Nacht des 1. September im J. 1128 statt; das Buch ist unter dem unmittelbaren Eindruck des Ereignisses verfasst und will den geretteten Mönchen die Gnade der Bewarung, welche sie erfaren haben, und die göttlichen Wunder, die bei dem Brande geschehen sind, an das Herz legen; die 23 Kapitel dieser kleinen Schrift leihen einem dankerfüllten Herzen nicht unberedte Worte.

Trotz seiner unermüdlichen schriftstellerischen Tätigkeit fing Rupert aber doch an zu fülen, dass das Alter herannahe und dass ihm nur noch eine kurze Spanne Zeit bis zu dem Ende seiner Pilgerfart verliehen sein möchte; so rüstete er sich denn selbst zum Abschied und schrieb, mit angeregt durch die Eindrücke des großen Brandes, zu seiner eigenen Stärkung die 2 Bücher de meditatione mortis, in denen er den Trost und die Hoffnung der Christen beim Tode auseinandersetzte. Der Tod kam aber nicht so rasch, als Rupert gedacht hatte, und so kehrte denn Rupert noch einmal zu der Lieblingsbeschäftigung seines Lebens zurück, zu der Auslegung der heiligen Schrift; er verfasste noch einen, seinen letzten Kommentar, den über den Prediger Salomonis in 5 Büchern; unter seinen exegetischen Schriften ist er diejenige, in der er am meisten bei dem nächsten, dem wörtlichen Sinne des Schrifttextes stehen blieb.

Die übrigen Schriften, die Rupert an dem Abend seines Lebens verfasste, zwei Lebensbeschreibungen von Heiligen, einige Briefe an Mönche über Fragen

---

*) In das angegebene Jar fällt die Apologia pro Ruperto Gerberons, in der er den annulus noch nicht kennt. Die in Venedig im J. 1751 veranstaltete Ausgabe der Werke Ruperts hat den annulus vielleicht mit aufgenommen, konnte indes nicht von dem Verfasser dieses Artikels verglichen werden.

des Klosterlebens u. s. w., bedürfen keiner besonderen Besprechung. Am 4. März des Jares 1135 starb Rupert friedlich in seiner Abtei Deutz; in dem ganzen Verlauf seines Lebens war ihm niemals das Gefül der Gottesnähe verloren gegangen; auch unter der Aufregung des Kampfes fehlte ihm keinmal die Stille der Meditation, obwol er darum klagte, — aber seine Werke bezeugen das Gegenteil; aus dem Worte der heiligen Schrift närte er seine geistigen Kräfte, und die Rastlosigkeit der Arbeit erhielt sie ihm frisch bis an sein Ende. Mag auch seine Exegese an allen Gebrechen der mittelalterlichen Schriftauslegung leiden, gegenüber der Scholastik hat der Mystiker das Verdienst, die Schrift einem großen Teil seiner Zeitgenossen nahe gebracht zu haben; endlich ist Ruperts Mystik eine gesunde, weil sie sich nicht losreißt von dem Worte Gottes.

Nur zwei Punkte bedürfen noch einer besonderen Hervorhebung; das ist einmal der Umstand, dass Ruperts Gegner hauptsächlich seine Lehre vom Abendmal angriffen, und — man muss sagen — von ihrem Standpunkt aus mit Recht. Denn die Transsubstantiation der Elemente des Abendmals, dieses Dogma, das dem Geiste des mittelalterlichen Katholizismus so innig zusagt, lehrt Rupert wenigstens nicht in allen seinen Aussagen über das Abendmal; nicht one Grund bezeichnet ihn deshalb Bellarmin in seinem liber de script. eccles. als häretisch in der Lehre vom Abendmal. Stellen, wie de divinis officiis lib. 2, cap. 9: „Das Wort des Vaters, in die Mitte tretend zwischen das Fleisch und Blut, was es von der Jungfrau angenommen hatte, und das Brot und den Wein, den es vom Altar angenommen hat, macht aus beiden ein Opfer; wenn dieses der Priester in den Mund der Gläubigen verteilt, so wird Brot und Wein verzehrt und geht vorüber. Aber das von der Jungfrau Geborene samt dem mit ihm vereinigten Wort des Vaters bleibt sowol im Himmel als in dem Menschen ganz und unverzehrt vorhanden; aber in den, in dem kein Glaube ist, kommt außer den sichtbaren Gestalten des Brotes und Weines nichts von dem Opfer hinein", — oder, wie de operibus sanctae Trinitatis, in Exod. lib. 2, cap. 10, in der mystischen Deutung der Vorschriften über die Zubereitung des Passahlammes: „Ihr sollt dasselbe ganz am Feuer gebraten essen, d. h. dasselbe ganz der Wirkung des hl. Geistes zuschreiben, dessen Absicht es nicht ist, irgend eine Substanz, die er zu seinem Gebrauch annimmt, zu zerstören oder zu verderben, sondern dem bleibenden Guten der Substanz, was schon da war, noch etwas beizufügen, was noch nicht vorhanden war. So wie Gott die menschliche Natur nicht zerstört hat, als er sie durch sein Wirken aus dem Leibe der Jungfrau mit dem Worte zur Einheit der Person verbunden hat: so verändert oder zerstört er auch nicht die Substanz des Brotes und des Weines, die nach ihrer äußerlichen Gestalt den 5 Sinnen unterworfen ist, wenn er diese (Elemente) mit ebendemselben Worte zur Einheit desselben Körpers, der am Kreuze gehangen hat, und desselben aus seiner Seite vergossenen Blutes verbindet. Ebenso wie das Wort, welches, von der Höhe herabgekommen, Fleisch geworden ist, nicht dadurch, dass es in Fleisch verwandelt ist, sondern dadurch, dass es das Fleisch nur angenommen hat: so werden auch Brot und Wein, beide aus der Niedrigkeit erhoben, der Leib und das Blut Christi nicht dadurch, dass sie in den Geschmack des Blutes verwandelt sind, sondern dadurch, dass sie auf unsichtbare Weise die Warheit der zweifachen unsterblichen Substanz, der göttlichen und der menschlichen, welche in Christo ist, annehmen", — solche Stellen schließen jede Transsubstantiation aus und zeigen, dass Rupert bei der Annahme der Realität des Genusses von Fleisch und Blut Christi im Abendmal, nach der ersten Stelle freilich nur für die Gläubigen, dennoch die Integrität der Elemente festhält. Aber dagegen muss man der Apologia pro Ruperto Tuitiensi (Paris 1669) von dem Benediktiner Gabriel Gerberon, der sich die vergebliche Mühe gibt, die Transsubstantiation als die eigentliche und einzige Anschauung Ruperts zu erweisen, wenigstens so viel zugestehen, dass sich auch andere Aussagen in Beziehung auf das Abendmal bei Rupert finden, namentlich in der epistola dedicatoria, die den Kommentar zum johanneischen Evangelium dem Abte Kuno von Siegburg zueignet, in diesem Kommentare selbst und in seinem Traktate de regula sancti Benedicti, welche die Transsubstantia-

tion anerkennen oder doch nicht ausschließen. Rupert scheint also seine Abendmalslehre, um seinen Gegnern den Grund zur Anklage abzuschneiden, im Sinne des kirchlichen Systems korrigirt zu haben.

Sodann aber — und das ist ein evangelischer Zug in der Denkart Ruperts — ist Rupert derjenige unter allen mittelalterlichen Theologen, der am lautesten und freudigsten die heilige Schrift als den beherrschenden Mittelpunkt des christlichen Lebens und aller christlichen Theologie anerkennt. Die Bibel ist eine Volksschrift, weil sie nicht, wie die Werke Platos, hochtrabend an Worten, aber arm an Verstand, unverständlich ist oder in Winkeln leise spricht, sondern allen Völkern vorgelegt ist und zu der ganzen Welt laut von dem Heile aller Nationen redet; one sie hat die Seele keinen festen Stand und wird von jedem Winde der Lehre umhergetrieben; mit der Schrift unbekannt sein, heißt nach Rupert ebensoviel als Christum nicht kennen, u. dgl. mehr.

Die erste Ausgabe der Schriften Ruperts veranstaltete Cochläus zu Köln in den Jaren 1526—1528; vermehrt wurden sie abermals in Köln im Jare 1577, in 3 Fol.-Bänden herausgegeben; abermals vermehrt erschienen sie in 2 Bänden im J. 1602 in Köln; in derselben Bändezal, aber widerum beträchtlich vermehrt, kamen sie im J. 1631 in Mainz heraus; diese Ausgabe ist im J. 1638 in Paris, aber sehr fehlerhaft, nachgedruckt. Außerdem erschienen viele Schriften Ruperts an verschiedenen Orten und zu verschiedenen Zeiten in Einzelausgaben. Die neueste Gesamtausgabe ist in Venedig 1751 in 4 Fol.-Bänden erschienen.

Neben den Werken Ruperts ist über denselben zu vergleichen die schon erwänte Apologia Gerberons, die das Verdienst hat, die Reihenfolge der Schriften Ruperts festgestellt zu haben; daneben Mabillon, Annales ordinis S. Benedicti, tom. V und VI passim, und Histoire littéraire de la France (2), Paris 1841, Tom. XI, p. 422—587. Über die Theologie Ruperts s. auch J. Bach, Die Dogmengeschichte des Mittelalters, Wien 1875, Th. II, S. 243 ff.; Schwane, Dogmengesch. der mittleren Zeit, Freib. 1882, S. 641. **Mangold.**

Rußland, kirchlich-statistisch*), die evangelischen Kirchengemeinschaften in —

A. Die evangelisch-lutherische Kirche. — Sie besteht, abgesehen von den independenten Kolonieen in Grusien und der separirten Gemeinde Hoffnungstal (s. u.) aus drei administrativ geschiedenen Körperschaften: der Kirche des Großfürstentums Finland, der Kirche des früheren Königreichs Polen und der des gesamten übrigen russischen Reichs.

I. Die letzte hat ihre einheitliche gesetzliche Grundlage seit dem 28. Dezember 1832 an dem „Gesetz für die ev.-lutherische Kirche in Rußland" und ihr einheitliches kirchenregimentliches Organ an dem ev.-lutherischen Generalkonsistorium in St. Petersburg, wärend der Kaiser als Monarch des Reichs und Schirmherr der Kirche seine oberherrlichen Rechte über sie durch das Ministerium des Innern und weiter durch das Departement desselben für die auswärtigen Konfessionen ausübt.

Das Generalkonsistorium besteht aus einem weltlichen Präsidenten, einem geistlichen Vizepräsidenten, zwei weltlichen und zwei geistlichen Beisitzern, sämtlich ev.-lutherischer Konfession. Präses und Vizepräses werden vom Kaiser unmittelbar ernannt, die weltlichen und geistlichen Mitglieder aus der Zal der Kandidaten, die für die Stellen der weltlichen Mitglieder von den Landratskollegien Livlands, Estlands und Ösels, dem kurländischen Oberhofgericht, den Stadtmagistraten Rigas und Revals und den Konsistorien von Petersburg und Moskau, für die Stellen der geistlichen Mitglieder von den Konsistorien erwält

*) Über die Statistik der griechischen Kirche vgl. die Artikel „Griechische Kirche" Bd. V, S. 428 und „Raskolniken" Bd. XII. S. 497. In Bezug auf die römische Kirche erwies es sich als unmöglich, glaubwürdige Nachrichten zu erhalten.

und durch das Ministerium vorgestellt werden. In administrativen Sachen ist das Generalkonsistorium dem Ministerium des Innern untergeordnet, in judiciären dem dirigirenden Senate. In letzter Instanz entscheidet es in Eheangelegenheiten, über Kassation und Remotion der Prediger und geistlichen Beamten. Über Abweichungen von der Lehre und dem Kultus der Kirche stellt es seine Entscheidung dem Minister des Innern zur Unterlegung an den Kaiser vor. Predigttexte und Gesangbücher unterliegen seiner Genehmigung. — Dem Generalkonsistorium untergeordnet sind 8 Konsistorien. Diese überwachen die Erfüllung des Kirchengesetzes, die Lehre, den Wandel, die Amtsfürung der Geistlichen, haben aber auch die Rechte der Kirche und der Geistlichen zu bewaren und zu verteidigen und bei der höheren Obrigkeit zu vertreten. Sie entscheiden in erster Instanz in Ehesachen und beaufsichtigen den Religionsunterricht der ev.-lutherischen Jugend in den Kron- und Privatschulen. Bei der Wal ihrer weltlichen und geistlichen Präsidenten und Assessoren, die ebenfalls ev.-lutherischer Konfession sein müssen, ist der Statsregierung die letzte Entscheidung vorbehalten. Der geistliche Präses ist zugleich Oberhirte des ganzen Bezirks, der als solcher durch persönliche Beeinflussung das kirchliche Leben desselben zu leiten und zu fördern, die geistlichen Handlungen der Ordination und Kirchweihe zu vollziehen, die ihm direkt unterstellten oder zu Propsteien zusammengefassten Gemeinden zu visitiren und die Provinzialsynode zu leiten hat. In den 5 größeren Konsistorialbezirken fürt er den Titel eines Generalsuperintendenten, im Rigaschen, Revalschen und Öselschen den eines Superintendenten. — Sowol den Provinzialsynoden, zu welcher die gesamte Geistlichkeit eines Konsistorialbezirks gehört, als den Kreis- oder Propsteisynoden steht keinerlei legislatives oder administratives Recht zu, sondern nur das Recht der Beratung. Dagegen hat die Generalsynode, die von Zeit zu Zeit konvozirt werden soll, nicht allein vom Generalkonsistorium an sie gerichtete Fragen zu entscheiden, sondern auch Maßregeln zur richtigen Durchfürung der Kirchenordnung in Vorschlag zu bringen und Beschlüsse zur heilsamen Förderung des kirchlichen Lebens zur allerhöchsten Kenntnis zu bringen. In ihr kommt das höchste Maß der Selbständigkeit der Kirche zum Ausdruck. Nur der Präses der Synode wird vom Kaiser ernannt, und nur der Vizepräses des Generalkonsistoriums und abwechselnd die weltlichen oder geistlichen Präsidenten der Konsistorien von Petersburg, Moskau, Livland, Kurland und Estland gehören derselben eo ipso an, die 8 Deputirten der 8 Konsistorialbezirke dagegen werden nach vorgeschriebener Ordnung durch freie Wal, der gleichfalls zu berufende Professor der theologischen Fakultät in Dorpat von der Universität bestimmt. Bis dahin hat jedoch noch keine Generalsynode stattgefunden.

Das Eigentum der Kirche, das die Rechte des Statseigentums genießt, und zum 1. Januar 1882 sich an beweglichem und unbeweglichem Vermögen auf 5,954,173 Rub., an Kapital auf 2,664,170 R. belief, wird teils von Kirchenräten unter unmittelbarer Aufsicht des Generalkonsistoriums, teils von Kirchenvorstehern unter der Aufsicht der Stadtmagistrate oder Kircheninspektionen oder der sog. Oberkirchenvorsteherämter und der obersten Aufsicht des Generalkonsistoriums verwaltet. — Die Stadtkirchenräte, in denen auch die Prediger Sitz und Stimme haben, werden in einer Versammlung der Gemeindeglieder, über deren kirchliche Qualifikation nichts ausgesagt ist, gewält, und haben außer der Verwaltung der Kirchengüter auch die Fürsorge für die Armen und Kranken der Gemeinde, für gute Sitte und Ordnung, und die Pflicht, den Pastor in seiner Sorge für das geistliche Wol der Gemeinde, den Gottesdienst und Jugendunterricht allseitig zu unterstützen. Wesentlich dieselben Pflichten liegen in den Landgemeinden den Kirchenvorstehern ob, die von dem Konvent aller Grundbesitzer der Gemeinde erwält werden. Als ihre Gehilfen fungiren die Kirchenvormünder. Die Oberkirchenvorsteherämter werden aus zwei weltlichen Gliedern aus dem lutherischen Adel und einem Geistlichen, dem ältesten Propst, gebildet. — Bei der Besetzung vakanter Pfarrstellen werden in Berücksichtigung geschichtlich gewordener Verhältnisse die Pastoren ent-

weder vom Minister des Innern erwält und vom Kaiser bestätigt, oder von der Gemeinde erwält und vom Minister bestätigt, oder vom Konsistorium gewält und vom Minister bestätigt, oder endlich von der Gemeinde oder dem Patron gewält und vom Konsistorium nur introduzirt. In jedem Falle steht der Gemeinde das Recht zu, innerhalb zweier Wochen nach der Walpredigt des Pastors den Erwälten aus tristigen Gründen abzulehnen. Nichtsdestoweniger ist das wolerworbene Walrecht der Patrone infolge der nationalen Strömung unter den Letten und Esten neuerdings Gegenstand heftiger und stetiger Befehdung. — Zur Erhaltung des Kirchenwesens der lutherischen Kirche, insbesondere der Konsistorien und der Krons- und Divisions- oder Militairpfarrer zalt die Krone järlich 50,800 R., wie denn eine lange Reihe von lutherischen Gemeinden Schenkungen der russischen Monarchen an Grund und Boden und barem Gelde teils ihre Gründung, teils ihre Erhaltung, teils ihren Wolstand zu danken hat.

Das Bekenntnis der ev.-lutherischen Kirche in Rußland ist das in dem Konkordienbuche niedergelegte. Auf dieses Bekenntnis werden die Pastoren, die Professoren der Theologie, die Religionslehrer der lutherischen Jugend eidlich verpflichtet. — Auf diesem Bekenntnisse ruht wesentlich die gleichzeitig mit dem Kirchengesetze emanirte Agende, die sich zumeist an die schwedische Kirchenordnung von 1687 anschließt. — Mit der Achtung vor dem eigenen Bekenntnisse verlangt das Kirchengesetz von den Pastoren nicht allein überhaupt die strengste Respektirung der Grenzen der anderen in Rußland tolerirten christlichen Kirchen, sondern insbesondere die Enthaltung von jeder Amtshandlung an einem Gliede der griechisch-orthodoxen Statskirche, die es mit Amtsentsetzung und Verlust der geistlichen Würde bedroht, wärend dieser keine Schranken gezogen sind, und selbst die in Todesnöten aus der Hand eines griechisch-orthodoxen Geistlichen empfangene Kommunion den Kommunikanten für immer zum Gliede dieser Kirche macht.

Die Gesamtzal der Eingepfarrten der unter das Generalkonsistorium ressortirenden Gemeinden gibt Busch (s. u.) im J. 1862 mit 1,919,061 an. Diese Zal entspricht jedenfalls der gegenwärtigen Größe der Gemeinden nicht mehr. Da aber die letzten Publikationen der offiziellen Statistik über die konfessionellen Verhältnisse Rußlands meist nicht über das Jar 1870 hinausgehen und die Protestanten one Unterschied ihres Bekenntnisses zusammenfassen, andererseits eine genaue kirchliche Zälung bei der starken unkontrolirbaren Fluktuation in den meisten Gemeinden undurchfürbar ist, so bleibt uns nichts übrig, als in den sicheren Zalen der folgenden Tabelle für das Jar 1881 ein Bild der Größenverhältnisse der 8 Konsistorialbezirke zu geben, das die fehlende Gesamtzal der Eingepfarrten einigermaßen ersetzen mag.

Konsistorial-Bezirk	Kirchspiele	Kirchen, Bethäuser, Hospitalkirchen	Geistliche	Getaufte Kinder: ehelich e	Getaufte Kinder: unehe-liche	Getaufte Kinder: Summa	Konfirmirte	Kopulirte Pare	Beerdigt (exclus. Totgeborene)
1. St. Petersburg	86	381	95	19,427	538	19,965	9,195	4,144	13,773
2. Moskau	59	241	51	10,883	358	11,241	5,330	2,506	6,911
3. Kurland	120	213	118	17,620	820	18,440	11,207	4,955	13,346
4. Livland	110	265	116	23,594	1,172	24,766	16,271	4,861	17,346
5. Riga	11	17	18	3,637	257	3,894	1,886	899	2,623
6. Ösel	14	42	13	1,065	49	1,114	685	182	926
7. Estland	50	131	52	9,670	362	10,032	6,569	2,262	7,310
8. Reval	5	8	8	869	26	895	584	258	718
Summa	455	1,298	471	86,765	3,582	90,347	51,727	20,067	62,953

Zwischen diesen Konsistorialbezirken liegt der durchgreifende Unterschied vor, daſs der St. Petersburgische, Moskauische und ein Teil des kurländischen Bezirks die weit ausgedehnte lutherische Diaspora Rußlands umfassen, wärend die übrigen zugleich mit dem anderen Teile des kurländischen Bezirks nach keiner Seite den Charakter der Diaspora tragen. — Mit der räumlichen Ausdehnung der Diaspora ist aber zugleich eine so große Mannigfaltigkeit der kirchlichen Verhältnisse gegeben, daſs die erstgenannten Bezirke vor den anderen eine detaillirte Darstellung verlangen.

Der St. Petersburgische Konsistorialbezirk, zugleich Visitationsbezirk des St. Petersburgischen Generalsuperintendenten, dehnt sich über 18 Gouvernements vom finnischen Meerbusen und dem Weißen Meere bis zum Schwarzen und Asowschen Meere mit einem Areal von 2,349,362 □Kilometer aus. — Sein administratives Centrum hat er in St. Petersburg. Die lutherische Bevölkerung der russischen Hauptstadt veranschlagt man auf 60—70000 Seelen, die sich auf 13 Kirchspiele verteilen, unter denen 4 Anstalts- und Hausgemeinden, eine finnische, eine schwedische, eine estnisch-deutsche, eine lettisch-deutsche und eine deutsch-russische sich befinden. Die Gemeinden leben von der Anziehungskraft der großen Hauptstadt; denn die Zal der Todesfälle übersteigt regelmäßig die Zal der Geburten. Im J. 1881 wurden 2006 Kinder lutherisch getauft, wärend 2996 Lutheraner beerdigt wurden. Dennoch haben die Gemeinden mehr den Charakter der Stetigkeit als der Fluktuation. Ganz auf sich selbst und ihrer selbst gewälten Vertreter Hingabe und Tatkraft gestellt, zeigen sie sich meist eng verbunden mit der Tradition und den Interessen ihrer Kirchen. Und darf auf die Zal der Kommunikanten, die sich im Jare 1881 auf 33,802 belief, kein zu großes Gewicht gelegt werden, da das Statsgesetz noch immer den Militär- und Civilbeamten vorschreibt, alljärlich zu kommuniziren, so legt die Sorge der Gemeinden für ihr Schul- und Armenwesen ein unverwerfliches Zeugnis für ihr kirchliches Leben ab. Acht Gemeinden hatten im Jare 1881 20 Kirchenschulen, unter denen 3 klassische und 3 Realgymnasien, die im ganzen von 3471 Schülern besucht wurden. Dieselben verausgabten in ihrer wolorganisirten kirchlichen Armenpflege für ihre Waisen- und Armenhäuser und ihre Hausarmen in einem Jare (1881 resp. 1882) 97,609 Rubel. Neben dieser kirchlichen Armenpflege aber hat sich eine vielgegliederte, freie evangelische, auch von den Reformirten unterstützte Vereinsarbeit entwickelt, die in dem evangelischen Hospital und Diakonissenhaus, dem Magdalenen-Asyl, der Dienstbotenanstalt, dem Gouvernantenheim, der Näh- und Arbeitsschule, dem Immanuelstift für Blöde und Epileptische, dem Sommerkinderheim, dem Verein zur Versorgung der Kriegswaisen, der Stadtmission mit 5 Missionaren, dem Männersiechenhaus, dem Rekonvaleszentenhaus, dem Matrosenheim in demselben Jare 88,314 R. verwandte. Eine reiche Fülle von Haupt- und Nebengottesdiensten und kirchlichen Feiern, sowie wöchentliche Pastoralkonferenzen erhalten das Feuer im Brennen. — Um die Hauptstadt her hat sich ein Kranz von kleinen deutschen Stadtgemeinden im Anschlusse an die kaiserlichen Lustschlösser und von 22 deutschen Kolonieen gebildet. In Gatschina, Kronstadt und dem schon im 13. Jarhundert erwänten Narva sind außer den Deutschen auch die dort angesessenen Finnen, Esten und Schweden kirchlich versorgt. Auch in diesen Gemeinden ruht die Liebe nicht. Narva besitzt eine Rettungsanstalt und ein kirchliches Armenhaus, Gatschina ein Armenhaus und eine Hausarmenpflege. In 30 Kirchenschulen wurden 1600 Schüler unterrichtet. — Ein trübes Bild bieten die 19 finnischen Landgemeinden des Gouvernements St. Petersburg. Ein keineswegs untüchtiges Geschlecht, dem religiöser und kirchlicher Sinn nicht abgesprochen werden kann, leidet unter Verhältnissen, für deren Änderung wenig Hoffnung vorhanden ist. Noch sind die Folgen des furchtbaren nordischen Krieges nicht verwischt, der das von Schweden wolgeordnete Kirchenwesen fast gänzlich auflöste. Ein ärmlicher Boden bietet nur geringen Ertrag, wärend die Hilfe, die lutherische Gutsbesitzer den Gemeinden bieten, nur eine freiwillige und zufällige ist. Unverständige Verpflegung der eigenen Kinder, namentlich aber eine unselige Überschwemmung mit Kindern des St. Peters-

burger Findelhauses ist nachweisbar die Ursache einer für ländliche Verhältnisse ganz ungewönlichen Sterblichkeit. Auch das Kirchenschulwesen ist ernstlich bedroht. Nach Errichtung eines lutherischen Seminars im J. 1862 hatte es einen Aufschwung genommen, sodass die Gemeinden im J. 1881 15 Schulen mit 658 Schülern besaßen, wärend freilich der Rest der etwa 10,000 schulfähigen Kinder dem häuslichen, durch den Pastor kontrolirten Unterricht noch immer überlassen war. Neuerdings aber errichtet die Landschaft rein russische Dorfschulen, in denen der Ortspastor den Religionsunterricht zwar erteilen darf, der Entfernung wegen aber nicht geben kann. Die Gemeinden müssen zu ihrer Erhaltung beitragen, werden mithin unfähig und unwillig, sich zur Erhaltung von Kirchenschulen selbst zu besteuern. Endlich leiden die Gemeinden seit lange schon unter dem kirchenfeindlichen Treiben der Springer und Hihuliten, Sekten, in denen geistlicher Hochmut und Fleischeslust einen teuflischen Bund geschlossen. — In den nach Norden und Osten von der Hauptstadt gelegenen 6 Gouvernements Archangel, Olonez, Nowgorod, Jaroslaw, Kostroma und Wologda mit einem Areal von 1,540,962 □Kilometer hatte bis zum J. 1862 ein einziger Pastor 4300 Glaubensgenossen zu bedienen. Seit dem J. 1863 ist das riesige Kirchspiel mit Hilfe der Unterstützungskasse (s. u.) in 3 geteilt. Dennoch haben im J. 1880 allein im Kirchspiele Nowgorod 212 Gottesdienste in 6 Sprachen gehalten werden müssen, um dem kirchlichen Bedürfnisse der zerstreut wonenden Eingepfarrten einigermaßen zu genügen. Nur an 6 Orten, in lettischen und deutschen Kolonieen, ist es möglich, 273 Kinder in Kirchenschulen zu sammeln. — In stetiger Progression vollzieht sich neuerdings die Einwanderung von Esten und Letten aus dem benachbarten Livland in das Kirchspiel und Gouvernement Pleskau. Die Sammlung der 15—18,000 Lutheraner zu Kirchen und Schulgemeinden wird nur allmählich gelingen. Im J. 1881 hatte das Kirchspiel nur 5 Schulen mit 146 Schülern. — Eine kleine Schar von Lutheranern (im Jare 1870 3736) lebt in 14 Kirchspielen gesondert in den nach Süden von Pleskau gelegenen Gouvernements Smolensk, Tschernigow und Poltawa, zerstreut über einen Flächenraum von 158,338 □Kilometer unter (im J. 1870 4,902,229) Andersgläubigen. Um den Pfarrer schließen sich die Isolirten zusammen, sodass z. B. die kleine Gemeinde Krementschug es zu einer geordneten kirchlichen Armenpflege gebracht hat, und so wie Poltawa kleine Schulen besitzt, wärend der schon 1766 gegründete Kolonieenkomplex Belowesch im J. 1881 527 Schüler in 8 Schulen zälte. — Ein Beispiel energischer selbsttätiger Entwickelung bietet die Gemeinde der Gouvernementsstadt Kiew. Erst am 1. Aug. 1767 gegründet, zälte sie bei der letzten Volkszälung vom 2. März 1874 2736 Personen. Trotz schwerer Heimsuchungen durch Krieg und Feuer hat sie sich Kirche, Pastorat, eine 3klassige Schule und neuerdings ein Armenhaus für 27,000 Rubel geschaffen. Ein Frauenverein sorgt für die Armen und Waisen, ein Gouvernantenheim und seit Ende 1882 ein deutscher Hilfsverein für die Fremdlinge. Der Pastor bedient außer der Stadtgemeinde noch 2900 Lutheraner des Gouvernements, die sich in 30 Kolonieen und Ortschaften seit dem Jare 1831 vorzugsweise aus Polen zusammengefunden. Hier wurden im J. 1881 in 13 Schulen 489 Kinder unterrichtet. — Auch im Gouvernement Podolien bilden die beiden Gemeinden Nemirow und Dunajewzy nur einen kleinen Bruchteil der vorzugsweise orthodoxen und jüdischen Bevölkerung, nach dem statistischen Jarbuch von 1871 2929 gegen 1,933,188, der Dienst der Pastoren aber und der 4 Schulen (1881 266 Schüler) kommt ihnen nur an einigen Sammelplätzen zugute, wärend es mit den vereinzelt lebenden Lutheranern oft traurig bestellt ist. — Eine harte Arbeit liegt den drei Pastoren des 71,838 □Kilometer umfassenden Gouvernements Wolynien in den Kirchspielen Schitomir, Heimthal und Roschischtschi ob. Schon im J. 1816 bildeten sich hier 2 deutsche Kolonieen. Seit den polnischen Revolutionen von 1831 und 1863 aber strömt ununterbrochen ein breiter Strom der Einwanderung aus Preußen, vornehmlich aber aus dem unsicher gewordenen Polen ins Land. Der Wald weicht den deutschen Axtschlägen auf dem billig erstandenen Boden. Der Wolstand nimmt stetig zu. Immer

schwerer aber wird die kirchliche Versorgung. Man darf die Gesamtzal dieser Lutheraner jetzt auf 70,000 veranschlagen. Und diese große Zal lebt in einer Menge größerer oder kleinerer weit zerstreuter Niederlassungen, ausgesetzt den verschiedenartigsten Einflüssen und Versuchungen. Methodistische und pietistische „Brüder“, namentlich aber baptistische Emissäre, benutzen die Hirtenlosigkeit der Kolonieen, ihre Netze unter den Erweckten auszuwerfen. Andererseits droht eine große sittliche Verwilderung, da mit dem steigenden Wolstand die Genußsucht und Trunksucht zunimmt und seit Einfürung der Friedensgerichte den Kolonialvorständen die frühere strenge Zucht unmöglich gemacht ist. Eine weitere Teilung der Kirchspiele ist unumgänglich. Einstweilen ergänzt in Roschischtschi ein Wanderlehrer nach Kräften die Arbeit des Pastors. Im Jare 1881 wurden die 237 Schulen dieser Kirchspiele von 10,386 Schülern besucht. Dem Mangel an tüchtigen Lehrern sucht der Pastor zu Heimthal wie der zu Belowesch durch eigene Ausbildung von Lehrern abzuhelfen, da der Errichtung eines deutschen Seminars Schwierigkeiten entgegengesetzt werden. — Über den Süden des europäischen Rußlands, nämlich über die Gouvernements Bessarabien, Cherson, Taurien, Jekaterinoslaw und den südwestlichen Teil des Gebiets der donischen Kosaken breitet sich eine lutherische Bevölkerung aus, die auf 130,000 Seelen veranschlagt werden kann. Sie ist in zwei Propstbezirke und 30 Kirchspiele zusammengefaßt und lebt teils in 34 Städten, vorzugsweise aber in mehr als 200 größeren und kleineren Kolonieen. Von diesen Kirchspielen haben 5 ihren Pfarrsitz in Städten, nämlich in Odessa, Taganrog, Nikolajew und Jelisawetgrad, die übrigen in Kolonieen. — Im Jare 1804 als eine Handwerkerkolonie gegründet, hat sich die lutherische Gemeinde in Odessa seitdem zu einer blühenden Stadtgemeinde entwickelt. Sie zälte im Jare 1882 4020 Eingepfarrte und 1609 Kommunikanten. Ihre Schule umfaßt eine Realabteilung, eine Mädchenschule und 8 Elementarschulen mit zusammen 946 Schülern. Für ihr Pfründhaus und 2 Waisenhäuser, sowie zur Erhaltung ihres Armenwesens opferte sie im Jare 1882 16,397 Rubel, zur Gründung eines evangelischen Hospitals überdies 28,612 R. — In die Gründungszeit Odessas fallen auch die Anfänge jener kolonialen Bildungen, die noch immer in starkem Wachstum und stetiger Ausbreitung sich befinden. Eine ausreichende Pastoration derselben wird immer schwieriger. Und doch ist sie unerläßlich. Denn unverkennbar dominirt das süddeutsche (schwäbische) Element über das norddeutsche. Daher das lebendige Christentum, das im großen und ganzen in den Kolonieen herrscht. Daher aber auch die Neigung, sektirerischen und schwärmerischen Einflüssen sich hinzugeben. Neben dem aussterbenden Rest jenes alten, auf Ignaz Lindl zurückzufürenden Separatismus und neben den methodistischen Hüpfern und Springern findet neuerdings besonders die rücksichtslose Propaganda der Baptisten Eingang. Eine Vermehrung der geistlichen Kräfte erheischt aber auch die andere Gefar zunehmender sittlicher Laxheit, die seit der im J. 1871 erfolgten Aufhebung der besonderen kuratorischen Kolonialobrigkeit die Gemeinden bedroht. — Nur mit Sorge läßt sich der Zukunft der Kolonial-Schule entgegensehen, nachdem sie am 2. Mai 1881 unter das Ministerium der Volksaufklärung gestellt worden, wodurch der Geistlichkeit gesetzlich nur das Recht der Beaufsichtigung des Religionsunterrichts gelassen ist. Die 248 Schulen der beiden Propstbezirke, die im J. 1881 19,324 Schüler zälten, haben freilich kein hochgestelltes Lehrziel. Schwerlich aber wird der eventuelle Gewinn an weltlichem Wissen einen Ersatz für den Ausfall an sittlichen und religiösen Einflüssen bieten, wenn die Konsequenzen jener Überfürung rücksichtslos gezogen werden. — Für ihre Armen und Waisen sorgen die Kolonialgemeinden treulich. Außerdem aber besteht in der Kolonie Sarata ein Diakonissenhaus und in Großliebenthal ein Haus der Barmherzigkeit für geistig und leiblich Schwache jeder Art.

Der Moskausche Konsistorialbezirk, zugleich Visitationsbezirk des Generalsuperintendenten, umfaßt den Osten des europäischen Rußlands, den Kaukasus und Sibirien, im ganzen 14,776,885 □Kilometer. Im J. 1882 hatte er nach kirchlicher Schätzung 332,800 Eingepfarrte und 202,162 Kommunikanten. — Die

beiden lutherischen Gemeinden in Moskau, deren Anfänge bis ins Jar 1560 zurückreichen, zälten im J. 1881 4581 Kommunikanten und c. 10—11,000 Eingepfarrte. Ihren Kindern ist die erwünschte Bildungsstätte geboten in 4 Kirchenschulen (2 Realschulen, einem Gymnasium und einer Mädchenschule), die im Jare 1881 von 1258 Zöglingen besucht wurden. Auch hier bewärt sich der kirchliche Sinn der Lutheraner wie in der Sorge für ihr Schulwesen, so in ihrem kirchlichen Armenwesen, das die beiden Gemeinden im J. 1381 mit 10,927 R. bestritten. In freier Vereinstätigkeit, an welcher auch die Glieder der reformirten Gemeinde teilnehmen, wurden zum Unterhalt zweier Waisenhäuser und eines Armenhauses, in der Stadtmission und einem Jünglingsverein 55,729 R. verwandt. Zur Eröffnung eines evangelischen Hospitals und einer zweiklassigen Armenschule sind bereits 48,416 Rubel gesammelt. — Über die 18 Gouvernements Twer, Kaluga, Tula, Rjäsan, Wladimir, Nischni-Nowgorod, Pensa, Tambow, Woronesch, Kursk, Orel, Charkow, Simbirsk, Kasan, Wjätka, Perm, Orenburg, Astrachan mit einem Areal von 1,596,634 □Kilometer und einer Gesamtbevölkerung, die nach dem statist. Jahrb. von 1871 27,446,743 Personen betrug, breitet sich in 18 Kirchspielen eine lutherische Diaspora aus, die mit Einschluſs der beiden Kirchspiele Saratow und Samara im J. 1882 37,151 betrug. — Schon diese Zalen sagen genug. Eine ausreichende kirchliche Versorgung wäre denkbar, wenn die kleinen Gemeinden in den Gouvernementsstädten zusammengeschlossen lebten. Sie sind aber als Verwalter, Handwerker ꝛc. über das ganze Gouvernement zerstreut. In diesem ganzen Gebiete findet sich nur eine größere Kolonialgemeinde — Riebensdorf, und eine größere Stadtgemeinde — Charkow. Hier hat sich ein festeres Kirchen- und Schulwesen herausbilden können. Riebensdorf zälte im J. 1881 318 Schüler; Charkow erfreut sich schon lange einer 8klassigen Knaben- und Mädchenschule, die im J. 1881 169 Schüler hatte. In den übrigen Kirchspielen bestanden, abgesehen von den beiden mit Schulen wolversorgten Kirchspielen Saratow und Samara, nur noch 3 Schulen und zwar mit einer so geringen Schülerzal, daſs das gänzliche Fehlen der Schulen in 13 Kirchspielen nicht wunder nehmen kann. Wie schwierig die Konfirmation der Jugend unter solchen Umständen ist, liegt auf der Hand. Wenige der isolirten Glaubensgenossen bewahren sich Sprache, Sitte, Glauben. Die meisten unterliegen den Einflüssen der Umgebung, den Folgen der Mischehe, verrohen sittlich und religiös. Viele aber fliehen aus dieser Umgebung weiter. Daher eine Fluktuation, die die Seelsorge vollends erschwert. Dieses ganze Gebiet bietet das schmerzliche Bild meist vergeblichen Ringens der Hirten um Erhaltung ihrer Herden. — Aber schmerzlicher und tiefer noch ergreift das Herz, was über ein anderes Gebiet dieses Bezirks, nämlich über das in zwei Propsteien zusammengefaſste Kolonialgebiet der Gouvernements Saratow und Samara an dem West- und Ostufer, der sog. Berg- und Wiesenseite der Wolga mit einer kompakten lutherischen Bevölkerung von (im J 1882) 272,109 Seelen berichtet wird. Denn nicht natürliche, unabänderliche, wie in jener Diaspora, sondern teils willkürlich herbeigefürte, teils willkürlich festgehaltene Verhältnisse bedrohen hier nach dem Urteile von Kennern einen einst kräftig grünenden Zweig am Baume der Kirche mit der Gefar des Verdorrens. Die 25,000 Kolonisten, die auf das Manifest der Kaiserin Katharina II. vom 22. Juli 1763 aus allen Teilen Deutschlands herbeiströmten, sollten ihren russischen Nachbarn Vorbild sein. Sie nahmen von diesen den Gemeindebesitz und den Raubbau an, und halten beides fest trotz der furchtbaren Lehre der Hungersnot von 1880 und 1881, deren entsetzliches Leid auch die reiche Gabe der Bruderliebe von 236,774 Rubel nur einigermaßen zu lindern vermochte. Nur die große Fruchtbarkeit des Bodens, die Menge leicht erwerbbaren Neulandes in der Umgebung der Kolonieen und endlich das frühere Verwaltungssystem der Kolonieen, das in glücklichster Weise Selbstverwaltung und Regierungsadministration vereinigte, haben das frühere Hervorbrechen des vorhandenen Verderbens verhindert. Jetzt ist der Boden erschöpft, das Aussiedeln wird immer schwieriger, das väterliche Regiment des Fürsorgekomités hat im Jare 1871 der vollständigsten Gemeinde-

autonomie Platz machen müssen. Die Folge ist, dass das Kapital und die Klugheit die Armut und die Dummheit exploitirt, die leichtsinnige und kurzsichtige Majorität nicht nur den Privatbesitz, sondern auch das Gemeindeland zu Schleuderpreisen verpachtet, Kapitalien zu 20—40% aufnimmt und die Kolonieen in einem Grade in Schulden stürzt, dass z. B. in einer Kolonie von 300 Wirten 280 nicht das kleinste Hausgerät mehr besitzen, das nicht als Eigentum der Krone bereits notirt wäre. Der scharfe Gegensatz von Reich und Arm, der den Armen zum Knecht des Reichen macht, so gefardrohend in den eigentlich russischen Landgemeinden, tritt nun auch hier immer schärfer hervor, wo durch Pachtwirtschaft und Handel zu Millionären gewordene Kolonisten der geschilderten allgemeinen Armut gegenüberstehen. — Sucht man den Grund dieses drohenden Elends in dem tiefen intellektuellen Stande der Kolonisten, so tritt man in einen circulus vitiosus, aus dem nur schwer ein Ausweg zu finden ist. Denn der tiefe Bildungsstand ist Folge der mangelhaften Schulbildung — 40—50,000 Schüler werden in den 124 Kolonieen in nur 126 Schulen unterrichtet, wobei auf einen Lehrer häufig 400—500 Kinder kommen — aber eben dieser tiefe Bildungsstand ist außer Stande, den Wert der Schulbildung zu bemessen. War der Kampf der Pastoren mit den Gemeinden um Bewilligung größerer Schulmittel in guten Tagen so wenig erfolgreich, so ist er jetzt vollends aussichtslos. Dazu kommt, dass die beiden vorhandenen Centralschulen als Lehrerbildungsanstalten nicht ausreichen. Ein deutsches Seminar erscheint um so notwendiger, als die Unterstellung der Kolonialschulen unter das Ministerium der Volksaufklärung seit dem 2. Mai 1881 bis dahin weder die Inspektion der Pastoren, noch den deutschen evangelischen Charakter der Schulen berürt hat. — An kirchlichem Sinne fehlt es den Kolonisten nicht. Der Kirchenbesuch ist gut. Der Mission sind die Herzen erschlossen. Unklar aber ist der Bekenntnisstand der Kolonieen. Nicht allein befinden sich unter ihren 30 kirchenregimentlich geeinigten Kirchspielen 4 fast ausschließlich reformirte, sondern es leben überhaupt eine Anzal von 54,860 dem Namen und der Herkunft nach reformirte Gemeindeglieder zerstreut durch die meisten der Kirchspiele, die von lutherischen, nach dem Kirchengesetze zur lutherischen Lehre verpflichteten Geistlichen bedient werden müssen. Dass der geeignete Zeitpunkt zur Klärung dieser Verhältnisse unmittelbar nach Emanation des Kirchengesetzes von 1832 nicht benutzt wurde, lässt sich vielleicht aus der kirchlichen Stellung des damaligen Generalsuperintendenten Dr. Feßler erklären, der schon vor diesem Zeitpunkt aus eigener Machtvollkommenheit in mehreren Kirchspielen eine Union zustande gebracht hatte. Seitdem ist sie mit dem wachsenden Pastorenmangel und den zunehmenden Notständen der Kolonieen immer schwieriger geworden. — Der Mangel konfessionellen Bewusstseins in den Gemeinden ist wenig geeignet, dem Aufkommen und Umsichgreifen sektirerischer Bewegungen einen Widerstand entgegenzusetzen. Ins Leben gerufen durch Mennoniten aus der Molotschna in Süd-Rußland im Jare 1859, bilden die „neuen Brüder", die eine sichtbare sündlose Gemeinde der Heiligen wollen, und neuerdings baptistische Gemeinschaften, die mit gewonter Rücksichtslosigkeit in die Gemeinden eingreifen, den Gegenstand ernster Sorge und schweren Kampfes für die Pastoren. — Die lutherische Bevölkerung des 447,644 □Kilom. umfassenden Kaukasus wird, abgesehen von den grusienischen Kolonieen (s. u.) von 4 Orten aus pastorirt: Stawropol, Pjätigorsk, Tiflis und Baku. Infolge starker Einwanderung deutscher, lettischer und estnischer Kolonien aus Taurien und aus der Wolgagegend hat sie sich in den letzten 20 Jaren von 3167 Personen (1861) auf c. 17,000 (1882) vermehrt. In 24 vorzugsweise Kolonialschulen wurden im Jare 1881 1784 Kinder unterrichtet. In hervorragender Weise nimmt die kleine armenisch-lutherische Gemeinde zu Schemacha und Baku das Interesse in Anspruch. Sie ist eine Frucht der im J. 1832 aufgehobenen Baseler Mission im Kaukasus, deren Zögling Sarkis Hambarzumow noch jetzt als 70järiger Greis den Mittelpunkt der Gemeinde bildet. Im J. 1861 aus der armenisch-gregorianischen Kirche durch den Patriarchen von Etschmiadsin ausgeschlossen, erhielt die kleine Schar von 314 Seelen nach langem Ringen 1866 die Erlaubnis, zur ev.-lutherischen Kirche Ruß-

lands überzutreten. Drei ihrer Söne stehen als Pastoren im Dienste dieser Kirche. Sie selbst hat nur vorübergehend von einem derselben bedient werden können. Seitdem ist weder ein nationaler Pastor bestätigt, noch das Gesuch anderer Armenier aus Alexandropol und Eriwan um die Erlaubnis zum Anschluss an sie bewilligt worden. Die Hoffnung der Gemeinde ruht vor der Hand auf dem Pastor zu Baku. Erst wenn es diesem gelungen sein wird, sich der armenischen Sprache vollkommener zu bemächtigen, wird die Gemeinde recht genärt und geleitet, aber auch geschützt sein wie gegen den Patriarchen, so gegen die Emissäre der Baptisten und der amerikanisch-armenischen Mission, die, durch kein Kirchengesetz gebunden, die schwachen Seiten der lutherischen Kirche wol zu benutzen verstehen. — In dem über 12,458,900 □Kilom. ausgedehnten Sibirien vom Ural bis zum stillen Ocean leben, nach möglichst genauer Zälung des Moskauischen Generalsuperintendenten im J. 1880, c. 6649 Lutheraner, von denen c. 5000 den Deportirtenkolonieen in Omsk und Jeniseisk angehören, etwa 1400 Personen in den Städten wonen, und der Rest auf die Strafanstalten, Fabriken, Bergwerke ꝛc. kommt. Sie sind in 5 Kirchspiele zusammengefasst: Tobolsk-Omsk, Tomsk-Barnaul, Werchne-Sujetuk im Kreise Minusinsk, Irkutsk (zugleich Jakutsk und Transbaikalien umfassend) und Wladiwostok für das Amur-Gebiet und das Litorale von Ost-Sibirien. An Kirchen und Bethäusern fehlts nicht, wol aber an Personen, Pastoren und tüchtigen Lehrern, die den entsagungsvollen Dienst an den Glaubensgenossen hier auf sich nehmen und körperlich kräftig genug sind, ihn durchzufüren. — Die, besonders neuerdings angestrebte Sammlung der verwiesenen Lutheraner in den Kolonieen der Umgegend von Omsk und im Kreise Minusinsk des Gouvern. Jeniseisk, ist das einzige Mittel, die Verwiesenen der unteren Stände ihrer Kirche zu erhalten. Leider ist die schwache Polizeigewalt, die in den Händen frei gewälter Dorfvorstände liegt, nicht im Stande, der Kirche und Schule ausreichenden Beistand zu leisten. Der sittliche Stand der Kolonieen ist darum so wenig erfreulich, dass die Regierung die lutherischen Deportirten wenigstens nicht mehr in die Kolonieen Westsibiriens dirigirt. Hier wie in den äußerst günstig gelegenen Kolonieen von Minusinsk wird der Grund zum sittlichen Verfalle schon bei der Ankunft der Verwiesenen gelegt, die, one Mittel zum Beginn der Landwirtschaft, auf Vagabundiren, Diebstahl oder an die lonende aber depravirende Arbeit der Goldwäschereien gewiesen sind. In diesen Wäschereien sowol wie in den Bergwerken, wo die schwersten Verbrecher in beständiger Gemeinschaft und one Unterbrechung an Sonn- und Werktagen arbeiten, hört die Möglichkeit eines seelsorgerlichen Einflusses fast gänzlich auf. Günstiger scheinen die Verhältnisse auf der Insel Sachalin zu liegen, wo nach Aussage des Pastors von Wladiwostok fast alle aus den Ostseeprovinzen und Finland stammenden Verbrecher wider brauchbare Menschen werden. — Dem schlimmen Einflusse der Verwiesenen sind nur die beiden Städte Barnaul und Wladiwostok entzogen. In den übrigen städtischen Gemeinden lässt das Zusammenströmen heterogenster Elemente ein rechtes kirchliches Gemeindeleben nicht aufkommen.

Zur Diaspora sind endlich noch zu rechnen die zur Propstei Wilna zusammengefassten, dem kurländischen Konsistorium unterstellten 17 lutherischen Gemeinden, die im J. 1862 zusammen auf c. 36,888 Seelen (s. Busch) veranschlagt wurden und in den 6 Gouvernements Kowno, Grodno, Wilna, Minsk, Mohilew und Witebsk über einen Flächenraum von 306,474 □Kilom. zerstreut leben. — Sie bestehen teils aus einheimischen, lettischen und litthauischen Lutheranern (in Wilna und Kowno), teils aus eingewanderten Deutschen. Durch schwere Drangsale im Laufe der Jarhunderte hindurchgegangen, den Einflüssen einer fremdsprachigen und fremdgläubigen, in Wilna und Kowno namentlich polnisch-katholischen und jüdischen Umgebung ausgesetzt, ringen sie noch immer fort um ihre Existenz. Teils sind sie numerisch so klein, dass die Erhaltung ihres Kirchenwesens ihnen schwer fällt, teils so zalreich, aber zugleich so zerstreut, dass eine ausreichende kirchliche Versorgung unmöglich wird, und der kirchliche Gemeinsinn, mit ihm aber vieles andere, schwindet. Wo aber in den Städten sich eine größere Zal von Glaubensgenossen zusammenfindet, wie in Wilna,

Kowno, Bjelostok ꝛc., da regt sich auch der christliche Gemeinsinn, der sich der Kirche, der Armen, der Jugend annimmt.

Abgesehen von der Propstei Wilna umfassen die übrigen 6 Konsistorialbezirke Kurland, Riga, Livland, Ösel, Estland und Reval ausschließlich die 3 baltischen Gouvernements mit dem verhältnismäßig geringen Areal von 93,190 □Kilom. In die Grenzen des Gouvernements Kurland fallen 8 Propstbezirke und 103 Kirchspiele des Konſ.-Bez. Kurland. In das Gouvernement Livland teilen sich 3 Konſ.-Bezirke, und zwar so, daſs der Rigasche die Stadt Riga mit Ausnahme des Jakobi-Kirchspiels und das sog. Patrimonialgebiet derselben umfaſst, der Ösel'sche die Inseln Ösel, Mohn und Runoe, der Livländische aber das ganze übrige Gouvernement, nämlich außer der Jakobi-Gemeinde in Riga noch 6 Kirchspiele in den Städten Dorpat und Pernau und 8 Propstbezirke. Zum Revalschen Bezirk gehören 5 Kirchspiele in Reval, zum Estländischen 2 in Reval und die sämtlichen übrigen in 8 Propsteien zusammengeschlossenen Kirchspiele des Gouv. Estland. — Das Resultat der balt. Volkszälung vom 29. Dezember 1881 ist bis dahin erst teilweise publizirt. Es ergibt für Riga eine Bevölkerung von 169,329 Einw., unter denen 104,633 Lutheraner 23,166 Orthodoxen, 8561 Raskolniken, 2667 nichtlutherischen Protestanten, 10,102 Katholiken und Armeniern, 20,113 Juden und 87 anderen Religionsverwandten gegenüberstehen; für das Rigasche Patrimonialgebiet eine Bevölkerung von 24,555 Einw.; unter denen 20,315 Lutheraner, 120 nichtlutherische Protestanten, 2,122 Orthodoxe, 470 Raskolniken, 670 Katholiken, 858 Juden; für Reval eine Bevölkerung von 50,486 Einwonern, unter denen 39,378 Lutheraner gegenüber 217 nichtlutherischen Protestanten, 8724 Orthodoxen und Raskolniken, 919 Katholiken und Armeniern, 1235 Juden und 13 anderen Religionsverwandten; für die 10 Städte Livlands außer Riga 57,305 Lutheraner gegenüber 142 nichtlutherischen Protestanten, 7114 Orthodoxen, 460 Raskolniken, 425 Katholiken und Armeniern, 3066 Juden und 55 anderen Religionsverwandten, zusammen 68,567 Einwonern. — Da aber das statist. Jahrbuch für 1871 in einer Gesamteinwonerzal der 3 Provinzen von 1,943,991 Seelen 1,626,123 Protestanten gegenüber 192,656 Orthodoxen zält und in dem „Neuen lettischen Kalender“ für 1882 selbst von dem orthodoxen Priester Oknow die Gesamtzal der Orthodoxen, auf die es hier vornehmlich ankommt, noch geringer, nämlich auf 11,623 für Kurland, 174,368 für Livland und 5364 für Estland, also zusammen auf 191,355 veranschlagt wird, so läſst sich konstatiren, daſs die Lutheraner dieser Provinzen die absolute Mehrheit der Bevölkerung bilden. — Sowol aus diesem Grunde, als weil bei der Besetzung der kirchlichen Verwaltungsbehörden die das Land und die Städte repräsentirenden Kollegien als solche mitwirken, wird die lutherische Kirche die Landeskirche der baltischen Provinzen zu nennen sein. Diese Stellung ihr zu erhalten, war eines der Hauptziele der Kapitulationsverhandlungen bei Übergabe der Provinzen an die Oberhoheit des russischen Kaisers. Und wenn das Verbot, die lutherische Taufe an Kindern aus gemischten, griechisch-lutherischen Ehen zu vollziehen, wie es im Kirchengesetze von 1832 enthalten ist, im Jare 1865 nach Eintritt der traurigen Folgen der religiösen Wirren von 1845 und 1846 von der Statsregierung allein für den Umkreis der Ostseeprovinzen aufgehoben ward, so geschah es in Berücksichtigung dieser Sonderstellung der baltischen lutherischen Kirche. — Dieselbe Stellung hat sie sich gegenüber dem Schulwesen bewart. Es gibt zwar spezifische Kirchenschulen, in Kurland unseres Wissens 8 mit 453 Schülern, in Riga 12 mit 1074 Schülern, in den übrigen Städten Livlands 9 mit 908 Schülern. Andererseits gibt es eine große Zal Schulen, die, unabhängig von der Kirche, teils von der Krone, teils von städtischen Korporationen, teils von dem Adel, wie die beiden Landesgymnasien Livlands, die Domschule in Reval, teils von freien Vereinen, teils von Privaten erhalten und geleitet werden. Dahingegen werden die sog. Stadtschulen — in Riga z. B. 28 Elementarschulen, eine 6klassige Töchterschule, eine Stadt-Realschule, ein Stadt-Gymnasium mit zusammen 2268 Schülern — in sämtlichen Städten durch besondere Schulkollegien verwaltet, in denen auch

die Geistlichkeit vertreten ist. Ebenso eng verbunden erscheinen Stat und Kirche in der Pflege der lutherischen Landvolksschule. Das Patrimonialgebiet Rigas, das 1882 20 Schulen mit 912 Schülern zälte, wird von der Rigaschen Oberschulverwaltung geleitet, die einen geistlichen Schulrat in ihrer Mitte hat. Die Oberlandschulbehörde Livlands besteht aus 4 Oberkirchenvorstehern, dem livländischen Generalsuperintendenten und einem von der Ritterschaft erwälten Schulrath. Nicht minder konkurriren Adel und Geistlichkeit in der Kreislandschulbehörde und der Kirchspielsschulverwaltung, nur daſs hier auch der Bauernstand seine Vertretung findet und an der letzten der Kirchspielslehrer teilnimmt. — Eine änliche Organisation hat das lutherische Landschulwesen in Estland und Kurland durch das im J. 1875 bestätigte „Reglement" erhalten, nur daſs der höchsten Instanz, der Oberlandschulkommission, ein Vertreter der Regierung beigeordnet ist, und die Erlernung der russischen Sprache auf allen Stufen der Schule obligatorisch ist. — Das selbsttätige Zusammenwirken des Adels, der Bauerschaft und der Geistlichkeit hat erfreuliche Früchte getragen. Im J. 1881 zälte Livland 3 von der Ritterschaft unterhaltene Seminare und 1077 Parochial- und Gemeindeschulen, die von 45,236 Stamm- und 33,835 Repetitionsschülern besucht wurden, wärend der nach allen Seiten sich segensreich erweisende häusliche Vorbereitungsunterricht von 40,777 Kindern unter Kontrole der Schulverwaltung stand, sodaſs von 127,178 unterrichtsfähigen Kindern 119,848 unterrichtet wurden. Auf 110 schulpflichtige Kinder kam eine Schule. In demselben Jare hatte Kurland ein von der Ritterschaft unterhaltenes Seminar, wärend 25,460 Kinder in 365 Landschulen unterrichtet wurden. Estland besaß 2 Seminare und 534 Parochial- und Gebietschulen, die von 33,004 Schülern unter 36,736 schulpflichtigen Kindern besucht wurden. — Auch Ösel besitzt seit 1871 ein Seminar. Infolge der tiefen Wunden, die der starke Übertritt ihrer Eingepfarrten zur orthodoxen Kirche im J. 1845 den Gemeinden verursacht hat, und ebenso einer erst in neuester Zeit größerem Wolstande weichenden Mittellosigkeit fehlt es den vom Adel und der Bauerschaft unterhaltenen Schulen an der erforderlichen Ausstattung mit tüchtigen Lehrkräften und genügenden Lokalen. Indes macht das Zusammenwonen der ausschließlich estnischen Bevölkerung in Dörfern und die verhältnismäßig große Zal von 145 Parochial- und Dorfschulen bei einer lutherischen Bevölkerung von circa 38,526 Personen es möglich, daſs fast kein schulpflichtiges Kind der Schule ganz ferne bleibt. Es besuchten im J. 1881 4014 Kinder die Schule. — Um die Notleidenden jeder Art in ausreichender Weise zu versorgen, hat die christliche Liebe in den Städten sich neben der pflichtmäßigen, bürgerlichen Armenpflege ein Feld freier, selbständiger Tätigkeit zu schaffen und zu bewaren gewuſst. Eine Ausnahme bildet nur Libau, wo die politische Gemeinde das gesamte Armenwesen in ihre Hand genommen, ferner Wesenberg in Estland, wo aber seit Jarzehnten schon der Ortspastor Präses der städtischen Armenverwaltung ist, und in gewissem Sinne Hasenpoth in Kurland, wo es gelungen ist, die gesamte städtische, kirchliche und freie Armenpflege in einer Hand zu vereinigen. In Kurland zeigt sich die freie Liebesarbeit besonders entwickelt in Mitau, wo im Jare 1881 durch die kirchliche Armenpflege 3431 Rubel, durch den Frauenverein, das Diakonissenhaus, eine Rettungsanstalt und eine Taubstummenanstalt 25,721 R. verausgabt wurden, und in Goldingen, dessen kirchlich organisirte Diakonie in ihrem Diakonissenhaus, ihren Schulen ꝛc. in demselben Jare 10,127 R. verwandte. — Ein ebenso reger Christen- wie Bürgersinn hat in Riga neben der eigentlichen kirchlichen Armenpflege mit einer Jaresausgabe von 7964 R. eine Vereinstätigkeit erzeugt, die in Anstalten jeder Art für Arme, Kranke, Sieche, Kinder, Taubstumme, Augenleidende, Magdalenen, Dienstboten, arbeitswillige und -unwillige Bettler sowie in einem Diakonissenhaus im J. 1881 87,268 R. verwandte, wärend die 9 Städte des livländischen Konsistorialbezirks mit Einschluſs der St. Jakobi-Gemeinde in Riga 25,606 Rub. in kirchlicher und vereinsmäßiger Armenpflege verausgabten, wozu freilich Dorpat allein durch seine wolorganisirte Arbeit 15,384 R. beitrug. — Die Gemeinden Revals endlich verausgabten in ihrer kirchlichen Armenpflege 7797 Rub., und

in christlicher Vereinsarbeit für ein Diakonissenhaus, 3 Kinderanstalten, 3 Herbergen 31,272 Rubel. — Bei dem starken numerischen und sozialen Übergewicht der lutherischen Stadtbewoner machen jedoch eine gerechte Würdigung dessen, was sie für ihre Armen leisten, erst folgende Zalen möglich, welche, so weit nachweisbar, die Gesamtausgaben der kirchlichen und politischen Stadtgemeinden im J. 1881 darstellen: Mitau 96,915 R., die übrigen Städte Kurlands 38,680 R., Riga 448,567 R., die übrigen Städte Livlands 110,454 R, Reval 66,337 R., die übrigen Städte Estlands 6239 Rubel. — In den Landgemeinden liegt die Armen- und Krankenpflege zunächst der politischen Gemeinde ob. Indes erweist sich diese Art der Armenversorgung mehr und mehr als unzureichend. Wo dagegen eine kirchliche Armenpflege organisirt ist, wie z. B. in der Gemeinde Fellin, da wird ihre Woltat bald erkannt und ihre Arbeit willig unterstützt. — Dem ganzen Lande sind berufen zu dienen die beiden Taubstummenanstalten in Wolmar und Fennern, eine lettische und eine estnische.

Die beiden großen Volksstämme, die unter dem einen Dache der baltischen Landeskirche mit ihren deutschen Gliedern zusammenleben, sind der lettische und der estnische. Die Sprachgrenze geht quer durch Livland hindurch, sodaſs die 4 südlichen Propsteien Livlands dem lettischen Stamme, die 4 nördlichen dem estnischen angehören. Das starke Zuströmen der Letten und Esten zu den Stadtschulen und zur Universität Dorpat, ihre stark anwachsende nationale Litteratur, die allein 13 lettische und 12 estnische Zeitschriften aufweist, bezeugen, daſs die deutsche Schularbeit nicht umsonst gewesen. Da sie nun andererseits infolge einer rationalen, naturgemäßen und allmählichen Überfürung aus der Leibeigenschaft in die Freiheit namentlich in den letzten Jarzehnten zu großem Nationalwolstande gelangt sind, so ist es nicht zu verwundern, daſs das nationale Bewuſstsein gegenüber dem früheren Herrn und Lehrer neuerdings in ihnen lebhaft erwacht ist. Seinem eigentlichen Kerne nach ist indessen der eben jetzt brennende Konflikt mit den Deutschen nicht sowol ein nationaler, als vielmehr ein sozialer, der die nationalen Groß- und Kleingrundbesitzer nicht minder als ihre früheren Herren bedroht, mit seinem idealen nationalen Glanz aber seine letzten Absichten zu verhüllen weiß. — Wie das kirchliche Leben der baltischen Provinzen von diesem nationalen Gegensatz aufs tiefste berürt und bedroht wird, da die Apostel des Nationalismus meist auch Apostel des kirchlichen Libertinismus sind, so nicht weniger von sektirerischen Strömungen. In Kurland hat, importirt aus Memel, seit dem J. 1857 der Baptismus festen Fuß gefaſst. Dem lettischen Baptistenblatt „Der Evangelist“ zufolge gab es in den Ostseeprovinzen im J. 1882 5884 Baptisten, 9 Vorsteher, 10 Missionare und 24 Gehilfen, 9 Bethäuser in Kurland, eins in Livland, 21 Sonntagsschulen und 2 öffentliche Schulen, die von 650 Kindern besucht wurden. Die Volkszälung hat für Riga eine Zal von 730 Baptisten herausgestellt. Schon ventiliren sie öffentlich die Frage, wem das Kirchengut der lutherischen Kirche zufallen werde, wenn sie die Majorität erlangt haben. — In Livland und Estland hat die Brüdergemeinde troz von ihr gemachten Konzessionen immer noch eine unhaltbare Stellung. Ihre Bethäuser und Festversammlungen stehen laut Kirchengesetz unter Leitung und Verwaltung von Vorstehern und Gliedern der Brüdergemeinde, deren ordinirte Geistliche auch das Recht haben, daselbst freie Vorlesungen zu halten, obschon sie auf das lutherische Bekenntnis nicht verpflichtet sind. Sie bleibt mithin, trotz der schwierigen Verpflichtung der Kirchspielsprediger, diese Versammlungen zu bewachen, eine Kirche in der Kirche, die, wo das Wort Gottes nicht mehr mangelt, nur verwirrend wirken kann. — Endlich ist vor einigen Jaren auf den estländischen Inseln Nuckoe und Worms durch die schwedischen Lehrer Torén und Oesterblom eine geistliche Bewegung hervorgerufen worden, die sich rasch über viele Kirchspiele ausgebreitet hat und ihre Wellen bis nach Livland geschlagen hat. Erhöhtes Bedürfnis nach geistlicher Narung, Heiligung des äußeren Lebens sind nach der einen Seite ihre Früchte gewesen, nach der anderen sichtbares Hervortretenlassen der Buße und Glaubensfreude bis zum Tanzen und Springen, geistlicher Hochmut sonderlich der „Propheten“. Das Urteil der zunächst kompetenten Richter

geht, wie gewönlich gegenüber solchen Erscheinungen, auseinander. Wärend sie den Einen als ein in der Wurzel gesundes Werk erscheint, das allein von seinen krankhaften fleischlichen Auswüchsen befreit werden muss, trägt sie in den Augen der Anderen die Signatur des zu allen Zeiten der Kirche wider die Wurzel des Evangeliums gerichteten Pseudochristentums an sich.

Gegenüber den Gefaren, die in den Ostseeprovinzen diese nationalen und geistlichen Strömungen, im petersburgischen und moskauischen Konsistorialbezirk die Diasporaverhältnisse der Gemeinden in sich bergen, ist die Kirche nicht untätig. Für die Geistlichkeit ist es von Bedeutung, dass sie neben den ordentlichen Synoden Gelegenheit hat, die brennenden Tagesfragen in freien Pastoralkonferenzen, wie sie in Wenden, in Dorpat unter Leitung der theologischen Fakultät und neuerdings in Wolynien gehalten werden, zu ventiliren. Dem Bedürfnis der Gemeinden sucht man entgegenzukommen durch Vermehrung der geistlichen Arbeitskräfte und Verbreitung heilsamer Schriften. Der ersten Aufgabe dient z. B. die estnische Pfarrvermehrungskasse mit einem Kapital von 46,000 R. Dem anderen Zwecke die estnische Bücher-Verlags-Kasse mit einem Kapital von 50,000 R.; ferner der estnische Traktatverein, der, 1878 gegründet, bereits 7 Schriften in 28,000 Ex., der Rigasche Traktatverein, der bereits 432 Schriften und Bilderlieferungen in 1,559,500 Exemplaren hat drucken lassen; endlich die evangelische Bibelgesellschaft in Rußland, die am 15. März 1881 die Feier ihres 50järigen Bestandes beging, in dieser Zeit 945,683 Bibeln und Bibelteile verbreitet hat, und unter einem Hauptcomité gegenwärtig mit 14 Sectionscomités arbeitet. — Von besonderer Bedeutung für die Kirche ist die, durch den damaligen Vicepräsidenten des Generalkonsistoriums Dr. Ulmann ins Leben gerufene, am 8. August 1858 vom Kaiser bestätigte Unterstützungskasse für evang.-luth. Gemeinden in Rußland, die den kirchlichen Notständen nach allen Seiten abzuhelfen die Aufgabe hat. Unter dem Hauptcomité in Petersburg arbeitet sie jetzt mit 21 Bezirks-Comités und hat im Jare 1881 die Summe von 43,767 R. verausgabt. Neben derselben hat sich insbesondere zur geistlichen Versorgung der lutherischen Armenier am Kaukasus ein eigenes Comité in Reval gebildet, das einen Kolporteur unterhält und eine Schule zur Ausbildung junger Armenier für den Dienst an ihren Stammesgenossen. — Der Unterstützungskasse ist es zu danken, dass sich jetzt in vielen Diasporagemeinden nach dem schönen Vorbilde der „evangelischen Bibliothek" in Petersburg mit ihren 60,000 Bänden christliche Lesebibliotheken gebildet haben. — In derselben Richtung wirken neben der theologischen Monatsschrift „Mittheilungen und Nachrichten für die evangelischen Kirchen in Rußland" fünf deutsche für die Gemeinden bestimmte Blätter. Eine russisch-evangelische Litteratur hat erst mit einigen Werken ihren Lauf begonnen.

Vor etwa 30 Jaren ist die Heidenmission aus der Verborgenheit einzelner christlicher Kreise in das öffentliche Gemeindeleben hinausgetreten. Mit nicht geringer Teilnahme werden Missionsfeste wie in den Städten so in den Landgemeinden der Ostseeprovinzen, in den Kolonieen in Wolynien, im südlichen Rußland und an der Wolga gefeiert. In Riga, Livland, Kurland, Estland und Petersburg hat die Mission auch insofern einen kirchlichen Charakter erhalten, als die Synoden sie in die Hand genommen, durch besondere Missionsreferenten ihr Interesse warnehmen lassen und sich offiziell für die Mitarbeit an einer bestimmten Mission, der Leipziger, entschieden haben, one damit die Beförderung von Gaben mit besonderer Bestimmung abzulehnen. — Laut den Jaresberichten der betreffenden Gesellschaften empfing Leipzig im J. 1881 von der lutherischen Kirche Rußlands 29,599 Mark. Aus Rußland und Polen (auch von der reformirten Kirche?) empfingen Basel 10,199 M., Barmen 2,860 M., die Gossner Mission 648 M. Nachweisbar gingen anderen Missionen überdies 2686 M. zu. — Die Mission an Israel wird von 2 Centren aus gepflegt. Zunächst haben die baltischen Synoden ein Comité gebildet, das eventuell Proselyten unterstützt, einen Missionar und 3 Schulen für Judenkinder in Riga, Reval und Libau mit 90 Zöglingen unterhält. Die Einnahme des Komités betrug im Jare

1881: 3691 Rub. 11 Proselyten wurden getauft. — Seit längerer Zeit geht aber auch aus dem Pastorat und Proselytenhaus in Kischinew der Segen des Wortes Gottes über Israel aus. Im letzten Jare betrug die Einnahme 4643 R. 6 Israeliten wurden getauft. — Außerdem besteht in Petersburg seit 18 Jaren ein von einem evangelischen Damenkomité geleitetes Asyl für israelitische Mädchen mit 15 Insassen. —

II. Die evangelisch-lutherische Kirche des Großfürstentums Finland. Das Großfürstentum Finland mit einem Areal von 373,536☐Kil. hatte am 31. Dezember 1880 eine Gesamtbevölkerung von 2,060,782 Einwonern. Unter diesen befanden sich 38,725 Orthodoxe und 2330 Katholiken. 2,019,727 gehörten zur evangel.-lutherischen Landeskirche. 1,756,381 Einwoner redeten die finnische, 294,876 die schwedische, 4195 die russische, 1720 die deutsche und 3610 andere Sprachen. In der Landeskirche wurden im J. 1881: 71,111 Kinder, darunter 4994 außer der Ehe, geboren. Es starben (exkl. Totgeborene) 50,481 Kinder. 14,044 Pare wurden kopulirt. Am 1. Januar 1881 fungirten 758 Geistliche in 345, in 45 Propsteien, 2 Bistümer und 1 Erzbistum gegliederten Kirchspielen, unter welchen 2 deutsche in Helsingfors und Wiborg. —

Durch die drei Friedensschlüsse zu Nystadt, Abo und Fredrikshamn von 1721, 1743 und 1809 unter das Scepter Rußlands gekommen, hat die lutherische Kirche Finlands, ausgenommen gegenüber der orthodox-griechischen Kirche, deren Gliedern seit 1827 der Zutritt zu den Ämtern des Landes gestattet ist und an denen keine kirchliche Handlung vollzogen werden darf, ihren statskirchlichen Charakter bis dahin bewart. Jedoch ist der früher gesetzwidrige Austritt aus der Landeskirche durch das Kirchengesetz vom 9/X. 1868, das gegenwärtig die gesetzliche Grundlage der Kirche bildet, jetzt jedem gestattet. — Das Kirchenregiment liegt nach seiner administrativen Seite in der Hand der Bischöfe und des Domkapitels, nach seiner legislativen Seite in der Hand der Generalsynode, die zu $^2/_5$ aus Geistlichen und zu $^3/_5$ aus Laien zusammengesetzt ist. Doch steht die oberste Leitung der Kirche dem Departement der geistlichen Angelegenheiten im finländischen Senat zu; die Gesetzesvorlagen der Synode aber müssen einerseits vom Landtage geprüft und vom Kaiser bestätigt werden, anderseits dürfen sie von den sog. Priestertagen proponirt, und, wenn sie kirchliche Bücher betreffen, nicht one Zustimmung der Gemeinden durchgefürt werden. Das Bestreben, den Pastoren und Gemeinden ein gewisses Maß von Selbstregierung zu lassen, tritt überdies darin zu Tage, dass die Pastoren die Pröpste, aber auch die Mitglieder des Domkapitels und 3 Kandidaten für den Bischofsstul zu wälen haben, von welchen der Kaiser einen bestätigt, und dass den Gemeinden die Wal ihres Kirchenvorstandes und ihrer Pastoren zusteht. —

Durch das Kirchengesetz von 1868 ist die Verwaltung des Schulwesens den Domkapiteln genommen und in die Hand einer Oberschulverwaltung gelegt worden, sodass nur die Beaufsichtigung des Religionsunterrichts der Kirche geblieben ist. Seitdem hat das Schulwesen starke Fortschritte gemacht, und da in den Volksschuldirektorien die Mehrzal der Vorsitzenden faktisch dem geistlichen Stande angehört, die sämtlichen Hauptlehrer der mittleren Lehranstalten lutherischer Konfession sein müssen, das ganze Land überdies ein lutherisches ist, so erscheint die Trennung der Schule von der Kirche minder bedenklich. Im Schuljar 1880/81 wurden 100 mittlere Unterrichtsanstalten, Lyceen, Real- und Töchterschulen, Elementarschulen und die polytechnische Schule mit Einschluss der Privatschulen von 8050, 622 Landvolksschulen von 35,257 Schülern besucht. In 4 schwedischen und finnischen Seminaren wurden 424 Lehrer und Lehrerinnen ausgebildet. 4 Lehranstalten dienen taubstummen, 2 blinden Kindern. — Auf der Universität Helsingfors vertreten 4 Professoren die Theologie.

Wie die Bildung der Jugend, so hat der Stat auch die Pflege der Armen in seine Hand genommen. Es wurden im J. 1880: 26,200 Kinder und 41,658 Erwachsene, zusammen 67,858 Personen, also 3,3% der Bevölkerung, ganz verpflegt oder teilweise unterstützt, und zwar mit 2,328,969 finl. Mark. Was außerdem durch freie Vereine und von den bürgerlichen Gemeinden in freier Ent-

schließung geschieht, trägt mehr den Charakter der Verhütung des Übels, als der Ausheilung desselben. Arbeits- und Bettlervereine suchen Erwachsene und Kinder durch Beschäftigung vor der Vagabundage zu bewaren. Den Branntweinverkauf haben die Gemeinden ganz in ihre Hand genommen und lassen ihn ausschließlich durch Vertrauenspersonen nach genauer Vorschrift, nicht in Schenken, die überhaupt nicht existiren, sondern nur in Speisehäusern, unter keiner Bedingung aber an Betrunkene oder Unmündige verabfolgen. Der Gewinn kommt woltätigen Zwecken zugute. — Der Ausheilung eines vorhandenen Übels dient das von der finnischen Mission unterhaltene Magdalenen-Heim in Helsingfors. — Ein vom deutschen Pastor in Wiborg geleitetes Diakonissenhaus unterhielt im J. 1881 ein Hospital, ein Waisenasyl, 2 Kleinkinderschulen mit leider nur 4 Schwestern. Die im J. 1812 gestiftete finländische Bibelgesellschaft verbreitete im J. 1880: 6824 hl. Schriften. — Seit dem 19. Januar 1859 besitzt Finland eine eigene Missionsgesellschaft, die im Anschluss an die rheinische Mission unter den Ovambo im südwestlichen Afrika mit 4 Missionaren arbeitet. Die Missionsschule in Helsingfors zälte 1882 6 Zöglinge. Eine Missionszeitung (7600 Ex.), Agenten in jeder Propstei und außerdem 2 Missionsreiseprediger suchen das Interesse für die Sache im Lande zu erhalten. Zur Erbauung eines Missionshauses und eines Missionsschiffes sind 8873 M. gesammelt. Die Mission hat auch die Versorgung der wegen konstanten Predigermangels fast ins Heidentum zurückversunkenen Lappen im höchsten Norden ins Auge gefasst. Sie verausgabte in einem Jare 70,426 M. Endlich unterhält eine Seemannsmission einen Arbeiter für die finnischen Seeleute in England.

In dem geistlichen Leben der Kirche lassen sich, abgesehen von sporadischen waldenströmschen, irvingianischen und baptistischen Einflüssen zwei Strömungen unterscheiden, die mit einander in ernstlicher Fehde liegen. Die eine, pietistische, die allen Nachdruck auf Buße und Heiligung legt, hat ihren Urheber in dem schon 1852 gestorbenen Bauern Paawo Ruotsalainen. Die andere seit 1843 aufgetauchte, deren geistiges Haupt der Propst Friedrich Hedberg ist, betont in oft einseitiger Weise die sündenvergebende Gnade und die Freude an der vollbrachten Versönung. Aus der letzten ist im J. 1873 der „ev.-lutherische Verein“ hervorgegangen, der durch Schriften und Kolporteure wirkt, dabei aber die kirchliche Ordnung des Amtes und der Gemeindeschranken nicht immer zu respektiren scheint. — Leider überwuchert auch diese zwar brennende, aber doch Leben weckende Frage, wie viele andere Fragen die Frage der Sprache und Nationalität.

III. Die ev.-lutherische Kirche des früheren Königreichs Polen. Das statistische Jarbuch von 1871 gibt die Bevölkerung der 10 Gouvernements des früheren Königreichs Polen, die einen Flächenraum von 127,312 □Kil. einnehmen, mit 6,026,421 Einwoner an, unter welchen 4,596,956 Katholiken und 327,845 Protestanten (Lutheraner und Reformirte). Nach Busch (s. u.) hatten die durch diese 10 Gouvernements zerstreuten 63 lutherischen Kirchspiele im J. 1865: 236,680 Eingepfarrte. — Zur Zeit der ersten Teilung Polens waren von dem gesamten Gewinn der Reformation nur noch 2 lutherische Kirchspiele übrig geblieben: Warschau und Wengrow. Die übrigen haben sich, zumeist mit Hilfe der russischen Regierung, aus der von jenem Zeitpunkt an fast ununterbrochen strömenden deutschen Einwanderung gebildet. Nur in wenigen Gemeinden wiegt darum das polnische Element vor. Nur in 5 Gemeinden der Gouvernements Lomza und Augustowo ist das litthauische vertreten. In weitaus den meisten Gemeinden ist die Kirchen- und Schulsprache die deutsche. — Die gegenwärtige Verfassung der Kirche hat ihre gesetzliche Grundlage in dem Gesetz vom 8/20. Februar 1849. Die oberste Leitung der Gemeinden hat das Evangel. Augsburgische Konsistorium in Warschau, das seit dem 1. Januar 1867 dem Ministerium des Innern untergeordnet ist. Der weltliche Präses desselben wird vom Kaiser ernannt, der geistliche Präses, der zugleich Generalsuperintendent ist, vom Minister. Das Konsistorium hat im wesentlichen die Rechte und Pflichten, wie die unter das General-Konsistorium ressortirenden Konsistorien. In Ehesachen aber ist es letzte Instanz. Vier Superintendenten, die zu Warschau,

Kalisch, Augustowo und Plock, sind dem Generalsuperintendenten untergeordnet. Auch die Synoden und die bis dahin noch nicht zusammengerufene Generalsynode haben wesentlich denselben Aufgabenkreis, wie er vom Kirchengesetz von 1832 bestimmt wird. Die Prediger werden von den Gemeinden gewält und vom Konsistorium bestätigt. Sie sind Glieder der Kirchenkollegien, die an jeder Gemeinde neben der Administration der Externa auch die Aufsicht über die Erfüllung der von den Predigern und anderen Kirchenbeamten übernommenen Verpflichtungen und die Fürsorge für die Armen und Waisen haben. — Das Volksschulwesen hat infolge veränderter Regierungsmaximen in den letzten Dezennien mancherlei Phasen durchgemacht. Auf eine Periode der Begünstigung des deutschen und evangelischen Elements, in welcher die besseren der alten sog. Cantorate in evangelische Elementarschulen umgewandelt, evangelische Gymnasien und ein evangelisches Lehrerseminar gegründet und der Aufsicht der Kirche übergeben wurden, ist eine andere Periode gefolgt. Die evangelische Schule ist von der Kirche gelöst worden, die evangelischen Elementarschulen sind in Simultanschulen umgewandelt und der Aufsicht des Pastors entzogen. Ihr Schulplan hält nur 2 Stunden für den Religionsunterricht und eine Stunde für die Muttersprache offen; im übrigen ist die Unterrichtssprache die russische. Die alten Cantorate aber sind auf den Aussterbeetat gesetzt, da von den nur spärlich besoldeten Cantoren bei jeder neuen Besetzung dieses Amtes die Kenntnis der russischen Sprache verlangt wird. — Man schreibt die starke Auswanderung der deutschen Lutheraner aus den polnischen in die russischen Provinzen des Reiches in den letzten Jarzehnten teils den Schrecken der Revolution, teils den hohen Holzpreisen, teils aber auch den Schulverhältnissen zu, welche die Konservirung des deutschen und evangelischen Bewusstseins in der aufwachsenden Generation so sehr erschweren. — Um so mehr ist diese Wendung zu bedauern, als die lutherische Kirche Polens, seit wenig Jaren erst von dem lähmenden Bann des Rationalismus erlöst, eben jetzt kräftig ihre Schwingen regt. Das Interesse an der Heidenmission breitet sich aus. Bereits sind in 5 Gemeinden Missionsfeste unter Beteiligung von Tausenden gefeiert worden. Nach Leipzig gingen im Jare 1881: 3446 Mark, nach Barmen 107 M. Desgleichen wurden die Missionen in Basel und Hermannsburg unterstützt. Vor Allem offenbart sich in den Synoden, die troß des Kirchengesetzes bis vor wenig Jaren nicht gehalten wurden, ein energisches Streben, die Kirche nach allen Seiten ihren Prinzipien gemäß auszubauen und ihr Leben zu fördern.

IV. Die evangel.-lutherischen Kolonial-Gemeinden in Grusien. Auswanderer aus Württemberg erhielten im J. 1818 die kaiserliche Erlaubnis, sich in Grusien anzusiedeln unter Zusicherung völliger Religionsfreiheit als augsburgische Konfessionsverwandte und Unabhängigkeit von den Konsistorien. Sich selbst überlassen, one ordinirte Geistliche, gerieten sie bald in ein so unordentliches Wesen, daſs sie sich von den 1823 in Tiflis angelangten Baseler Missionaren eine Kirchenordnung und darnach auch einen Prediger erbaten. Durch kaiserlichen Befehl vom 25. November 1841 erhielt das Kirchengesetz von 1832 auch für sie Geltung, soweit es sich mit ihren besonderen Vorrechten und Einrichtungen, ihrer Presbyterial- und Synodalverfassung verträgt. Der Oberpastor, in dessen Händen die Administration der Gemeinden liegt, wird von diesen durch die Synode gewält und vom Minister bestätigt. — Im J. 1881 hatten die 8 Gemeinden, unter denen Tiflis jetzt Stadtgemeinde ist, 5669 Eingepfarrte und 4150 Kommunikanten. 431 Kinder wurden geboren, unter denen 5 uneheliche, 160 konfirmirt, 199 Personen starben, 69 Pare wurden kopulirt, 2333 Schüler besuchten 8 Schulen. Für die Baseler Mission wurden 1126 R. geopfert, für die Judenmission 52 R.

V. Die separirte ev.-lutherische Gemeinde Hoffnungsthal. Vor dem rationalistischen Kirchenregiment ihrer Heimat Württemberg geflüchtet, erbaten sich die Stammväter dieser Kolonie, als sie sich im J. 1817 im Gouv. Cherson niederließen, für ihre neue Heimat eine vom Kirchenregiment independente Stellung. Die im J. 1881 2009 Seelen zälende Gemeinde hat seitdem ihr lutherisches Bekenntnis durch mancherlei schwere Prüfung hindurch sich treu zu be-

waren gewußt. In ihren Schulen wurden 397 Schüler unterrichtet. Im J. 1881 hatte sie 1304 Kommunikanten, 134 Kinder wurden geboren, 66 konfirmirt, 38 Personen starben, 18 Pare wurden kopulirt. 517 R. opferte sie für die äußere und die innere Mission.

B. Die ev.-reformirte Kirche Rußlands. Die reformirte Kirche Rußlands erfreut sich gegenüber der lutherischen Kirche einer größeren Freiheit und Selbständigkeit, insbesondere in der Verwaltung ihres Kircheneigentums, in der Einrichtung ihrer Gottesdienste ꝛc. Dagegen fehlt es ihr außer dem Bande des gemeinsamen Bekenntnisses an einem Zusammenhange, wie er in den drei großen lutherischen Körperschaften des Reichs vorliegt. — Sie zält nur 2 größere Komplexe von reformirten Gemeinden, den litthauischen Synodalbezirk und den Warschauer Konsistorialbezirk. Die übrigen 9 Gemeinden stehen unter den von einander völlig unabhängigen, den 4 lutherischen Konsistorien zu Petersburg, Moskau, Riga und Mitau beigeordneten „reformirten Sitzungen“, die aus den weltlichen Gliedern der lutherischen Konsistorien, den reformirten Ortspredigern und einem oder zwei Kirchenältesten der reformirten Ortsgemeinde zusammengesetzt, unmittelbar dem Minister des Innern untergeordnet sind. Zur Kompetenz dieser Konsistorien gehören außer den Ehesachen, in welchen sie in letzter Instanz entscheiden, nur noch die Prüfung und Ordination der Kandidaten, die Vorstellung derselben zur Bestätigung durch den Minister und etwaige Disziplinarsachen der Geistlichen. — Zur St. Petersburgischen Konsistorialsitzung ressortiren die deutsche und französische Gemeinde in St. Petersburg, die Gemeinde in Odessa mit c. 450, die Gemeinden Chabag, Neudorf und Rohrbach in Bessarabien mit zusammen c. 3832 Eingepfarrten. — Das kirchliche Leben der deutsch-reformirten Gemeinde in St. Petersburg hat seit ihrer Trennung von der französisch-reformirten im J. 1858 einen raschen Aufschwung genommen. Genötigt, sich ein eigenes Armen- und Waisenasyl zu schaffen, ihr Schulgebäude umzubauen und endlich sich eine Kirche zu erbauen und nach einem verheerenden Feuerschaden sie von Grund aus zu restauriren, und dabei ihre Armenpflege und ihr Asyl fortzufüren, hat sie neben ihrer regen, vielfach initiativen Beteiligung an der allgemeinen evangelischen Vereinsarbeit Petersburgs in diesen 25 Jaren durchschnittlich 26,086 R. geopfert. — Ihre Schule, an deren Leitung auch die französische und holländische (s. u.) Gemeinde Teil hat, zält gegenwärtig 378 Schüler, die in einem doppelten, Gymnasial- und Real-Kursus unterrichtet werden. Im J. 1882 hatte sie 69 Taufen, 41 Konfirmanden, 1047 Kommunikanten, 17 Kopulationen und 56 Beerdigungen; die französische Gemeinde in demselben Jare 10 Taufen, 219 Kommunikanten, 6 Kopulationen und 11 Beerdigungen. — In Riga stellte die Zälung von 1881 die Zal der Reformirten auf 1843 fest, für die kleineren Städte Livlands auf 118, für Reval auf 88. Die Gemeinde in Moskau hat c. 2000, die in Mitau c. 400 Eingepfarrte.

Das Kirchenregiment der litthauisch-reformirten Kirche liegt in der Hand der litthauischen Synode. Jedes Gemeindeglied ist eo ipso beratendes Glied der Synode. Die beschließende Stimme hat das sog. Synedrium, ein aus den Curatores nati, den Superintendenten, und erwälten weltlichen Kuratoren komponirter Synodalausschuß. Die laufenden Geschäfte fürt unter Oberaufsicht des Ministeriums das reformirte Kollegium in Wilna, zusammengesetzt aus 4 weltlichen und 4 geistlichen Mitgliedern. Die Synode umfaßt 3 Distrikte: 1) den Samogitischen mit 4 litthauischen Gemeinden und 10,600 Seelen, und 2 polnischen mit c. 300 Polen und Deutschen im Gouvern. Kowno, 2) den Wilnaschen mit 4 Gemeinden im Gouv. Wilna, und 3) den Weißrussischen in den Gouv. Grodno und Minsk mit 5 Gemeinden. Zu den beiden letzten Distrikten gehören c. 800 meist adelige polnische Eingepfarrte, die wegen ihrer zerstreuten Wonsitze nur ein kümmerliches Gemeindeleben haben. — Sämtliche zalreich besuchte litthauische Kirchenschulen des 1. Distrikts, die zum Teil bis zur Quinta des Gymnasiums fürten, wurden 1869 vom State geschlossen. An ihrer Stelle müssen die Gemeinden Statsschulen mit russischer Unter-

richtssprache erhalten. Nur der Religionsunterricht darf zweimal wöchentlich vom Organisten in der Muttersprache erteilt werden. Ein blühendes evangelisches Gymnasium zu Sluck, das die Synode unterhielt, wurde im J. 1868 vom State übernommen, das Gebäude ihr abgekauft. — Die Synode besitzt 7 Stipendien für Theologen und Lehrer in Dorpat, Petersburg und Königsberg.

Die Verfassung der reform. Kirche des ehemaligen Königsreichs Polen ruht auf dem kaiserlichen Dekret vom 8/20. Februar 1849. Sie ist eine konsistorial-synodale. Die Synode beschließt und entscheidet über allgemeine kirchliche Angelegenheiten, das von der Synode gewälte Konsistorium macht Anträge, vollzieht die Beschlüsse der Synode, und entscheidet in Ehesachen. Die einzelnen Gemeinden sind durch Presbyterien vertreten, in denen der Pastor den Vorsitz fürt, mit Ausnahme des Warschauer Presbyteriums, von welchem seltsamerweise der Pastor gänzlich ausgeschlossen ist. — Fünf Pfarrgemeinden gehören zu diesem Konsistorialbezirke, von denen die Warschauer mit 2245 Seelen die größte, 5 Filialgemeinden und 297 Reformirte in Lodz, zusammen 7728 Eingepfarrte, überdies eine nicht zu konstatirende Zal vereinzelt und zerstreut lebender Reformirter. — In 3 Elementarschulen, von denen die Warschauer 5 Klassen hat, und 11 sog. Cantoraten werden 535 Schüler unterrichtet. Zugleich mit diesen Kirchenschulen sind die Gemeinden aber verpflichtet, auch die Kronselementarschulen zu unterhalten, in denen kein evang. Religionsunterricht erteilt wird. Da überdies bei spärlicher Besoldung der Cantoren die Ansprüche an ihre Vertrautheit mit der russischen Sprache stetig gesteigert werden, so ist die Fortexistenz der Kirchenschulen eine sehr problematische. — Unterrichtet wird in denselben in russischer, polnischer, deutscher und böhmischer Sprache, je nach dem Vorwiegen der Nationalität. Gepredigt wird in denselben Sprachen, in Warschau überdies französisch. Nur die Warschauer Gemeinde besitzt seit 1881 ein Waisenhaus und eine Armenpflege, die 1000 R. järlich verausgabt.

Es sind Kreuzkirchen, diese litthauische und polnische reform. Kirche, der Rest einer zalreichen blühenden Kirchengemeinschaft, den die Macht jesuitischer Verwüstung übrig gelassen. — Sehen wir ab von den rechtlich zur lutherischen Kirche gehörigen Reformirten namentlich in den Wolga-Kolonien (s. o.), so dürfen wir die Gesamtzal der Mitglieder der unter das Ministerium des Innern gestellten reformirten Kirche Rußlands mit großer Warscheinlichkeit auf 31,159 veranschlagen.

Völlig independent sind die größtenteils kleinen Botschaftergemeinden: die holländische in Petersburg, 6 anglikanische in Petersburg, Kronstadt, Odessa, Moskau und Riga; die englisch-amerikanische Kongregationalisten-Gemeinde in Petersburg, und endlich die aus einer schottischen Missionsstation hervorgegangene Kolonie Karras bei Pjätigorsk im Kaukasus.

C. In Archangel sind die Lutheraner und Reformirten im J. 1818 zu einer „vereinigten evangelischen Gemeinde“ zusammengetreten, die gegenwärtig 450 deutsche Mitglieder zält. Die Gemeinde besitzt eine alte Schule, jetzt niedere Realschule, mit 6 Lehrern und 40 Schülern. — Die evangelische Brüdergemeinde ist, abgesehen von ihrer Societäts-Arbeit in Livland, Estland, auf Oesel und in Polen seit den Jaren 1765 und 1766 in 2 Gemeinden vertreten, der zu St. Petersburg mit 45 Seelen und der in der Kolonie Sarepta an der Wolga mit 450—500 Seelen. — Die seit den Jaren 1784 und 1804 in den Gouvernements Taurien, Jekaterinoslaw und Samara angesiedelten Mennoniten-Gemeinden hatten im J. 1860: 34,217 Mitglieder. — Seit dem J. 1880 ist die Baptistengemeinschaft obrigkeitlich anerkannt.

Vgl. E. H. Busch, Materialien zur Geschichte und Statistik des Kirchen- u. Schulwesens der ev.-luth. Gemeinden in Rußland, St. Petersburg 1862; Derselbe, Ergänzungen der Materialien ꝛc., 2 Bde., St. Petersb. u. Leipz. 1867; Derselbe, Beiträge zur Geschichte und Statistik des Kirchen- und Schulwesens der Ev. Augsburgischen Gemeinden im Königreich Polen, Petersb. u. Leipz. 1867; Derselbe, Beiträge zur Geschichte und Statistik des Kirchen- und Schulwesens im Großfürstenthum Finland, Leipzig 1874; H. Dalton, Geschichte der reformirten

Kirche in Rußland, Gotha 1865; „Das Schulwesen in den russischen Ostseeprovinzen“ in Schmid: Encyklopädie des gesammten Erziehungs- und Unterrichtswesens, Band XI, Gotha 1878; „Die Unterstützungskasse für ev.-lutherische Gemeinden in Rußland“ in Schaefer: Monatsschrift für Diakonie und innere Mission, Jahrgang II, Hamburg 1878; C. Laaland, Personalstatus der ev.-luth. und ev.-ref. Kirche in Rußland, St. Petersb. 1881; Statistisk Arsbok för Finland, Helsingfors 1882; St. Petersburger Kalender 1881; Riga'scher Almanach, Riga 1883; v. Jung-Stilling und Anders, Ergebnisse der livländischen Volkszählung I. 1. 2. II. 1, Riga 1883; Die Synodalprotokolle und Rechenschaftsberichte der Gemeinden, Vereine und Gesellschaften für Armenpflege 2c.; Die periodischen Blätter: Mittheilungen und Nachrichten, St. Petersburger Sonntagsblatt, Riga'sches Kirchenblatt, Dorpater kirchlicher Anzeiger, Christlicher Volksbote, Bote aus dem Mitauer Diakonissenhause. **Nöltingk.**

Rust, Isaak, Dr., der Son gering bemittelter Bauersleute, ist geboren am 14. Oktober 1796 zu Mußbach bei Neustadt a. d. Hardt, $^1/_4$ Stunde von Gimmeldingen, wo am 5. Febr. desselben Jares der Kardinalerzbischof Joh. Geissel von Köln das Licht der Welt erblickte. Rust bereitete sich zuerst für den Schuldienst vor, wurde dann Schreiber bei einem Einnehmer, erwarb sich aber durch angestrengte Privatstudien mit Hilfe eines tüchtigen Gymnasiasten die nötigen Gymnasialkenntnisse und wurde am 1. März 1815 in Heidelberg immatrikulirt. Er studirte Philosophie und Theologie unter Hegel, Daub, Paulus u. a. und löste schon 1816 eine Preisaufgabe der theolog. Fakultät. Nach zweijärigem Studium verließ Rust 1817 die Universität, machte sein Examen, wurde zuerst Vikar, dann Lehrer am Progymnasium in Speyer und hielt auch ein Semester lang am Lyceum philosophische Vorlesungen; durch eine Abhandlung de absoluti revelatione erwarb er sich in Heidelberg den philosophischen Doktortitel. Durch Krankheit genötigt gab Rust 1820 seine Schulstelle auf und wurde Pfarrer in dem bekannten Weinort Ungstein. Dort gab er 1825 sein Buch „Philosophie und Christenthum oder Wissen und Glauben“ (Mannheim, Schwan u. Götz, 2. Aufl., 1833) heraus. Obwol damals noch rationalistisch gesinnt, ein Kämpfer „für Licht und Warheit, für Freiheit des Geistes und eindringende Forschung, gegen die Ausgeburten eines erkrankten Gefüls und die Unternehmungen der Lichtscheuen“, sieht er doch im vulgären Rationalismus mit seiner seichten Oberflächlichkeit wie im überspannten Supranaturalismus eine Einseitigkeit. Er stellt das intellektuelle und religiöse Leben der Menschheit in Parallele und unterscheidet drei Stufen der Entwickelung: das Heidentum, die Stufe des Gefüls; das Judentum, die Stufe des Verstandes; und endlich das Christentum, die Stufe der Vernunft. Von demselben Gedanken bezüglich des Gefüles ausgehend, wendete er sich auch 1828 in seiner Dissertation: De nonnullis, quae in theologia nostrae aetatis dogmatica desiderantur (Erlangen, Kunstmann 1828) gegen Schleiermacher, indem er seinem Religionsbegriff den Vorwurf macht, er beraube die Religion ihrer Würde, korrumpire das Wesen der christlichen Religion und vermindere die Würde des Menschen. Auch eine im ersten Jargang der Zeitschrift „Der Protestant“ (herausgegeben von Dr. G. Friederich in Frankfurt a. M.) 1827 veröffentlichte Arbeit „Der Protestantismus. Ein Wort an die Freunde und Feinde desselben“ zeigt Rust noch auf rationalistischem Standpunkt. „Der Geist in seiner unaufhaltsamen, immer reicher hervortretenden Entwickelung und Bildung, das ist der Fels, auf welchem der Protestantismus ruht“. Er unterwirft sich in seinem Denken und Wollen nur der inneren Auktorität, er ist die Kirche der inneren Auktorität, die Kirche des Lichts und der Glaubensfreiheit. Die Glaubensbekenntnisse haben nur Wert und Bedeutung, so lange sie in Zusammenhang mit ihrer Quelle, dem Glauben, bleiben, mit der errungenen Einsicht und Bildung nicht in Widerspruch geraten und so lange man von diesem äußeren, mehr oder weniger mangelhaften Ausdruck im Glauben nicht die Seligkeit abhängig macht. Die Reformatoren wollten die Geister nicht an starre Bekenntnisse binden, sondern unendlichen Fortschritt im Heiligsten, im Glauben und in seiner Darstellung möglich machen. Der Glaube hat sich an die göttliche Offenbarung in der Bibel, Vernunft und Natur anzuschließen.

Ehe dieser Aufsatz noch zum Schluss gebracht war, wurde Rust 1827 als Pfarrer der französisch-reformirten Gemeinde nach Erlangen berufen, bald darauf zum Licentiaten und im März 1828 zum Doktor der Theologie erhoben; 1830 wurde er a. o. Professor, 1831 erhielt er die 5. ordentliche Professur in der theologischen Fakultät. Der Einfluss von Männern wie J. G. V. Engelhardt, Winer, Krafft und Olshausen, seit 1830 auch Harleß, blieb auf Rust nicht one Einfluss, er wandte sich von seinem auf Hegelscher Philosophie ruhenden Rationalismus mit Eifer der rechtgläubigen Theologie zu (cf. Die Universität Erlangen von 1743—1843, von Engelhardt, S. 99). Die theologischen Disputirübungen in seinem Hause zogen manchen Studenten an, und er nennt seine Wirksamkeit selbst eine erfreuliche. — Den Umschwung in Rusts theologischer Anschauung sehen wir vollzogen in seinem im bewegten Sommer 1832 (Hambacher Fest!) herausgegebenen Buche: „Stimmen der Reformation und der Reformatoren an die Fürsten und Völker dieser Zeit" (Erlangen 1832), in welchem er sich gegen den „frechen Geist der Verneinung, der in der zügellosesten Gestalt in das Statsgebiet eindringe" ausspricht und die wichtigsten Stellen der Reformatoren über den Stat, die Regierenden, die Gehorchenden und die Revolution zusammenstellt. Das meiste, was sich im Anfang des Jarhunderts als Rationalismus geltend machte, sei ein mehr oder minder umschleiertes Erzeugnis jenes Geistes der Verneinung. Schon 1827 begann er gemeinsam mit Lomler, Dr. E. Zimmermann u. a. die Herausgabe von „Geist aus Luthers Schriften oder Concordanz der Ansichten und Urteile des großen Reformators 2c.", Darmstadt 1827—31, 4 Bände. Das Studium der Reformatoren scheint zu seiner Änderung nicht wenig beigetragen zu haben.

Das vorgenannte Buch mag wol die Aufmerksamkeit der Statsregierung auf Rust gelenkt haben, als es sich 1833 um die Neubesetzung im Konsistorium seiner Heimat handelte. Die pfälzische Union von 1818 war wesentlich in rationalistischem Sinn erfolgt; außer dem Neuen Testamente sollte nichts anderes als Glaubensnorm gelten, die symbolischen Bücher wurden für abgeschafft erklärt und auch die neu eingefürten Religionsbücher sollten nicht als unabänderliche Norm gelten und die Glaubensfreiheit nicht beschränken. Das Oberkonsistorium in München und die Statsregierung suchten die pfälzische Union auf positivere Grundlagen zu stellen und darüber entstand ein langjäriger Streit. Zwar wurde 1821 von der Generalsynode festgesetzt: „Die protestantische Kirche hält die symbolischen Bücher in gebürender Achtung, erkennt jedoch keinen anderen Glaubensgrund und Lehrnorm als allein die heil. Schrift", aber dieser Paragraph mit seiner unbestimmten Fassung ward selber zum Zankapfel. Nach einer Schilderung, welche einer der Vorkämpfer des Rationalismus und Rusts Gegner, Pfarrer Frantz (in seiner Zeitschrift „Die Morgenröthe", 1846, Januar) von dem kirchlichen Leben entwirft, befand sich dasselbe in einem traurigen Zustande. Unwürdige Geistliche gab es nicht wenige, und sie wurden nicht sonderlich beunruhigt von oben; tiefere theologische Bildung war nicht häufig zu finden und im allgemeinen herrschte viel Seichtigkeit, jede tiefere christliche Regung wurde gebrandmarkt als Mysticismus und Heuchelei. Der Kirchenbesuch war besonders in den Städten schlecht, nirgends herrschte reges kirchliches Leben. Der 1823 gegründete Bibelverein fand keinen Eingang, die Mission war nicht einmal dem Namen nach bekannt.

Rust erhielt die schwierige Aufgabe, hier Wandel zu schaffen. Der Direktor und zwei Räte des Konsistoriums wurden entfernt und durch positive Männer ersetzt; Rust hatte sich um die Stelle nicht beworben. In seiner Antrittspredigt am 23. Sonnt. n. Trin. 1833 („Zwei Predigten beim Übergang in einen neuen Berufskreis, Mannheim 1833) legte er gleich seinen Standpunkt offen dar. Er bekennt sich zur positiven Union. Dieser Standpunkt war seine innerste Überzeugung, aber er vergaß dabei die Rücksicht auf die Entwickelung der pfälzischen kirchlichen Verhältnisse, er that entschieden manchen ehrlichen Rationalisten Unrecht, wenn er ihnen Abfall vorwarf, wenn er sagt, sie seien dem Irrtum ganz und gar und auf die sündhafteste Weise verfallen. (Man vergl. seine „Predigten und Casualreden", Speyer, F. C. Neidhard, 1838.) Die heftige Sprache, der bu-

reaukratiſche Geiſt, der Mangel an gewinnender Freundlichkeit trug viel bei zur Schärfung der Gegenſätze. Ganz richtig ſagt Heinr. Thierſch (Friedr. Thierſchs Leben, 2. Band, 1866, S. 389): „Zwar hatte er das Verdienſt, mit heilſamer Strenge arge Ausſchreitungen unwürdiger Geiſtlicher zu beſeitigen, aber ſtatt die Gemüter für das Beſſere zu gewinnen, verletzte er durch ſchroffes und gebieteriſches Auftreten und verleitete durch Aufnötigung der Orthodoxie ſchwächere Charaktere zur Heuchelei". Gleich ſeine erſte Maßregel, die Einforderung der Karfreitagspredigten 1834 und deren Kritik machte böſes Blut. Der Gebrauch anderer als landeskirchlicher Agenden wurde verboten, die Rechtfertigungslehre als Mittelpunkt der Unterſcheidungslehren zu predigen befohlen. Im J. 1836 erging ein Rundſchreiben — man nannte es nach ſeinen Eingangsworten „die Bulle: „Eingedenk der ernſten Verpflichtungen" und auch Bulla Rustica *), — das Konſiſtorium erſtrebe nichts als die Beförderung warhaft geiſtlicher Tätigkeit in Amt, Wiſſenſchaft und Leben, die Entfernung des Mietlingsſinnes, des Unglaubens und der Unſittlichkeit, die Erhöhung der Liebe zur heil. Schrift. Es wird warnend hingewieſen auf den revolutionären Geiſt, der nicht ſein Weſen aufgegeben habe und nur anders dirigirt werde ꝛc. Nicht bloß einzelne Pfarrer, ſondern ganze Synoden erhoben ſich zum Widerſpruch, ſogar der Landrat (die Provinzialvertretung) erhob 1835 Beſchwerde über Antaſtung der Glaubens- und Gewiſſensfreiheit von ſeiten der zum Myſticismus und Pietismus hinneigenden Partei. Zur Beilegung der Unruhe ſandte das Oberkonſiſtorium 1836 zwei ſeiner Räte, Dr. Fuchs und Dr. Grupen in die Pfalz, welche an mehreren Orten Verſammlungen der geiſtlichen und weltlichen Synodalen abhielten, aber one Erfolg. Denn da jene Kommiſſäre in den von ihnen vorgelegten Theſen erklärten, die Union ſei nur eine Widervereinigung der getrennten Lutheraner und Reformirten, keine dogmatiſche Neuſchöpfung, und da ſie hinwieſen auf die Gefar, in welche man ſich bringe, der Rechte einer der drei von der Verfaſſung anerkannten Kirchengemeinſchaften verluſtig zu werden, und dieſe Grundſätze durch einen königlichen Erlaß vom 20. Jan. 1837 die Sanktion erhielten, ſo wurde im Mai eine von 139 Geiſtlichen und 65 weltlichen Synodalen unterzeichnete kompendiöſe Beſchwerdeſchrift bei der Abgeordnetenkammer eingereicht. Sie kam in der Kammer zwar nicht mehr zur Verhandlung, aber der Abgeordnete Willich griff bei anderer Gelegenheit Ruſt als einen Mann von „jeſuitiſch-pietiſtiſch-myſtiſch-theokratiſcher Tendenz" an, der den Samen der Zwietracht ausſtreue. Die beiden Präſidenten ſowie der Miniſter Fürſt v. Oettingen-Wallerſtein ſprachen ihr Befremden aus über ſolche Angriffe auf einen Abweſenden; der letztere nahm auch Ruſts amtliche Wirkſamkeit kräftig in Schutz **). Jene Angriffe hatten auch keine weitere Folge, als daſs einige Perſonaländerungen im Konſiſtorium eintraten, aber one Änderung der Richtung. Ruſt ſelbſt blieb, und auch eine 1840 von mehreren Abgeordneten an den König gerichtete Denkſchrift, in welcher Ruſt, weil er ſich der myſtiſch-pietiſtiſchen Richtung hingebe, als Friedensſtörer bezeichnet wird, blieb erfolglos. Ruſts Wirkſamkeit aber blieb nicht one Erfolg. Allerdings läſst ſich durch Befehle von oben kein neues Leben pflanzen, aber die jüngeren Geiſtlichen und Kandidaten, welche auf der Univerſität nicht mehr in rationaliſtiſchem, ſondern in poſitivem Geiſte vorgebildet worden waren, und unter denen ſich recht eifrige und wiſſenſchaftlich tüchtige Männer befanden, wirkten in poſitivem Sinne, geſtützt von dem Konſiſtorium. Auch in den Synoden trat ein Umſchwung ein. Noch in der Generalſynode von 1837 fiel der von Ruſt aus älteren Kirchenordnungen zuſammengeſtellte Agendenentwurf ***) mit 36 gegen 4 Stimmen durch, aber ſchon 1841 waren ſich die beiden Parteien an Zal faſt gleich. Nachdem das Konſiſtorium eine Katechismusinſtruktion erlaſſen hatte, ſetzte man jetzt eine Kom-

*) Dr. Paulus nennt höhniſch jenen Erlaß vom rechtfertigenden Glauben ein opus rusticum!!

**) Verhandlungen der Kammer der Abgeordneten im J. 1837, 7. Bd., S. 557—566.

***) Entwurf einer Agende für die proteſt.-evangel.-chriſtl. Kirche im Rheinkreiſe, Speyer 1837, 474 S., 8°.

mission ein zur Abänderung des Katechismus oder Wal eines andern, fürte eine neue biblische Geschichte und eine würdigere Amtstracht der Geistlichen ein. 1838 und 1839 entstanden die ersten Bibelvereine, 1845 wurde auch die Missionssache in Angriff genommen, wenn auch beides amtlich überwacht und als kirchliche Geschäftssache behandelt.

Übrigens bedeutete dieses Wachstum der positiven Richtung keinen Sieg für sie, noch weniger für Rust. Als im J. 1842 von seiten seiner Anhänger eine Adresse an ihn gerichtet wurde, die zalreiche Unterschriften fand, sah sich der Regierungspräsident, Fürst Wrede, darin persönlich verunglimpft, sodass sie unterdrückt wurde und die Unterzeichner einen Verweis erhielten. Außer dem bekannten Statistiker G. F. Kolb, der in der Speierer Zeitung Rust aufs heftigste bekämpfte, trat nun auch Pfarrer Frantz gegen ihn auf, besonders seit 1845. Rust eröffnete die Generalsynode dieses Jares selbst mit einer Predigt („Der Herr ist der evangel. Kirche Ruhm und Hoffnung“, Speyer, F. C. Neidhardt 1845), in welcher er die Rationalisten „Abtrünnige, Unglückliche, die den Kern- und Lebensspruch der evangel. Kirche mit Füßen getreten haben“, nennt; Menschen, von der Eitelkeit gestachelt und christlicher Erkenntnis bar, fürten das große Wort, Unreife und Erfarungslose redeten ihnen nach ꝛc. Außer dieser Predigt wurde die liberale Partei noch erregt durch einen positiven Katechismusentwurf; 1843 hatte der königl. Bescheid verlangt, dass in demselben die gemeinsame Lehre der lutherischen und reform. Konfession vollständig, offen und unverhüllt vorgetragen werde. Pfarrer Frantz eröffnete 1846 die „Morgenröthe“ mit einem längeren Artikel: „Von der Gottheit Christi steht nichts in der Bibel“. Dieser Artikel sowie ein eigenes seiner Gemeinde zur Unterschrift vorgelegtes Glaubensbekenntnis riefen eine lebhafte litterarische Fehde hervor, brachten dem Pfr. Frantz Suspension und Drohung mit Entsetzung, die dann auch erfolgte. Nun wurde das ganze Land in Aufregung versetzt; eine Versammlung in Edenkoben am 10. Nov. 1846 — Luthers Geburtstag! — stellte Beschwerden auf und beschloss eine Adresse an den König; als sie abweislich beschieden wurde, erneuerte eine Versammlung in Winzingen im Juni 1847 die Beschwerden. Und die Beschwerden blieben in München nicht one Widerhall; man hielt es dort für ebenso bedenklich Rust fallen zu lassen, als ihn gegen die allgemeine — wenigstens scheinbar — Abneigung zu halten und ernannte ihn daher Ende 1846 an der Stelle von Fuchs zum Oberkonsistorialrat in München. Er schied im März 1847; seine letzte Predigt über Kol. 2, 6—10: Bleibet dem Herrn Jesu getreu! Da Rusts Nachfolger Börsch denselben Standpunkt einnahm, Rust selbst im Oberkonsistorium nicht weniger Einfluss besaß, so waren seine Gegner nicht befriedigt. Widerholte Versammlungen im stürmischen Jare 1848 forderten Rusts Entfernung aus dem Oberkonsistorium und die Lostrennung der unirten pfälzischen Kirche von demselben. Die Statsregierung ward auch durch Gesetz ermächtigt, einen darauf bezüglichen Antrag der pfälzischen Generalsynode zu genehmigen. Diese fand im Oktober 1848 statt und stellte den erwarteten Antrag, den der König am 17. Mai 1849 genehmigte. Rust war vorher quiescirt worden, weil man hoffte, dadurch die Trennung der pfälzischen Kirche verhüten zu können. Er blieb jedoch noch Hofprediger und wurde 1850 Ministerialrat und Referent im Kultus-Ministerium für pfälz. Kirchenangelegenheiten. Von da an war sein Einfluss auf die letzteren nicht mehr derart, dass man weitere Opposition gegen ihn machte. Als Dr. Ebrard 1861 infolge des Gesangbuchstreites seine Stelle als Konsistorialrat niederlegte, blieb auch Rust nicht mehr länger im Amte; unter Bezeugung der allerhöchsten Zufriedenheit wurde er quiescirt und starb ein Jar darnach, am 14. Dez. 1862, nach kurzer Krankheit in München. — Trotz mannigfacher Fehler und Missgriffe war seine Wirksamkeit in der Pfalz nicht one Segen und nachhaltigen Einfluss.

Dr. H. E. G. Paulus, Die protest.-evangel. unirte Kirche in der Baier. Pfalz, eine Sammlung von Aktenstücken, Heidelberg 1840; G. F. Kolb, Kurze Geschichte der verein. protest.-evangel.-christl. Kirche der baier. Pfalz, Speyer 1847; Geschichte der verein. Kirche der Pfalz von 1818 bis 1848, Verlag des evangel. Vereins 1849; C. F. H. Medicus, Geschichte der evangel. Kirche im Königr.

Bayern, Supplementband, Erlangen 1865; F. W. Laurier, Die evangel.-protest. Kirche der Pfalz, Kaiserslautern 1868. **Joh. Schneider.**

Ruth. Das biblische Büchlein, welches diesen Namen trägt, erzält eine Episode aus der Richterzeit, nämlich die Geschichte der Moabiterin Ruth, welche durch merkwürdige Fürungen Ahnfrau Davids geworden ist. Elimelech, ein Bethlehemit, wanderte von Hungersnot getrieben mit seinem Weibe Noʿomi und zwei Sönen nach Moab aus, wo er starb wie auch die beiden Söne, Machlon und Kiljon, nachdem sie moabitische Weiber (Ruth und Orpa) genommen hatten. Nach zehnjärigem Aufenthalt in der Fremde entschloss sich die alte Mutter, nach der Heimat zurückzukehren. Da sie ihren Schwiegertöchtern keine Aussicht auf neue Gründung eines Hauses machen konnte, hieß sie dieselben zurückbleiben; allein die eine der beiden, Ruth, folgte aus kindlicher Anhänglichkeit ihrer Schwiegermutter nach Juda und bewies ihr in seltenem Maße treue Liebe. Auf dem Felde eines Verwandten, Boas, wo sie zufällig Ähren aufliest, wird sie von diesem freundlich behandelt, was der Mutter den Mut zu dem Rate gibt, sie soll dem wolhabenden Vetter ihre Hand anbieten, da er als solcher eine gewisse Verpflichtung hatte, die kinderlose junge Witwe zu nehmen und ihr ein Haus zu bauen. Dies geschieht auch von seiten des Boas. Er löst als Verwandter den von Noʿomi nach 4, 3 verkauften (nach Luth., Riehm vielmehr feilgebotenen) Erbacker des Elimelech ein und nimmt Ruth zum Weibe, nachdem ein näherer Verwandter auf dieses doppelte Recht, dessen zweiter Teil ihm als lästige Pflicht erschien, verzichtet hat. Vgl. in Bezug auf die rechtlichen Verhältnisse 3 Mos. 25, 23–28; 5 Mos. 25, 5–10, welch letzteres Gesetz freilich nur dem leiblichen Bruder in solchem Falle die Ehe zur Pflicht macht, aber nach unserer Geschichte, ob auch nicht mit derselben Schärfe, auch auf weitere Verwandte Anwendung fand. Der Son des Boas und der Ruth (4, 16 von Noʿomi zum Zeichen der Anerkennung des Erben auf die Kniee genommen) wurde später der Großvater Davids 4, 17. 22.

Von jeher hat man mit Recht die Anmut und Frische dieser Erzälung bewundert, welche uns alte Sitten in ungeschmückter Natürlichkeit und edle Charaktere in der bescheidenen Sphäre des Familienlebens glänzend vorfürt, vor allem die in kindlicher Einfalt treue Ruth, die ihrer Schwiegermutter besser ist als sieben Söne (4, 15)! Wie die patriarchalische Einfachheit und Naivität für das Alter dieser Überlieferung zeugen, so ist ihre Warheit durch sie selbst verbürgt. Denn wie sollte jemand, der doch offenbar mit liebender Teilnahme diese Geschichte der Vorfaren Davids erzält, dem königlichen Hause einen halb moabitischen Ursprung angedichtet haben! Allerdings ist gerade dieser Umstand, dass die Heldin der Geschichte, Ruth, ihre Heimat und ihre Götter außerhalb der Grenzen des gelobten Landes gehabt hatte, von besonderer geistiger Bedeutung. Ein edles Reis des wilden Ölbaumes wurde hier auf den gotterkorenen Stamm gepfropft — ein Zeichen, dass das Gottesvolk aus den Heiden neuen Lebenssaft an sich zu ziehen bestimmt war. Im Stammbaum des Messias wird Matth. 1 neben den Canaaniterinnen Thamar und Rahab (nach jüdischer Tradition Gattin des Salmah oder Salmon, somit Mutter des Boas, Ruth 4, 20, wenn dieser Stammbaum vollständig wäre) und Bathseba, der Mutter Salomos auch Ruth besonders genannt — lauter Mütter, deren Namen daran erinnern, dass Gott auch das Sündige, das Heidnische nicht verschmäht, sondern es heiligen und segnen kann. Thamar, Gattin des Perez (1 Mos. 38), wird auch von unserm Erzäler (4, 12) als Vorbild göttlicher Segnung angefürt, vielleicht nicht nur weil sie als Fremde dem Juda einen starken Stamm schenkte, sondern auch weil ihre Nachkommenschaft gleichfalls einer Art Pflichtehe entstammte, die Juda, freilich one es zu wissen und zu wollen, vollziehen musste. Allein troß der inneren Bedeutsamkeit dieser Mischung jüdischen und fremden Blutes in Davids Stammhaus leuchtet ein, dass sie nimmermehr als Erdichtung aus lehrhafter Tendenz könnte begriffen werden. So wenig als zum Zweck der Überbrückung der zwischen Israel und den Heiden bestehenden Kluft kann die Geschichte zur Empfehlung der Le-

viratsehe gedichtet sein (so Bertholdt und Benary, De Hebraeorum leviratu, 1835, p. 30), da jener Gebrauch darin wol vorausgesetzt, aber gar nicht nachdrücklich empfohlen wird und der moabitische Ursprung Ruths dabei nicht motivirt wäre. Am wenigsten jedoch ist die neueste, von Reuß aufgestellte Hypothese annehmbar, die Erzälung sei nur Einkleidung eines politischen Gedankens: Obwol Ephraimitin, anerkenne Noʿomi den Sprößling der Ruth aus Judas königlichem Stamm als ihren Erben; die Sippschaft Isais habe also auch auf den Boden Ephraims ein vertragsmäßig festgestelltes, bleibendes Erbrecht. Das erzäle ein Nordpalästinenser nach dem Fall Ephraims unter Assurs Hand, um den Wideranschluss dieses Landes an Juda anzubanen! Diese ganze Beziehung soll sich stützen auf das kaum bemerkliche, zweideutige אפרתים 1, 2, das doch nach allem Anschein vielmehr die Familie als eine aus Ephrat-Bethlehem stammende bezeichnet? Man muss gestehen, der politische Autor hätte seine Absicht so gut versteckt, dass sie kaum jemand herausfinden mochte. Auch wäre, politisch angesehen, der Einfall gar kün, dem davidischen Hause eine moabitische Ahnfrau anzudichten, um — die ephraimitischen Stämme zu ihm zurückzufüren; nicht zu reden von der von Reuß verkannten inneren Hoheit und äußeren Lieblichkeit der Geschichte.

Sträubt sich die Erzälung in ihrer Einfalt und Anmut gegen solche Hypothesen, so haben wir dagegen keinen Grund, in ihr etwas anderes zu sehen, als eine alte, geschichtlich treue, aber längere Zeit mündlich fortgepflanzte Familientradition des davidischen Hauses. In welchen Zeitpunkt der Richterperiode diese Begebenheiten fielen, lässt sich nicht genauer bestimmen. Höchstens kann man aus der Genealogie Ruth 4, 18 ff. schließen, dass Ruth etwa hundert Jare vor David lebte. Zu früh setzt man die Ruth 1, 1 erwänte Hungersnot an, wenn man sie für die Richt. 6, 4 erwänte hält. Josephus geht damit bis in die Zeit Elis hinab (Ant. V, 9, 1). Gewiss aber ist die jetzige Erzälung lange nach diesen Begebenheiten abgefasst; vgl. 1, 1 die Benennung der „Richterzeit“; 4, 7 die Mitteilung des „vormaligen“ Gebrauchs. Erst nach Davids Thronbesteigung hatte seine Familiengeschichte ein allgemeineres Interesse. Das jetzige Büchlein Ruth ist aber nach formalen Anzeichen (Aramaismen, späte Sprachformen u. dgl.) noch bedeutend später geschrieben, warscheinlich erst nach dem Exil. Daher rürt wol auch seine Stellung im dritten Teil des hebräischen Kanons. In der griechischen Bibel steht es freilich nach dem Buch der Richter und wird von den Juden zur Zeit Jesu mit diesem als ein Buch gezält (Joseph. contra Apion. I, 8). Allein die Annahme, dass es ursprünglich einen Teil des Richterbuchs ausgemacht und zwar einen dritten Anhang desselben gebildet habe (so Bertheau S. 235 ff.; Auberlen, Stud. u. Krit. 1860, S. 536 ff.), ist unbegründet und bei seinem selbstständigen inhaltlichen und formalen Charakter nicht warscheinlich. Es muss sogar sehr zweifelhaft erscheinen, ob die LXX die ursprünglichere Stellung des Büchleins geben.

Litteratur. Siehe Bd. XII, S. 778 die Kommentare zu Richter und Ruth von Rosenmüller, Bertheau, Keil, P. Cassel. Außerdem V. Strigel, Schol. in l. Ruth 1571; Seb. Schmidt, Comm. in l. Ruth 1696; C. L. F. Metzger, L. Ruth 1856; H. H. Wright, The book of Ruth (textkritisch mit Erklärung u. Targum) 1864; sodann die Einleitungswerke von Hävernick, Bleek, Wellhausen, de Wette-Schrader, Keil; und Ed. Reuß, Geschichte des Alten Testaments 1881, S. 293 ff.; auch H. Ewald, Geschichte des Volkes Israel (3. A.) I, S. 223 ff.; die Abhandlungen von Umbreit, Stud. u. Krit. 1834, S. 308 ff.: Über Geist und Zweck des B. Ruth, und Auberlen, ebenda 1860, S. 536 ff.: Die drei Anhänge des Buches der Richter. Vgl. auch die Art. Ruth in den Wörterbüchern von Winer, Schenkel (Schrader), Riehm, sowie Nägelsbach in Aufl. 1 dieser Encyklopädie. Talmudische Sagen über Ruth siehe in Otho's Lex. Rabb. Vgl. auch A. Jellinek, Commentare des Rabbi Menahem b. Chelbo, R. Tobia b. Elieser u. a. Rabbinen zu Esther, Ruth, Klagel. Leipz. 1855. Der Midrasch Ruth rabba, d. i. die haggadische Auslegung des Buches Ruth ins Deutsche übertragen von Aug. Wünsche 1883.

v. Orelli.

Ruysbroeck oder Rusbroek, der berühmteste unter den niederländischen Mystikern. Er ward geboren im J. 1293 im Dorfe Ruysbroeck, zwischen Brüssel und Hall. Im 11. Jare kam er in erstere Stadt, zu einem Verwandten, einem Augustinerchorherrn, der ihm Unterricht erteilen ließ. Sein früher Hang zu einsamem Träumen und Schwärmen verhinderte ihn an gründlichen Studien; er lernte Lateinisch, aber nicht genug, um in dieser Sprache zu schreiben; indessen geht doch aus seinen Schriften hervor, dass er, wenn er sich auch beinahe nie auf irgend einen Autor beruft, gewiss mit der früheren mystischen Litteratur vertraut war; die Neuplatoniker hat er wol schwerlich gelesen, aber der Areopagite war ihm one Zweifel nicht unbekannt. Vergleicht man seine deutschen Schriften mit den Werken Eckarts, so dürfte die Vermutung nahe liegen, dass letztere auf Ruysbroeck eingewirkt haben; Ideeen und Ausdrücke sind oft dieselben. Eckart starb um 1328; Ruysbroek war damals 35 Jare alt; seine vorzüglichsten mystischen Traktate sind aus späterer Zeit; leicht konnte er von Köln aus des berühmten Meisters Predigten und Traktate erhalten haben. Er wurde Vikar an der St. Gudulakirche zu Brüssel. Streng gegen sich, war er mild und woltätig gegen Arme; er bekämpfte die Laster seiner Zeit, sowie die Irrtümer, die besonders unter seinem Volke verbreitet waren; einmal widerlegte er eine Frau, die ein „sehr subtiles" Buch über den Geist der Freiheit und die seraphische Liebe geschrieben und viele Anhänger hatte; es war vermutlich die Marie Blomard von Valenciennes, von der Gerson (de distinctione verarum visionum a falsis, Bd. I, Th. 1, S. 55) und Aubertus Miraeus (bei Fabricius, Bibl. ecclesiast.) sprechen. Am liebsten verkehrte Ruysbroeck mit solchen, die sich dem mystischen Leben ergaben, unter Anderen mit den Clarissinnen zu Brüssel; für eine derselben schrieb er einen Traktat über sieben Mittel, die Reinheit des Herzens zu bewaren. Auch andere mystische Schriften verfasste er in dieser Zeit; sie brachten ihn in Verbindung mit den Gleichgesinnten am Rhein. 1350 sandte er seine „Zierde der geistlichen Hochzeit" an die oberrheinischen Gottesfreunde, die sie mit Begierde lasen; Tauler soll ihn einmal besucht haben, vielleicht von Köln aus. Im 60. Jare entsagte er dem Weltpriesterstande und zog sich in das neu gestiftete Augustinerkloster Grönendal (viridis vallis), in dem Walde von Soigny bei Brüssel zurück, wo ihn die Brüder zum ersten Prior wälten. Er teilte seine Zeit zwischen den Sorgen einer von ihm unternommenen Reform seines Ordens und stiller Contemplation; auf Spaziergängen in der Waldeinsamkeit glaubte er Gesichte zu sehn und göttliche Eingebungen zu erhalten, aus denen seine Schriften aus dieser Lebensperiode entstanden. Er starb 1381, 88 Jare alt. Die Legende bemächtigte sich alsbald seines Namens und schmückte seine einfache Geschichte mit Wundern aus. Frühe schon wurde er der Doctor ecstaticus genannt. Ein Bruder seines Klosters beschrieb, kurz nach seinem Tode, sein Leben mit den damals schon ersonnenen Sagen.

Die vorzüglichsten seiner mystischen Schriften sind: „Die Zierde der geistlichen Hochzeit" (lateinisch von Gerhard Groot, ornatus spiritualis desponsionis; von einem anderen Übersetzer, warscheinlich auch einem seiner Schüler, de ornatu spiritualium nuptiarum, von Faber Stapulensis herausgegeben, Paris 1512; Ruysbroeck wird hier Rusberus genannt; französisch, von einem Pariser Karthäuser übersetzt, Toulouse 1619); — „der Spiegel der Seligkeit" (speculum aeternae salutis); — „von dem funkelnden (blickenden, d. h. blitzenden) Stein" (de calculo, allegorische Interpretation des calculus candidus, Offenb. 2, 17 nach der Vulgata; — „Samuel", sive de alta contemplatione apologia. Die übrigen Schriften Ruysbroecks sind meist nur Widerholungen der in diesen vier enthaltenen Gedanken. Der Kommentar in tabernaculum foederis ist eine lange mystisch-allegorische Auslegung der Bundeslade, wozu der Text nicht aus der Bibel, sondern aus der Historia scholastica des Petrus Comestor genommen ist. Ruysbroeck schrieb seine sämtlichen Werke in seiner Muttersprache; durch Anwendung der niederländischen Mundart auf die Theologie hat er ihr den nämlichen Dienst geleistet, wie die oberdeutschen Mystiker der ihrigen; sein meist ruhiger und einfacher Styl erhebt sich, wenn Gefül und Phantasie ihn fortreißen, zum höchsten

Schwung. In Holland nennt man ihn „den besten niederländischen Prosaschriftsteller des Mittelalters“. Wenn man aber auch die Präzision bewundert, mit der er zuweilen die tiefsten Gedanken auszudrücken weiß, so bleibt er doch auch manchmal in seiner Überschwänglichkeit außerordentlich dunkel. Willkürliche Allegorieen, Bilder statt der Begriffe, häufige Widerholungen und Digressionen, subtile, aber sehr oft unlogische Einteilungen erschweren das Lesen seiner Schriften, die indessen, wenn man die Form durchbricht, reich sind an herrlichen Ideeen und von einer geistigen Kraft zeugen, die, bei tieferer Durchbildung und klarerer Einsicht, Ruysbroeck dem Meister Eckart gleichgestellt hätte. Einige seiner Traktate wurden von seinen Schülern (Gerhard Groot und Wilhelm Jordaens) ins Lateinische übersetzt; die am meisten gelesenen finden sich auch frühe ins Hochdeutsche übertragen (Manuskripte zu München und früher zu Straßburg). Bis in die neueste Zeit waren sie für solche, die die Handschriften nicht benutzen konnten, nur in der lateinischen, paraphrasirenden, oft unrichtigen Übersetzung des Lorenz Surius zugänglich (Rusbrochii Opera, Köln 1552, Fol., 1609, 4⁰; aus diesem Texte übersetzte sie G. Arnold ins Deutsche, Offenbach 1701, 4⁰). Jetzt aber besitzen wir vier der vorzüglicheren in niederländischer Sprache, von Hrn. v. Arnswaldt mit seltener Sorgfalt herausgegeben (Vier Schriften von J. Ruysbroeck, mit einer Vorrede von Ullmann, Hannover 1848). Viele Handschriften finden sich in verschiedenen Bibliotheken Belgiens und Hollands. Es ist sehr zu bedauern, dass man in Holland noch nicht daran gedacht hat, eine Gesamtausgabe von Ruysbroecks Werken zu veranstalten. (Vergl. Moll, De boekerij van het S. Barbara-Klooster te Delft. Amsterd. 1857, 4⁰, S. 41.)

In Folgendem wollen wir versuchen die Hauptzüge von Ruysbroecks Mystik, so gedrängt als es möglich ist, zusammenzustellen. Im Gegensatz zu den Viktorinern, die von dem Menschen zu Gott aufstiegen, geht er, sowie überhaupt die deutschen Mystiker, von Gott aus, steigt zum Menschen herab und kehrt wider zu Gott zurück, mit dem der Menschengeist eins werden soll. Gott ist eine einfache Einheit, das überwesentliche Wesen von Allem, in sich unbeweglich und ruhend, und doch der bewegende Urgrund der Dinge. Der Son ist die Weisheit, das ungeschaffene Abbild des Vaters; der heilige Geist, von beiden ausgehend und in die Gottheit zurückkehrend, ist die Liebe, die Vater und Son verbindet. In den Personen ist Gott ein ewiges Wirken, in seinem Wesen eine ewige Ruhe. Alle Kreaturen sind als Gedanken in ihm gewesen, ehe sie geschaffen wurden in der Zeit; „Gott hat sie in ihm selber angesehen mit Unterschied in einer Anderheit seines Selbst, doch nicht so, dass sie außer ihm (unabhängig von ihm) wären; Alles was in Gott ist, ist Gott (als Gedanke in ihm); dieses ewige Ausgehen und dieses ewige Leben, das wir in Gott haben, ist die Ursache unseres geschaffenen Seins in der Zeit; unser geschaffen Sein hängt in das ewige Wesen und ist eins mit ihm nach wesentlichem Sein“. Im Menschen sind zu unterscheiden die Seele und der Geist, jene das Prinzip des kreatürlichen Lebens, dieser das Prinzip des Lebens in Gott. Nach dem Bilde der Dreieinigkeit geschaffen, hat die Seele drei Eigenschaften, Gedächtnis, Verstand und Wille; höher als diese sind die wesentliche Einfachheit und Formlosigkeit des Geistes, die uns dem Vater änlich machen; die Intelligenz, die die ewige Weisheit, den Son, aufnimmt; und die Sinderesis (oder der Funken der Seele), die nach dem Ursprung zurückstrebt und uns vermittelst der Liebe durch den heiligen Geist mit der göttlichen Einheit vereint. Diese drei Eigenschaften sind untrennbar von einander, sie bilden die einfache Substanz, den Lebensgrund des Geistes. Durch die Sünde getrübt und geschwächt, können sie nur durch die in Christo, dem Fleisch gewordenen Worte erschienene Gnade wider hergestellt werden. Um seine Bestimmung zu erreichen, muss daher der Mensch durch die Gnade über die Natur erhoben werden. In dieser Erhebung sind drei Grade zu unterscheiden, drei Lebensstufen, das tätige oder wirkende, das „innige“ und das beschauliche Leben. Das wirkende Leben besteht darin, dass man durch Tugend und Kampf die Sünde zu besiegen, und durch äußere Übungen und gute Werke sich Gott zu nähern strebt. Auf der zweiten Stufe kehrt man in sich selber ein, man entflieht der äußeren Mannig-

faltigkeit durch Entblößung von allen Bildern, durch Entsagung von allem Geschaffenen. Asketische Übungen können hier noch von Nutzen sein; wer ihrer aber nicht fähig ist, der mag sie lassen, um Christo in der Liebe nachzufolgen; in der Liebe sollen sich alle Tätigkeiten des Geistes vereinigen; daher ist diese Stufe die des „begehrlichen" Lebens (vita affectiva), des Strebens nach Gott vermittelst der Liebe. Man wird hier gleichgültig gegen alles was Gott nicht ist, man wünscht und fürchtet nichts mehr, man besitzt Gott in der Liebe, man genießt („gebraucht") ihn, man ist selig, gewissermaßen trunken von göttlicher Lust, die sich auf verschiedene, oft bizarre Weise äußert. Gesichte und Ekstasen werden dem zu teil, der auf dieser Stufe angelangt ist; der Geist Gottes und der des Menschen ziehen sich gegenseitig an, umfassen und durchdringen sich, zwei Flammen gleich, die einander ergreifen um in eine zu verschmelzen. Dieser Zustand ist indessen der höchste noch nicht; über ihm ist der des „gottschauenden", beschaulichen Lebens, des Lebens im erhabensten Sinn (vita vitalis). Hier übersteigt man Glauben, Hoffnung und alle Tugenden, ja die Gnade selbst, um sich in den Abgrund des göttlichen Wesens zu versenken. Die Beschaulichkeit besteht in absoluter Reinheit und Einfachheit der Intelligenz, sie ist ein weis- und maßloses unmittelbares Wissen und Besitzen von Gott, das keine Eigenschaftsunterschiede mehr in ihm kennt. Es ist ein Sterben und Vernichten der Eigenheit, um nur das ewige, absolute Wesen zu sehen. Dieses Leben, obschon die Gnade übersteigend, ist doch eine Gabe derselben; durch eigene Kraft kommt niemand dazu; es erhält und erneuert sich „in der Verborgenheit des Geistes" durch die Liebe; sein Wesen besteht in der Einheit mit Gott, in dem ruhigen Schauen Gottes, in dem Sichhingeben an ihn, sodass er allein wirke und wir nicht mehr. Aus diesem „Rasten" des Geistes (status otiosus) entwickelt sich die Überwesenheit (superessentia), ein überwesentliches Schauen „sonder Mittel" der Dreieinigkeit, ein unbeschreibbares Fühlen und Seligsein; Gott ist selig in uns und wir in ihm; auch die letzten Unterschiede verschwinden für das Bewusstsein, die zwischen Gott und der Kreatur, zwischen dem Etwas und dem Nichts. Das ist die Brautfart Christi mit dem Menschengeist, zu welcher die unteren Stufen nur die Vorbereitung sind; das Wort wird one Unterlaß in uns geboren in einer endlosen Gegenwart, in einem ewigen „Nun"; „hie wirkt Gott sich selber in der höchsten Edelheit des Geistes". Dieser wird von Klarheit zu Klarheit gefürt, und da sich kein Mittel mehr zwischen ihn und die göttliche Klarheit drängt, da die Klarheit, mit der er sieht, dieselbe ist, die er sieht, so kann man sagen, dass er diese Klarheit selber wird. Er kommt zum Bewusstsein seines überwesentlichen Seins, seiner Wesenseinheit in Gott.

Hier angelangt, ist Ruysbroeck an der Grenze, wo die mystische Spekulation so leicht zum Pantheismus hinüberfürt. Er bemüht sich zwar stets die Verschiedenheit zwischen dem geschaffenen Geiste und dem ewigen festzuhalten; der Mensch, sagt er, soll gottänlich, „gottförmig" werden, sofern es einem Geschöpfe möglich ist; in der Einigung mit Gott wird die Differenz der Persönlichkeit nicht aufgehoben, nur die Differenz des Wollens und Denkens, das Fürsichetwasseinwollen, soll untergehen. Dass Ruysbroeck von diesem theistischen Standpunkte nicht abweichen wollte, beweisen die zalreichen Stellen seiner Schriften, wo er sich gegen die Brüder des freien Geistes ausspricht; diese Stellen sind auch darum wichtig, weil sie höchst interessante Aufschlüsse geben über die verschiedenen Richtungen, in die sich damals diese Sekte schied. Wie sehr aber auch Ruysbroeck für seine Person das Irrige und Gefärliche des Pantheismus erkannte, so war doch die Grenzlinie zwischen diesem System und der aufs äußerste gesteigerten mystischen Theorie so fein, dass er selber, in den Ausdrücken wenigstens, sie häufig überschritt. Unser geschaffenes Sein, sagt er, hanget in dem ewigen Sein und ist eins mit Gott nach der Wesenheit; dieses ewige Sein, das wir in der ewigen Weisheit Gottes haben und sind, ist Gott gleich, es bleibt ewig „in Unweise", das heißt one Besonderheit in dem Wesen, und geht ewig daraus hervor durch die Geburt des Wortes. Was in Gott ist, das ist Gott. „Alle Menschen, die über ihre Geschaffenheit erhoben sind in ein schauendes Leben, die sind eins mit der göttlichen Klarheit und sind diese Klarheit selber; sie fülen und finden sich

selber, dass sie derselbe einfache Grund sind nach der Weise ihrer Ungeschaffenheit; sie werden transformirt und eins mit dem Licht; das ist das edelste Schauen, zu dem man in diesem Leben kommen mag". Wären dies nicht hyperbolische Ausdrücke, so müsste man daraus schließen, dass Ruysbroeck die Vermischung des Geschaffenen mit dem Ungeschaffenen, die Identifizirung des menschlichen Geistes mit dem göttlichen nicht vermieden hat; er will aber nur reden von dem ewigen Sein des Menschen als Gedanken der göttlichen Weisheit; als Gedanke Gottes ist alle Kreatur ewig, aber als heraustretende Erscheinung in der Zeitlichkeit ist sie es nicht. Ferner will er reden von der höchsten Vollkommenheit der Vereinigung des Menschen mit Gott, von dem freien Opfern alles Eigenen, um nur Gott zu schauen und zu lieben, von der Seligkeit, die eben nur in dem Sichhingeben an Gott besteht; die Einigung wird nie bei ihm zur Verschmelzung der Substanz. Obschon er sich nun an vielen Stellen gegen ein Missverstehen seiner überschwänglichen Ausdrücke verwart, so mussten doch diese bei besonneneren Denkern schwere Bedenken erregen; dies war der Fall bei Gerson. Wärend dieser sich zu Brügge aufhielt, erhielt er durch einen Karthäuser, Namens Bartholomäus, eine lateinische Übersetzung der geistlichen Hochzeit (warscheinlich die, welche 1512 zu Paris gedruckt wurde). Was Ruysbroeck von dem höchsten Schauen und Einswerden sagt, erschien Gerson, der sich in seiner mystischen Theorie an die psychologische Methode der Viktoriner anschloss, als mit den Ansichten der Brüder des freien Geistes verwandt; da er erfaren hatte, Ruysbroeck sei ein ungelehrter Mann gewesen, tadelte er es, dass Leute one Studien durch ihr Gefül allein die göttlichen Geheimnisse ergründen wollten. Ein Augustiner von Grönendal, Johann von Schönhofen, verteidigte Ruysbroeck in einer 1406 geschriebenen Antwort an Gerson; er behauptete, der Prior habe unmittelbare Eingebungen des heil. Geistes gehabt; weit entfernt, zu den Begharden zu gehören, habe er sie vielmehr fortwärend bekämpft; die von Gerson missbilligten Stellen seien nur dem Scheine nach gefärlich, sie lassen eine ganz andere Deutung zu, besonders wenn man sie, statt in einer unsicheren Übersetzung, in der Ursprache lese; auch hätten, in Dingen der inneren Erfarung, die, welche solche besitzen, mehr Autorität als die bloß gelehrten Philosophen und Theologen. Gerson sprach sich hierauf in einem zweiten Schreiben an Bartholomäus, 1408, milder über Ruysbroeck aus, nur bedauerte er, dass dieser durch seine bilderreiche und dunkle Sprache stets zu Missverständnissen Anlass geben würde (Gers. Opp., Bd. I, Th. 1, S. 59 ff.). Dies ist offenbar der Fehler, der an Ruysbroeck zu tadeln ist; wenige Mystiker haben sich so, wie er, in die Regionen der Beschaulichkeit verstiegen, wo alles klare, wirkliche Erkennen aufhört; er wollte die am wenigsten erfassbaren Momente des kontemplativen und ekstatischen Lebens in Worte bannen; daher die vielen Bilder bei einem Manne, der beständig darauf dringt, der Geist solle sich aller Bilder entledigen, und der schon in diesem Leben zum vollen Schauen gelangen will, statt sich demütig mit dem Glauben zu begnügen. Gerade darum vielleicht hat Ruysbroeck auf das theologische und philosophische Denken in den Niederlanden keinen so großen Einfluss ausgeübt, wie Eckart und Tauler am Oberrhein; die von seinen unmittelbaren Schülern herrürenden mystischen Schriften sind teils bloß asketischen Inhalts, teils nur Widerholungen seiner eigenen Gedanken. Vielleicht war es auch die Furcht vor dem in Flandern so mächtigen häretisch-pantheistischen Mysticismus der Begharden, welche die kirchlichen Mystiker von einer Weiterbildung des Ruysbroeckschen Systems zurückhielt. Seine Wirksamkeit lag mehr in der Innigkeit und Kraft seiner Persönlichkeit, in der Macht, die er auf geistesverwandte Männer ausübte (vgl. Ullmann, Vorrede zu der Ausgabe der vier Schriften Ruysbroecks durch Arnswaldt). Sein Schüler Gerhard Groot war es, der die Brüderschaft des gemeinsamen Lebens gründete, deren erste Absicht sich wol auf Ruysbroeck selber zurückfüren lässt, — ein Beweis, dass der der Beschaulichkeit ergebene Mann dem praktischen Leben nicht fremd geblieben war und, so wie er in seinen Schriften die Sünden aller Welt, der Laien wie der Geistlichkeit, gestraft, auch gewünscht hat, dass durch tätige Wirksamkeit tüchtiger Männer die Frömmigkeit unter dem Volke verbreitet würde.

Digitized by Google

S. Engelhardt, Richard von S. Victor und J. Ruysbroeck, Erlangen 1838; Ullmann, Reformatoren vor der Reformation, Bd. 2, S. 35 ff.; Böhringer, Die deutschen Mystiker des 14. und 15. Jahrhunderts, S. 462 ff. **C. Schmidt.**

Ryswicker Klausel. An vielen deutschen Orten, welche Ludwig XIV. unter dem Vorwande der Reunion seit dem Nimweger Frieden (1679) in Besitz genommen hatte und welche kraft des Ryswicker Friedens (1697) ihren vorigen Besitzern zurückgegeben werden sollten, hatten die Franzosen katholischen Gottesdienst eingefürt und evangelische Kirchengüter den Katholischen zugewendet. Es muste an sich als selbstverständlich betrachtet werden, dass zugleich alles, was hier gegen das im westfälischen Frieden verglichene Entscheidungsziel vorgenommen worden, nach dem Sinne dieses Friedens widerherzustellen sei. Man war schon damit beschäftigt, den Frieden ins Reine zu schreiben, als am 29. Oktober 1697 kurz vor Mitternacht der französische Gesandte darauf drang, im vierten Artikel noch die Klausel beizufügen: „Religione tamen Catholica Romana in locis sic restitutis, in statu quo nunc est, remanente“, mit der Drohung, dass der König von Frankreich sonst die Friedensverhandlungen sogleich abbrechen und gegen diejenigen, welche hierin Schwierigkeiten machten, den Krieg fortsetzen würde. Die Gesandten des Kaisers und der katholischen Stände samt der Reichsdeputation, auch die Abgesandten von Württemberg, den wetterauischen Grafen und der Reichsstadt Frankfurt unterschrieben, nachdem alle Remonstrationen in Ermangelung kräftigen Beistandes der englischen und holländischen Gesandten, wie auch der schwedischen Vermittler fruchtlos geblieben waren; alle übrigen evangelischen Gesandten verweigerten die Unterschrift. In einem Postskripte des Ratifikations-Reichsgutachtens vom 26. November 1697 wurde auf eine Versicherung angetragen, dass die Katholischen gegen die protestantischen Stände im ganzen Reiche sich dieser Klausel nie bedienen würden. Der Kaiser aber ratifizirte den Friedensschluss unbedingt, one jener Nachschrift auch nur Erwänung zu tun. Und dabei ließ man es auch am Reichstage endlich bewenden, obwol sich hernach ergab, dass es sich um 1922 Orte handelte, deren Religionszustand unter dem Schutze dieser Klausel verändert wurde. Namentlich benützte dieselbe zur Beraubung der Evangelischen der ganz von Jesuiten gelenkte Kurfürst Johann Wilhelm von der Pfalz.

S. Pütters Historische Entwicklung der Staatsverfassung des deutschen Reichs, II. Thl. (2. Aufl.) S. 300 ff.; Neuhaus, Der Friede von Ryswick (1873) S. 276 ff. (vgl. S. 137 ff.). **Scheurl.**

Rhegius, Urbanus (so schreibt er selbst seinen Namen, nicht Regius) heißt seinem deutschen Familiennamen nach nicht, wie sein Son und nach ihm viele andere angeben, König, sondern Rieger. Er wurde in der zweiten Hälfte des Mai 1489 in Langenargen am Bodensee geboren. Von seinen Eltern wissen wir nichts; dass er der Son eines Priesters war, wie seine Gegner ihm nachsagten, ist nicht unwarscheinlich. Seine erste Bildung erhielt er in dem nahen Lindau, dann ging er nach Freiburg, wo er im Hause seines Lehrers Zasius wonte. Zasius war Jurist, aber er gehörte der humanistischen Richtung an; er hat das Verdienst, die vom Studium der alten Klassiker ausgehende Reformbewegung, welche nach und nach alle Wissenschaften ergriff, auf die Jurisprudenz übergeleitet zu haben. Außer ihm nennt Rhegius Wolfgang Capito, damals Dekan der artistischen Fakultät und Rhagius Aesticampianus, einen der trefflichsten Charaktere unter den Humanisten, als seine Lehrer. So darf es nicht wunder nehmen, wenn das Studium der Rechte bald hinter humanistischen Studien zurücktrat. Aber auch Beziehungen zur Theologie fehlten schon jetzt nicht; wir finden Rhegius in Verbindung mit dem Kreise, der sich an Geiler von Kaisersberg angeschlossen hatte, vor allem aber mit dem Manne, der nachher Luthers Hauptgegner wurde, mit Johann Mayr von Eck. So eng war diese Verbindung, dass, als Eck wegen eines

Konfliktes mit der akademischen Behörde 1510 Freiburg verlassen musste, Rhegius nicht ganz freiwillig von dort schied; er folgte Eck nach Ingolstadt, wo dieser eine Professur der Theologie erhalten hatte. Auch in Ingolstadt ist Rhegius noch vorwiegend Humanist. Er ist Dichter und wird sogar 1517 vom Kaiser Maximilian als kaiserlicher orator und poeta laureatus gekrönt. Aber seine Gedichte sind poetisch wertlos und steif konventioneller Art. Seit 1512 wandte er sich mehr der Theologie zu, in der besonders Eck sein Lehrer und Vorbild ist; man kann sagen, er erscheint in den ersten Jaren als Ecks Schüler und Schildknappe, nur dass die humanistischen Tendenzen in ihm stärker sind. Wärend eines Besuches in Konstanz bei Faber, damals vicarius in spiritualibus des Bischofs Hugo von Constanz, schrieb er 1518 seine erste theologische Schrift „de dignitate sacerdotum“; die darin entwickelten Anschauungen sind noch durchaus der römischen Kirchenlehre conform, übrigens ist sie theologisch schwach, mehr noch ein rhetorisches Exercitium als eine theologische Abhandlung. Bald nachher siedelte er ganz nach Constanz über, wo er 1519 die Weihen empfing. Der Kreis von Männern, in den Rhegius hier eintrat, ist auch ganz humanistisch gerichtet. Neben Faber ist der Domherr Botzheim die Hauptperson; mit Erasmus wird eine fleißige Verbindung unterhalten, aber auch schon mit Zwingli. Der Kampf zwischen Luther und Eck, der eben jetzt ausgebrochen war, beschäftigt die Gemüther; Rhegius stand damals zunächst auf Ecks Seite. Wie der Umschwung bei ihm erfolgt ist, wissen wir nicht. Im März 1520 übermittelt Botzheim schon Luther einen Gruß von ihm und fügt hinzu: „um so mehr wird er dir als Freund gelten müssen, weil er nicht durch plötzlichen Affekt, sondern durch ruhiges Urteil bewogen ist, dich zu lieben“. Entschieden kann damals die Stellung des Rhegius noch nicht gewesen sein, sonst hätten die Beziehungen zu Faber nicht so freundschaftliche bleiben können, sonst würde auch schwerlich der Ruf nach Augsburg an ihn ergangen sein; es war keineswegs die Absicht des Bischofs, einen Lutheraner zu berufen. Rhegius selbst setzt auch in einem Briefe von 1533 seinen völligen Übertritt zu Luther etwas später. „Ich bin“, schreibt er, „tiefer im Papsttum gesteckt, als dieser Dorfpfaffe, ich habe aber erfaren, worin ich gesteckt bin. Ich habe auch wol andere Anfechtungen gehabt, aber sie sind durch Gottes Gnade verschwunden. Ich habe nicht in plötzlichem Affekt, sondern nach reiflicher Erwägung diesen Weg der Lehre betreten, und das damals, als ich, schon einige Jare Doktor, die scholastische Theologie und die Väter eben nicht im Traume gelesen habe“. Die Doktorwürde hatte Rhegius 1520 in Basel erlangt; und so als Doktor der Theologie, als kaiserlicher orator und poeta laureatus schon ein Mann, dessen Namen man in weiteren Kreisen nannte, als Humanist aber innerlich schon der alten scholastischen Theologie entfremdet, zu dem Evangelium hinüberneigend, one doch bereits als entschiedener Anhänger Luthers zu gelten, trat er in seinen ersten größeren Wirkungskreis ein. (Vergl. besonders Friedrich Roth, Augsburgs Reformationsgeschichte 1517—1527, München 1881.)

Augsburg war von der reformatorischen Bewegung früh berürt, Luthers Anwesenheit in der Stadt hatte ihm Freunde gewonnen, die bedeutendsten Männer des dortigen Humanistenkreises, Peutinger, die beiden Domherren Adelmann, besonders Bernhard, standen auf seiner Seite. Auch der Bischof Christoph von Stadium war humanistisch gerichtet und hatte seine Regierung 1517 mit einer Reform der allerdings stark verwilderten Sitten seiner Geistlichkeit begonnen. Sein Einfluss auf die Stadt war freilich nur gering, doch wurde die Dompredigerstelle auf seinen Vorschlag vom Kapitel besetzt. Im Jare 1519 war Oecolampad auf diese Stelle berufen, aber seine Wirksamkeit war nur gering, da er selbst noch unklar stand; 1520 war Oecolampad ins Kloster der heil. Brigitta eingetreten, und jetzt gelang es, die Wal des Rhegius durchzusetzen. Faber hatte ihn empfohlen, Beweis genug, dass es nicht die Absicht war, einen Anhänger Luthers zu berufen. Andererseits hatte auch Adelmann seine Wal befördert und knüpfte an dieselbe große Hoffnungen. „Ich hoffe“, schrieb er, „Rhegius wird ein trefflicher Lehrer und Vorkämpfer für die evangelische Wahrheit werden“. Die Hoff-

nung hat sich erfüllt. Wärend Adelmann selbst beim ersten Angriff die Waffen streckte und, als die durch Eck in Rom erwirkte Bannbulle erschien, sich sofort unterwarf, wärend die meisten Humanisten jetzt einlenkten und scheu zurückwichen, ja zu fanatischen Gegnern der Reformation wurden, wie Faber, trat Rhegius immer entschiedener auf Luthers Seite und galt bald als sein Hauptvertreter in Augsburg. Gerade das Erscheinen der Bannbulle und was sich daran anknüpfte, dann Luthers mannhaftes Auftreten in Worms regte hier die reformatorische Bewegung von neuem an. Eine Flut populärer Schriften närte sie; Michael Stiefel, Kettenbach, Eberlin von Günzburg ließen Schrift auf Schrift ausgehen. Viele derselben sind in Augsburg gedruckt, und vergebens verbot der Rat, nichts one seine Zustimmung zu drucken und keine Schmähschriften ausgehen zu lassen. Neben ernster Unterweisung wirkten scharfe witzige Satiren auf das Volk. Auch Rhegius ist one Zweifel an dieser Litteratur mitbeteiligt, doch läßt sich, da derartige Schriften meist anonym oder pseudonym erschienen, schwer sagen, welche er verfaßt hat. Vielfach nannte man ihn als Verfasser eines Gesprächs zwischen „Fritz und Kunz, zwei lutherischen Bauern“, das namentlich gegen Eck gerichtet war (abgedruckt bei Schade, Satiren und Pasquillen der Reformationszeit), doch ist das wol nicht richtig. Mit Sicherheit darf man ihm dagegen einige lateinische Flugschriften zuschreiben, die unter dem Pseudonym Simon Hessus erschienen (Argumentum libelli: Symon Hessus Luthero ostendit, quare Lutheriana opuscula a Coloniensibus et Lovaniensibus sint combusta — Dialogus Simonis Hessi et Martini Lutheri Wormatiae nuper habitus — Apologia Simonis Hessi adversus dominum Roffensem episcopum anglicanum), vielleicht auch die gegen Murner gerichtete „Defensio Christianorum de cruce id est Lutheranorum Matthei Gnidii Augustensis, in der zuerst das Judaslied auf Murner parodirt vorkommt. Die bedeutendste ist jedoch eine dritte Schrift: „Anzaygung, daß die Romisch Bull mercklichen schaden in gewissin manicher menschen gebracht hat und nit doctor Luthers leer durch Henricum Phöniceum von Roschach“. Hier tritt Rhegius, dem sie allgemein zugeschrieben wurde und der nicht widersprochen hat, ganz anders, als früher, auf. Bisher der humanistisch gebildete, steife lateinische Orator, legt er in volkstümlicher Weise die Lehre Luthers dar und sucht sie als echt evangelisch nachzuweisen, zu zeigen, daß Luther keine neue Lehre bringt, sondern die alte, aus dem lauteren Brunnen der hl. Schrift geschöpfte. „Frisch unverzagt“! lautet das Motto der Schrift. „Die Kurtisanen sagen, es ist aus mit dem Luther, aber da wird nichts aus! Der Luther hat das ganze Land voll Jünger. Das Evangelium muß herfür, dabei wollen wir Leib und Leben frisch und fröhlich wagen“. In Rhegius Predigten aus dieser Zeit finden sich allerdings noch manche unevangelische Reste, aber der Grundzug ist doch evangelisch, und zwar in spezifisch-lutherischer Fassung, wie denn z. B. die auch in diese Zeit fallende weit verbreitete Schrift „Underricht Wie ain Christenmensch got seinem herrn teglich Beichten soll, Doctoris U. Regii, Thumpredigers zu Augsburg“ ganz auf den Gedanken fußt, die Luther in den Thesen entwickelt hatte. Ein solches Auftreten gefiel natürlich den Domherren, die ganz etwas anderes erwartet hatten, nicht. Dennoch wagten sie nicht „sich zu regen vor dem Handwerksvolk“, wie eine gleichzeitige Chronik sagt. Gegen Ende 1521 benutzten sie jedoch einen Urlaub, den Rhegius erbeten hatte, ihn zu verdrängen. Wärend seiner Abwesenheit setzten sie zuerst Vögelin, dann einen entschiedenen Anhänger der alten Lehre, Dr. Krätz, an seine Stelle. In der Stadt streute man allerlei lügenhafte Gerüchte über Rhegius aus. Dieser hätte zwar recht wol den Versuch machen können, sich auf das Volk zu stützen und dieses gegen die Priesterschaft aufzuregen, aber das widersprach seiner etwas vornehmen Art. Das Volk sollte bald genug durch viel maßlosere Persönlichkeiten so aufgeregt werden, daß man froh sein mußte, einen so maßvollen Mann, wie Rhegius, wider zu gewinnen.

In den nächsten Jaren hielt sich Rhegius teils in Argen und Tetnang auf, teils wirkte er in Hall im Inntal, wohin ihn die dortige Gemeinde berufen. Besuchsweise kam er auch wider nach Augsburg, wo ihn der Rat zu predigen auf-

forderte. Als die Feindschaft des Bischofs von Brixen gegen das Evangelium den Aufenthalt in Hall gefärlich machte, kehrte Rhegius Anfang Sommers 1524 ganz nach Augsburg zurück, wo er als Privatmann lebte. Hier war es inzwischen sehr unruhig geworden. Neben Frosch predigte Stephanus Agricola, ein ruhiger, aber fester Mann, der schon einmal dem Tode fürs Evangelium in die Augen gesehen hatte, dann aber auch unruhigere Geister, wie Johann Speyser von Forchheim und Michael Keller, später die ausgeprägtesten Zwinglianer. Den meisten Einfluss auf das Volk hatte der Lesemeister bei den Barfüßern, Johann Schilling, eine derbe, heftige Natur, zu Aufwiegeleien bereit, dem gemeinen Mann eine Autorität, der man blinden Glauben schenkte. In den Kirchen kamen bereits allerlei Gewalttätigkeiten vor, der Gottesdienst wurde gestört, die Gebote der Kirche ungescheut übertreten, ein Geistlicher Jacob Grießbüttel trat öffentlich in die Ehe. Die Haltung des Rates war schwankend, er hatte mancherlei Rücksichten zu nehmen, namentlich auch auf die reichen Kaufleute, deren Monopole er zum großen Unwillen der niederen Stände verteidigte. Die alte Kirche vertraten am Dom der Dr. Krätz und Nachtigall, beide nicht ungelehrt, aber namentlich der erstere durch heftige Ausfälle das Volk noch mehr reizend. Schon gingen unter dem Einflusse der Bauernbewegung die Gedanken auf Umsturz auch des bürgerlichen Regiments. Schilling erklärte offen: „So ein Rat nicht handelt, muss die Gemeinde handeln". One dass der Rat eine Anung davon hatte, war bereits eine förmliche Verschwörung im Gange. In 12 Artikeln hatten die Verschworenen, änlich wie die Bauern, ihre Forderungen, die teils religiöser, teils sozialer Art waren, aufgesetzt. Ein verfehlter Versuch des Rates, den Mönch Schilling aus der Stadt zu schaffen, gab das Signal zum Aufstand; in Massen zog das Volk vor das Rathaus, und der Rat musste nachgeben; er versprach, den Mönch zurückzuholen, inzwischen sollte Rhegius predigen. Damit waren die Radikalen wenig zufrieden, Rhegius wurde mit Tumult empfangen und konnte nicht zum Predigen kommen. Inzwischen ermannte sich der Rat, die besonneneren Elemente der Bürgerschaft sammelten sich wider, es gelang, die Häupter der Verschwörung gefangen zu nehmen; Schilling, der zurückgekehrt war, konnte seinen Einfluss nicht widergewinnen und verließ im November 1524 die Stadt. Rhegius blieb jetzt als Prediger bei St. Anna. Zu einer Neuordnung des kirchlichen Wesens kam es aber noch nicht. Zwar fiel ein Stück der alten Ordnung nach dem andern. Am Weihnachtstage 1524 teilten Rhegius und Frosch das Abendmal unter beiderlei Gestalt aus, am 20. März 1526 traute Rhegius seinen Kollegen Frosch, und bald nachher trat er selbst in die Ehe. Am 16. Juni verheiratete er sich mit Anna Weisbrucker aus einer angesehenen Augsburger Familie. Der Rat ließ gewären, was er nicht hindern konnte, aber er scheute sich auch, eine durchgreifende Neugestaltung des kirchlichen Lebens in die Hand zu nehmen. Für die Stadt war das ein Unglück. Neben dem Neuen blieben die Reste des Alten und gaben zu immer neuen Reibungen Anlass; je mehr man zurückhielt und auch längst Abgelebtes zu konserviren suchte, desto mehr gewannen die revolutionären Elemente, die in einer Stadt, wie Augsburg, stark vertreten waren, Raum. Die Jare bis 1530 sind Zeiten der größten Verwirrung; Römische, Lutheraner, Zwinglianer, Täufer lagen mit einander im Kampfe, ein Kampf, in dem Rhegius eine bedeutende Stelle einnahm, nicht one selbst mehr als einmal zu schwanken.

Zuerst kam die Unruhe des Bauernkriegs, der Augsburg in die größte Gefar brachte, zumal auch in der Stadt der gemeine Mann stark mit den Bauern sympathisirte. Gerade die gemäßigten Prediger gerieten in eine schwierige Lage. Die Vertreter der römischen Kirche warfen ihnen vor, sie seien an den Unruhen mitschuldig. Krätz predigte, die evangelischen Prediger lehrten selbst Kommunismus, „sie öffneten mit ihren Predigten den Bauern den Weg zum Morden und Rauben". Der große Haufe andererseits klagte sie an, sie hielten es mit den Reichen. „Er wolle auch wider die armen Leute sein und verschweigen den Herren die Warheit; es wäre nicht recht, dass ein Christ den andern verkaufte wie ein Vieh, er solle den Herren hierin auch raten, was die Schrift vermöchte, sonst

wäre er ein stummer Hund", mußte sich Rhegius sagen lassen. So schrieb er 1525 die Schrift „Von Leibeigenschaft oder Knechtschaft, wie sich Herren und Eigenleute christlich halten sollen, Bericht aus göttlichen Rechten", in der er im ganzen gesund und christlich über die Sache urteilt. Viel schwächer ist die „Schlußrede von weltlicher Gewalt wider die Aufrührerischen", der es vor allem an einem richtigen Begriff vom State fehlt, in welchem Rhegius nur eine Zuchtanstalt für die Bösen sieht. Ging die Gefar auch an Augsburg vorüber (über die Teilnahme der Stadt am Bauernkriege vgl. Baumann, Quellensammlung zum Bauernkrieg, I, 619 ff.), so wurde doch ihr kirchliches Leben schwer geschädigt. Einerseits erhob die römische Partei wider ihr Haupt, Faber wagte es sogar, in Augsburg zu predigen; andererseits gab die blutige Unterdrückung des Aufstandes dem Radikalismus neue Narung.

Dazu kam die Verwirrung, welche der Abendmalsstreit hervorrief. Kaum irgenwo anders ist das Kirchenwesen so tief durch diesen erschüttert, wie in Augsburg (vgl. Keim, Schwäbische Reformationsgeschichte, Tübingen 1858, S. 52 ff.; Die Stellung der schwäbischen Kirchen zur Zwinglisch-lutherischen Spaltung. Theol. Jahrb,, Tübingen 1854/55, S. 169 ff. 356 ff.; Uhlhorn, Ueber Rhegius im Abendmahlsstreit, Jahrbb. f. d. deutsche Theol., 1860, S. 3 ff.; Roth a. a. O. S. 151 ff.). Lag die Stadt doch in der Mitte zwischen beiden streitenden Parteien und stand mit beiden in enger Beziehung. Ist die reformatorische Bewegung im Allgemeinen mehr auf Luther als auf Zwingli zurückzufüren, so standen doch viele maßgebende Männer in Augsburg persönlich Zwingli näher als Luther, und Zwingli versäumte, als der Kampf ausgebrochen war, nicht, diese persönlichen Bande durch Briefe und Agenten, zum teil Leute zweifelhaften Rufes, wie Hetzer und Gynoräus, noch fester zu knüpfen. Mußte ihm doch viel daran liegen, Süddeutschland und namentlich Augsburg für sich zu gewinnen. Rhegius folgte bis dahin auch in der Abendmalslehre Luther. Es sind durchweg lutherische Gedanken, die er in den zwei schon vor dem Streite über das Abendmal herausgegebenen Predigten verwertet, aber es haftet seiner Stellung doch noch mancherlei Unklarheit an. Um so bedenklicher war es, daß er sich so rasch, wol durch seine nicht wegzuleugnende Eitelkeit getrieben, in den Kampf wagte. Kaum hatte Karlstadt seine neue Sakramentslehre entwickelt, so gab Rhegius bereits im September 1524 gegen ihn seine Schrift „Wider den neuen Irrsal Dr. Andreas Karlstadt des Sacraments halb Warnung" heraus. Karlstadts sonderbare Auslegung der Einsetzungsworte wird allerdings genugsam widerlegt, das war ja auch nicht schwer, aber den eigentlichen Grundirrtum Karlstadts, seine falsche Mystik, hat Rhegius nicht einmal erkannt. Er hat wol die völlig ungenügende Art, wie Karlstadt die Gegenwart des Leibes und Blutes Christi im Abendmal leugnete, aber nicht diese Leugnung selbst widerlegt. Einem Karlstadt war Rhegius gewachsen, einem Zwingli nicht. Dieser entwickelte erst jetzt seine Sakramentslehre in dem berühmten Brief an Alber vom 16. November 1524. Oecolampad trat ihm zur Seite, und rasch gewann die Lehre in Süddeutschland Anhänger. In Augsburg stand vor allem Michael Keller auf Zwinglis Seite, dann war Hetzer da, der in den Patrizierkreisen für Zwingli arbeitete und weidlich auf den „brödternen Gott" schimpfte, auch gegen Rhegius wülte. Zwinglis Lehre war leicht verständlich, fast alle bedeutenderen Persönlichkeiten in der Stadt neigten ihr zu, dem großen Haufen trug sie Keller stark vergröbert und mit gern gehörten Ausfällen auf die Römischen vor. Nur Agricola und Frosch hielten treu zu Luther; sonst stand Rhegius mehr und mehr vereinsamt. Das ertragen Naturen wie er nur schwer. Noch einmal griff er in den Streit ein, er gab einen gegen Zwingli gerichteten Briefwechsel mit Billican heraus. Die Briefe sind sehr schwach, es zeigt sich, daß Rhegius' Theologie hier nicht ausreicht. Schon schwankte er, Zwingli half durch Briefe nach; seine Erbsündenlehre, an der Rhegius noch Anstoß nahm, wußte er in einem milderen Lichte darzustellen. Im September 1526 gilt Rhegius allgemein als Zwinglianer zur tiefen Betrübnis

Luthers, wärend man in Zürich jubelte und Augsburg ja Süddeutschland als gewonnen betrachtete.

Die Periode seines Zwinglianismus hat bei Rhegius nicht lange gewärt, schon 1527 nimmt er eine vermittelnde Stellung ein, um bald wider ganz auf Luthers Seite zu treten. One Zweifel schreckte ihn die Erfarung zurück, dass der Radikalismus jetzt stark sein Haupt erhob. Die Michaeliden, Kellers Anhänger, traten immer rücksichtsloser auf, bald kam es zum Bildersturm. Die täuferisch gesinnten, die eine zeitlang mit den Zwinglianern gegangen waren, fingen an, ihre wahren Ansichten zu enthüllen. Zwinglis Agent Hetzer, der Patrizier Eitelhard Langenmantel, der auch mit Schriften zu Gunsten Zwinglis in den Kampf eingegriffen, gehörten zu den Häuptern der Täufergemeinde; Augsburg wurde in den nächsten Jahren der Mittelpunkt dieser dem Evangelium so gefärlichen Bewegung (vgl. Roth a. a. O. S. 175 ff.; Keim: Ludwig Hetzer, Jahrbb. f. deutsche Theologie 1856; Keller, Ein Apostel der Widertäufer (Denk), Leipzig 1882, S. 94 ff.). Der eigentliche Stifter der Täufergemeinde in Augsburg war Hans Denk, „der Widertäufer Abt", wie ihn Rhegius nennt. Denk ist one Frage der edelste Charakter unter den Täufern, darin so völlig von Hetzer, einem im tiefsten Grunde unreinen, um nicht zu sagen gemeinen Menschen, unterschieden. Sein Lehrsystem kann man kurz als idealen Rationalismus bezeichnen, die Rechtfertigungslehre hat er nie verstanden. Gerecht wird, wer das Gesetz hört und erfüllt, unangesehen seinen Glauben, Christus ist im Grunde nur Vorbild. Nur dann kommen wir in das Reich Gottes, wenn wir von neuem geboren werden, d. h. wenn wir willig sind, zu tun nach dem Willen Gottes. Mit den Täufern verband ihn zunächst der Gedanke, dass es zu einer ernstlichen Reformation des ganzen Lebens kommen müsse, und dass diese weder bei den Lutheranern noch den Zwinglianern zu finden sei, und das Bestreben, eine heilige Gemeinde nach dem Vorbilde der ersten Christen aufzurichten. Dazu sollte auch die Widertaufe dienen, die sonst in Denks System nicht recht hineinpasst; sie war das Zeichen der sich von dem großen Haufen absondernden heiligen Gemeinde. Denk kam im Frühjar 1526 nach Augsburg, wo er bei Georg Regel, einem reichen, mit den patrizischen Kreisen verfeindeten Kaufmann, der auch schon Hetzer beherbergt hatte, Unterkunft fand. In Konventikeln sammelte Denk die täuferisch gesinnten, dann begann er mit der Widertaufe, um Pfingsten taufte er Hans Hut. Den Predigern blieb dieses Treiben anfangs verborgen. Als Rhegius von den eigentümlichen Lehren Denks erfur, stellte er ihn zur Rede, handelte auch in einer Versammlung der Geistlichen mit ihm. Zu einer Disputation vor der ganzen Stadt kam es nicht, Denk zog im Herbst von Augsburg weg. An seine Stelle trat ein viel gefärlicherer Mann, eben jener Hans Hut, den Denk getauft hatte. Mit Hut dringt der finstere Geist Münzers in die bis dahin friedlichen täuferischen Kreise. Jetzt predigen sie viel von dem Untergange der Welt und dem nahen Gericht über die Gottlosen. Die Gemeinde mehrte sich, bald gehörten ihr mehr als 1000 Glieder an, darunter auch Patrizier wie Langenmantel, und Glieder des Rats. Ende 1527 kam Denk wider, mit ihm Hetzer, Kautz und andere, es war ein förmliches Täuferkonzil. Zwar schob man die Aufrichtung der neuen Ordnung noch ins Unbestimmte hinaus, aber von jetzt an verbreitet sich ein aus 15 Artikeln verfasstes Glaubensbekenntnis, gewönlich „die Artikel der neuen Christen in Augsburg" genannt, aus denen man sieht, wie weit es bereits gekommen war. In diesen wird nicht nur die Gottheit Christi bestimmt geleugnet, es wird auch das Eigentum verworfen und das obrigkeitliche Amt und gesagt: „Innerhalb zweien Jaren wird der Herr vom Himmel herabkommen und mit den weltlichen Fürsten handeln und kämpfen, und die Gottlosen werden vertilgt, aber die Gottseligen und Auserwälten herrschen auf Erden."

Eine Schrift von Langenmantel gab Rhegius Anlass, zunächst den Kampf litterarisch zu beginnen. Anfang September 1527 schrieb er die Schrift „Warnung wider den neuen Tauforden". Dann griff auch der Rat ein. Eine Widertäuferversammlung wurde aufgehoben, die Häupter gefangen gelegt, viele vertrieben, selbst bis zur Todesstrafe schritt man fort. Die Geistlichen, nament-

lich Rhegius, wurden herangezogen, um die Täufer zu bekehren, meist vergeblich. Völlig Herr wurde man der Bewegung trotz aller Strenge nicht, nur fanatischer und düsterer wurden ihre Anhänger; man kann deutlich spüren, wie sie schon der blutigen Katastrophe von Münster zudrängt.

In Augsburg sah es böse aus. Eine Neuordnung des Kirchenwesens war jetzt noch weniger als früher zu gewinnen; der Rat schwankte haltlos hin und her, die Messe blieb, so sehr auch Keller dagegen tobte, fruchtlos blieb auch eine Verhandlung, die Rhegius darüber mit Eck hatte, die Gemeinden waren durch Parteiungen zerrissen, die Römischen drängten wider vorwärts, unter dem Volke riss eine furchtbare Verwilderung ein. Vergebens suchte Rhegius zwischen Zwinglianern und Lutheranern zu vermitteln, eine allerdings schwache Vereinigungsformel, die er am Palmsonntage 1527 vorlegte, wurde von beiden Seiten zurückgewiesen. Das drängte ihn wider völlig auf Luthers Seite hinüber, doch nahm er eine Einladung des Landgrafen von Hessen zum Gespräch nach Marburg gern an. Kränklichkeit hinderte ihn, dort zu erscheinen, aber immer ist sein Herz dem Friedenswerk geneigt gewesen, und treulich hat er später mit Herzog Ernst an dem Zustandekommen der Wittenberger Konkordie gearbeitet. Trotz seiner Kränklichkeit war er jetzt litterarisch besonders tätig. Weit verbreitet, auch in lateinischer und niederdeutscher Übersetzung, war seine damals erschienene Schrift: „Seelen-Arznei für die Gesunden und Kranken“.

Der Reichstag von 1530 machte seiner Wirksamkeit in Augsburg ein Ende. Am Tage nach seinem Einzuge am 16. Juni forderte der Kaiser sofort die Einstellung der evangelischen Predigten. Der Rat war so schwach, dass er keinerlei Einwendungen machte, ja er leugnete sogar, die Prediger berufen zu haben. Am 18. wurde unter dem Schalle der Trompeten bekannt gegeben, dass niemand anders predigen solle, als die vom Kaiser verordneten Prediger. Damit war auch Rhegius verabschiedet. Um so bereitwilliger nahm dieser den Antrag des Herzogs Ernst von Lüneburg, mit ihm nach Celle zu gehen, an. Doch blieb er noch bis zum 26. August in Augsburg und nahm an den Verhandlungen der Theologen eifrigen Anteil. Besonders verkehrte er mit Butzer, der unermüdlich an dem Einigungswerk arbeitete. Durch Rhegius Vermittelung kam es zu einem Gespräch zwischen Butzer und Melanchthon, dessen Ergebnis eine Reihe von Artikeln waren, die Rhegius mitnehmen und Luther vorlegen sollte. In Koburg kam Rhegius mit Luther zusammen. Für das Einigungswerk selbst brachte dieses Zusammentreffen keine unmittelbare Frucht, aber für Rhegius war es von großer Bedeutung, dass er den tiefen Eindruck, den Luthers Persönlichkeit auf ihn machte, in seinen neuen Wirkungskreis mitnahm.

Als Rhegius nach Celle kam, nicht gleich als Superintendent, sondern zunächst nur als Prediger, war das Lüneburger Land, abgesehen von der Stadt Lüneburg, der Reformation bereits gewonnen. Das Jar 1527 hatte die Entscheidung gebracht. Gegen Ernsts Bemühungen, dem Evangelium Bahn zu machen, hatte die altgläubige Partei den Herzog Heinrich, der 1521 die Regierung niedergelegt, wider ins Land gerufen. Aber er fand nirgends Unterstützung, die Ritterschaft wie die Sädte hielten treulich zu Ernst, und auf dem Landtage in Scharnebeck am 18. April 1527 entschieden sich die Stände für die Reformation, „das Evangelium sollte lauter und one menschlichen Zusatz verkündigt und den befohlenen Seelen gepredigt werden“. Eine Reihe von Artikeln, die Missbräuche bei den Pfarren in Lüneburg, wurde gedruckt und galt als vorläufige Kirchenordnung, eine Visitation im Jare 1529 stellte wenigstens die gröbsten Missbräuche ab. Widerstand leisteten nur noch die Klöster; auch das drohende Auftreten des Kaisers konnte den Lauf der Reformation nicht mehr aufhalten. Ernst schrieb unter dem 17. Oktober 1530 dem Kurfürsten von Sachsen, „dass winzig Gottlob in diesen umliegenden Städten kaiserliche Majestät Gnade oder Ungnade gescheut wird, denn sie jetzunder heftiger als vor nie in allen Städten predigen und das Wort Gottes fördern“.

Zu tun war übrigens noch genug; namentlich galt es zunächst Lüneburg, die

größte Stadt des Landes, zu gewinnen. Die regierenden Geschlechter waren in Lüneburg der Reformation abhold, das Volk neigte ihr zu, und fleißig gingen die Bürger, das Evangelium zu hören, in die umliegenden Orte. Um das zu hindern, berief der Rat selbst Prediger, unter ihnen einen nicht unbegabten Mann Augustin von Getelen, der sich den Anschein gab, in die neuen Gedanken eingegangen zu sein und doch im Grunde der evangelischen Warheit zuwider war. Die Bürger ließen sich aber nicht täuschen, es kam zu stürmischen Auftritten und der Rat muſste Getelen wider entlassen. Nun berief er Rhegius, der im Frühling 1531 kam, predigte und eine Kirchenordnung gab. Diese vom 9. Juni 1531 datirte Kirchenordnung, die bisher als verloren galt, ist kürzlich wider aufgefunden (vgl. Ubbelohde: Mittheilungen über ältere Lüneburger Schulordnungen. Programm des lüneb. Johanneums, Ostern 1881, wo die Hauptsachen aus der Schulordnung abgedruckt sind). Die Gerichtsbarkeit des Probstes wurde beseitigt und zur Leitung des Kirchenwesens ein Superintendent berufen, und zwar Heinrich Radbrock, früher Abt in Scharnebeck. Dieser war der schwierigen Aufgabe nicht gewachsen, er vermochte weder die unruhigen Geister unter den Bürgern im Zaume zu halten, noch dem Andringen der Römischen, die an dem Kloster St. Michaelis einen starken Rückhalt hatten, zu widerstehen. Da kehrte 1532 Rhegius zurück und übernahm selbst die Superintendentur bis 1534. Jetzt erst kam es nach einer Disputation mit den Gegnern (24. Sept.) zu einer wirklichen Neuordnung des Kirchenwesens, dessen Bestand um so mehr gesichert war, als 1532 auch St. Michaelis die Reformation annahm.

Nach Celle zurückgekehrt übernahm Rhegius 1534 definitiv die Superintendentur des lüneburg. Landes. Als Superintendent war er besonders bemüht, die Gemeinden mit tüchtigen Predigern zu versorgen und die vorhandenen zur rechten Versehung ihres Amtes anzuleiten. Eine gesunde und fruchtbare Predigt des Worts, die mit Vermeidung unnützer Streitfragen und eines Eifers, der nicht baut, die evangelische Warheit schlicht und einfach verkündet, ist sein Ziel. Diesen Bemühungen dankt die Schrift ihren Ursprung, die von allen Schriften des Rhegius die bekannteste und verbreitetste ist, die formulae caute loquendi (Wie man fürsichtiglich reden soll"). Sie erschien zuerst 1535 lateinisch in Wittenberg, dann 1536 deutsch, dann in zalreichen Ausgaben, und hat manchen Orts symbolartiges Ansehen erhalten. Sowol in dem Corpus doctrinae Wilhelminum für Lüneburg als Julium für Wolfenbüttel und Calenberg-Göttingen hat sie Aufnahme gefunden. Auch zwei Katechismen, einen kleineren (1535), einen größeren (1540) hat Rhegius verfaſst, die jedoch beide wenig volkstümlich sind und keine Bedeutung erlangt haben.

Auch über das Lüneburger Land, in dem jetzt, nachdem durch Rhegius' unermüdliche Tätigkeit auch die Klöster reformirt waren, die letzten Reste des alten Kirchenwesens verschwanden, erstreckte sich seine Wirksamkeit. Die Stadt Hannover dankt ihm die Neuordnung ihres Kirchenwesens (vgl. Uhlhorn, Zwei Bilder aus dem kirchlichen Leben der Stadt Hannover, Hann. 1867), nachdem hier nicht one starke Erschütterung auch der bürgerlichen Verfassung und nicht one Gewalttat die Reformation zum Siege gekommen war. Mehrmals dort anwesend, verfaſste er 1536 die noch heute für die Stadt geltende Kirchenordnung. Auch bei der Reformation der Städte Minden, Soest, Lemgo ist er tätig gewesen. Viel Not machten die Widertäufer, die weithin in Norddeutschland bei dem Volke starke Sympathieen fanden. Gegen sie schrieb Rhegius eine „Widerlegung der neuen Münsterschen Valentinianer und Donatisten Bekenntniß an die Christen zu Osnabrück in Westfalen", die durch Philipps von Hessen Vermittelung auch dem Könige des Münsterschen Zion zugeschickt wurde. Luther sagt von Rhegius: „Er ist nicht bloß dem papistischen Gräuel, sondern auch allen Rotten mit Ernst feind gewesen, das reine Wort aber hat er herzlich lieb gehabt und mit allem Fleiß und Treue gehandelt, wie seine Schriften ihm hie und dort reichlich Zeugniß geben".

Viel nahmen ihn auch die allgemeinen Angelegenheiten der lutherischen Kirche in Anspruch. Spielte doch Herzog Ernst der Bekenner in den Verhandlungen

über die Konkordie eine bedeutende Rolle, immer zum Vermitteln bereit. Ihm stand Rhegius, mit Butzer wie mit Luther befreundet, treulich zur Seite, und nicht zum wenigsten ihren Bemühungen ist es zu danken, dass die Konkordie zum Abschluss kam. Auch über die Haltung auf dem zu berufenden Konzil gab Rhegius seine Ansicht ab, der überhaupt kaum bei einer wichtigen Angelegenheit dieser Jare unbeteiligt blieb. Auf dem Konvent zu Hagenau war er persönlich gegenwärtig. Es war seine letzte Arbeit. Er kränkelte eigentlich immer, seit er in Celle war, und seine Blicke gingen schon lange in die Ewigkeit hinüber. Zeugnis davon ist der schon 1532 verfasste aber erst 1537 erschienene „Dialogus von der trostreichen Predigt, die Christus Luc. 24 von Jerusalem bis gen Emmahus den zweien Jüngern aus Mose und allen Propheten gethan". Die Schrift ist im 16. und 17. Jarhundert eines der gelesensten, immer neu aufgelegten Erbauungsbücher. Chemnitz empfiehlt sie allen frommen Christen zum Lesen als „einen Ausbund voll christlicher Erinnerung und Lehre". Zugleich ist sie ein Zeugnis seiner innigen Liebe zu seiner Frau, mit der er, wie die Vorrede bezeugt, das Gespräch wirklich gehalten. Von Hagenau krank zurückgekehrt, erholte sich Rhegius nicht wider. Am 27. Mai 1541 ging er heim, von vielen, auch von Luther, herzlich betrauert.

Rhegius ist in neuerer Zeit mehrfach ungünstig beurteilt, nicht bloß von Döllinger (Die Reformation II, 58 ff.), sondern auch von Keim (a. a. O.) und neuerdings von Keller (a. a. O. S. 113). Man bezeichnet ihn als eitel, schwankend und haltlos, als einen factiösen Menschen, dem es vor allem um die Volksgunst zu tun ist. Man muss, wenn man nicht einen bloßen Panegyrikus schreiben will, wie Heimbürger (Urbanus Rhegius, nach gedruckten und ungedruckten Quellen, Hamburg u. Gotha 1851), zugestehen, dass an diesem Urteil etwas wahres ist, aber es gilt doch nur für die Augsburger Zeit, und ist auch für diese übertrieben. Rhegius gehört nicht zu den festen Charakteren, die unentwegt feststehen und ihren Weg, one nach rechts und links zu sehen, verfolgen. Dazu ist er zu weich, auch nicht frei genug von Eitelkeit. Der Humanist, der poeta laureatus und kaiserlicher Orator ist in Augsburg noch nicht ganz überwunden. Er hat etwas Vornehmes, volkstümlich ist er nie recht geworden, immer haftet ihm etwas vom Stubengelehrten an, selbst seine Kirchenordnungen und seine erbaulichen Schriften mischen viel gelehrtes Beiwerk ein. Damit hängt auch zusammen, dass ihm eigentliche Organisationsgabe fehlt. Das beweist nicht bloß sein Wirken in Augsburg, wo er es sonst hätte weiter bringen müssen, sondern auch in Lüneburg und Hannover. Man braucht bloß seine Kirchenordnungen mit den von Bugenhagen verfassten zu vergleichen, um das zu sehen. Aber er hat auch etwas Vornehmes im guten Sinne, er zeigt sich überall maßvoll und echt konservativ. Wärend so viele seiner humanistischen Freunde, die zuerst in die reformatorische Bewegung lebhaft eingingen, bald stehen blieben und umkehrten, zum teil erbitterte Feinde des Evangeliums geworden sind, hat er sich durchgearbeitet und treu zum Evangelium gehalten, obwol es ihm viel Kampf und manche trübe Stunde brachte. Es ist nicht zufällig, dass er Eck so nahe befreundet war, ihre Individualität hat etwas Verwandtes; was ihn von Eck unterscheidet und ihn davor bewarte, dessen Wege zu gehen, ist seine große Warheitsliebe. Die riss ihn aus der Welt des Humanismus, in der so Vieles bloße Form und Schein war, heraus und fürte ihn dem Evangelium zu, das seinem Leben erst rechten Inhalt gab. Eigentlich produktiv ist Rhegius nicht, neue Gedanken muss man bei ihm nicht suchen, aber er ist lehrhaft, oft etwas nüchtern lehrhaft, am wenigsten ein Dichter, obwol er sich selbst dafür hielt; er hat die Gabe, die von andern ausgegangenen Gedanken in weiteren Kreisen zu verwerten und ins Leben zu füren. So nimmt er unter den Reformatoren zweiten Ranges doch eine ehrenvolle Stellung ein. Seine Schriften sind von seinem Sone Ernst ziemlich vollständig in zwei Foliobänden gesammelt. Die deutschen erschienen 1562 in Nürnberg und 1577 nochmals in Frankfurt am Main; die Opera latine edita Norimbergae 1561. Vgl. im übrigen Uhlhorn: Urbanus Rhegius. Leben und ausgewählte Schriften, Elberfeld 1862.

G. Uhlhorn.

S.

Sabas. Die kirchl. Überlieferung kennt mehrere Heilige dieses Namens. Als Einsiedler, Abt und Gründer des Ordens der Sabaiten, die ein gelbbraunes Kleid mit schwarzem Skapulier trugen und in Palästina heimisch waren, wird ein heiliger Sabas angefürt, der um das Jar 439 zu Mutalasca (Mutala), einem Flecken in Cappadocien, geboren war. Seine Eltern waren vornehmen Standes und hießen Johannes und Sophia. Wie erzält wird, reisten seine Eltern, als er 5 Jare alt war, nach Alexandrien und überließen ihn zuerst dem Bruder seiner Mutter, Hermes, dann seinem Vater-Bruder Gregorius zur Erziehung. Er aber entsagte, kaum 8 Jare alt, dem Besitze irdischer Güter, trat in ein Kloster, ging 10 Jare später nach Jerusalem, ließ sich in einer unweit dieser Stadt am Nordwestende des Toten Meeres gelegenen Einöde nieder, lebte hier als Einsiedler und wurde ein Lieblingsschüler des daselbst hausenden Abtes Euthymius. Als der Ruf seiner Heiligkeit sich verbreitete, schlossen sich ihm mehrere Christen an, mit denen er in einer von ihm gegründeten Laura nach der Regel des hl. Basilius lebte. Bald entstanden andere Lauren gleicher Art. Der Bischof Sallustius zu Jerusalem weihte ihn (484) zum Priester und erhob ihn zum Abte des nach ihm genannten Ordens der Sabaiten. Sein Eifer, mit welchem er eine strenge Zucht einfürte, die Bestimmungen der Kirchenversammlung von Chalcedon verteidigte und Klöster, troz mannigfacher Anfeindungen, an verschiedenen Orten gründete, vermehrte noch den Ruf seiner Heiligkeit. Bei dem Kaiser Anastasius stand er in so hohem Ansehen, dass dieser der Fürsprache des Sabas Gehör schenkte, als Anastasius den Bischof Elias von Jerusalem in das Exil schicken wollte. Endlich mußte Elias doch weichen (517), und dessen Nachfolger Johannes, der zur Partei der Severianer gehörte, wurde gerade durch Sabas veranlasst, dem Konzil von Chalcedon sich anzuschließen; beide sprachen das Anathem über alle Gegner des Konzils aus, insbesondere über eine damals aufgekommene Mönchssekte der Origenisten unter Fürung eines gewissen Nonnos (vgl. den Artikel „Origenistische Streitigkeiten“ Bd. XI, S. 112). Die Zeit, zu welcher Sabas starb, ist ungewiss; man sezt seinen Tod gewönlich in das Jar 531 oder 532. Dem Sabas ist der 5. Dezember geweiht, und an denen, die ihn an seinem Grabe anrufen, sollen Wunder geschehen. — Zwei andere Heilige des Namen Sabas werden als Märtyrer verehrt; der eine soll in Rom um das Jar 272, der andere in der Wallachai um das Jar 372 des christlichen Glaubens wegen getötet worden sein; dem ersten ist der 24. April, dem zweiten der 12. April geweiht. Besonders der leztere, Sabas der Gothe genannt, ist ein in der abendländischen Tradition hochgefeierter Heiliger, wegen des grausamen Martyriums, das er mit großer Standhaftigkeit unter dem christenverfolgenden Westgothenkönig Athanarich (oder Athanarid) bestand. — Endlich sei noch erwänt, dass auch ein im 4. Jarhundert bei Edessa lebender Einsiedler Julian den Beinamen Sabas (oder nach Einigen: Chaba) fürte; derselbe gelangte durch seine strenge Lebensweise und seine Glaubenstreue im Gegensatze zu den Arianern sowie durch viele Wunder, die er verrichtet haben soll, in den Ruf der Heiligkeit. Ihm ist in der römischen Kirche der 14. Januar, in der griechischen Kirche aber der 18. und 28. Oktober als Festtag bestimmt.

Cyrilli Scythopolitani Vita S. Sabae in Cotelesii Monum. Eccl. graecae, t. III, c. 36; Schröckh, K.-G. XVIII. S. 44 ff.; Acta SS. 12. Apr. u. 18. Okt.; Maßmann, Artikel „Saba“ in Pipers Ev. Kal. 1858, S. 70 ff.

(Neudecker †) Zöckler.

Sabbath, שַׁבָּת oder vollständiger יוֹם הַשַּׁבָּת. Das meistens als Femininum gebrauchte Wort ist ursprünglich ein Abstraktum, nämlich worauf die Form desselben mit den Suffixen hinweist, durch Zusammenziehung aus שַׁבֶּתֶת (= ἀνά-

παυσις, Jos. Ant. I, 1. 1) entstanden. Andere Erklärungen siehe bei Öhler, A.Tl. Theol., 2. A., S. 512. Über die hönische Missdeutung des Wortes bei Apion s. Josephus in der Schrift gegen denselben (II, 2). — Die LXX, das N. Test., Josephus u. a. geben das Wort nicht bloß durch *τὸ σάββατον*, sondern auch durch *τὰ σάββατα*; letztere Pluralform mit Singularbedeutung könnte Nachbildung der aramäischen Form, des stat. emph. sein, ist aber warscheinlicher nach Analogie anderer Festnamen wie *ἐγκαίνια*, *ἄζυμα* zu erklären. (Vgl. Buttmann, Gramm. des neutest. Sprachidioms S. 21; ebenda über den Metaplasmus in der Deklination dieses Plurals.)

Wir beginnen die Erörterung des Sabbathinstituts mit der Untersuchung des **Alters** und des **Ursprungs** desselben. [Dass **seit Mose** die durch das Grundgesetz des Dekalogs geheiligte Sabbathordnung unbestrittene Geltung hatte und das gesamte Volksleben durchdrang, darüber kann kein Zweifel bestehen. Die Einwendung Wellhausens (Gesch. I, 116), dass der Sabbath als Ruhetag die Ansässigkeit und den Ackerbau voraussetze, da Hirten einen Sonntag weder hätten noch brauchten (?), trifft schon deshalb die biblische Erzälung nicht, weil dieselbe auch andere Beschäftigungen der Israeliten wärend des Wüstenzuges kennt, als das Viehhüten. Auch ist ja das Gesetz jedenfalls auf die bevorstehende Ansiedelung berechnet. Schwieriger ist die Frage, ob der Sabbath schon **vor Mose** bekannt und wie er gefeiert worden sei]. In 1 Mos. 2, 1 ff. ist zwar die Weihung des siebenten Tages mit der Schöpfung in Verbindung gebracht, nicht aber die Promulgation des Sabbathgebotes für die Menschen; wie auch die herrschende jüdische Auslegung die Worte als כתוב על־העתיד (Raschi z. d. St.) gefasst hat. Auch im patriarchalischen Zeitalter fehlt es an jeder Spur derselben, wie denn schon in der alten Kirche dem Judaismus gegenüber mit Nachdruck geltend gemacht worden ist, dass die Gerechten vor Moses Gottes Wolgefallen erlangt haben, obwol sie keinen Sabbath gefeiert (Just. M., dial. c. Tryph. c. 19. 27; Iren. adv. haer. IV, 16. 2; Euseb. hist. eccl. I, 4). Die erste Vorschrift über die Sabbathfeier erscheint 2 Mos. 16, 5. 22—30 aus Anlass des Mannasammelns, und zwar in einer Form, welche anzudeuten scheint, dass dem Volke damals der Sabbath noch unbekannt war. Erst nachdem durch jenen Vorgang das Volk in die Begehung des Sabbaths unter Erfarung des darauf ruhenden Segens praktisch eingeleitet war, erfolgte am Sinai im Dekalog die eigentliche Promulgation des Sabbathgebotes. Der 2 Mos. 20, 8 gebrauchte Ausdruck: „**gedenke** (זָכוֹר) des Sabbathtages" will nicht an den Sabbath als altes Institut erinnern; wenn er überhaupt auf Früheres zurückwiese, wäre es das in Kap. 13 Berichtete. Der Sinn ist vielmehr, das Volk solle der jetzt unter ihm begründeten Sabbathordnung stets eingedenk sein; der Ausdruck entspricht demnach ganz dem in der Parallelstelle 5 Mos. 5, 12 stehenden „beobachte". (Richtig Gerhard, Loc. th. ed. Cott. V, 113). Dem Beweise ferner, den man für den vormosaischen Ursprung des Sabbaths ex consensu gentium zu füren unternommen hat, wird im A. Test. bestimmt dadurch widersprochen, dass dasselbe den Sabbath für ein **Zeichen** zwischen Jehovah und dem Volke erklärt, an dem zu erkennen sei, dass Jehovah Israel als sein Volk sich geheiligt habe (2 Mos. 31, 13; Ezech. 20, 12; vgl. Neh. 9, 14). Wie auch die Juden selbst den Sabbath durchaus als eine ihnen spezifisch angehörende Ordnung fassen, darüber s. die Nachweisungen bei Selden (de jure nat. et gent. III, 10); daher wird im Synagogalkultus der Sabbath als Braut begrüßt (vgl. Buxtorf, Synag. jud. p. 299).

[Aber allerdings hat es auch einen geschichtlich nachweisbaren Grund, wenn 1 Mos. 2, 1 ff. der Sabbath schon vorbereitet und so ihm eine gewisse universale, kosmische Geltung zugesprochen wird. Das mosaische Sabbathgesetz ruht auf einer breiteren Schichte, auf einer allgemeineren, auch von anderen Völkern aus der Natur herausgelesenen Gottesordnung. Zwar nicht in dem Sinne kann man von einem consensus gentium reden, als ob bei allen Völkern die Sabbathfeier oder auch nur die siebentägige Woche sich nachweisen ließe. Die letztere hatten z. B. die Ägypter in früherer Zeit **nicht** (trotz Dio Cassius 37, 18. 19;

Herodot 2, 82; siehe Lepsius, Chronologie der Ägypter, I, S. 22, 132 ff.; Brugsch, DMZ. III, 271), sondern bedienten sich einer 10tägigen Woche. Letzteres gilt auch von den alten Griechen, denen man gleichfalls irrtümlich die 7tägige Woche zugeschoben hat. Und die alten Römer hatten die 8tägige (Huschke, Das alte römische Jahr, 1869, S. 293 ff.). Wol aber war die 7tägige Woche im Gebrauch bei den Assyrern und bei den für diese maßgebenden Babyloniern, welche in Bezug auf die Maße einen so weit sich verbreitenden Einfluss auf die Völkerwelt gehabt haben. Wie die babylonischen Mythen über die Urzeit mit den Überlieferungen der Genesis überhaupt so nahe Verwandtschaft zeigen, zeugt auch die bei den Israeliten stets übliche 7tägige Woche von einstigem Zusammenhang mit dem Kulturzentrum am Euphrat. Vgl. E. Schrader in den Stud. und Kritiken 1874, S. 343 ff. Auch den Babyloniern war die Siebenzal heilig. Aus der Beobachtung der Mondphasen und der Zal der Planeten entnahm man sie, nicht one eine religiöse Weihe in ihr zu finden. Auch die Planeten wurden mit den sieben Wochentagen bald in Beziehung gesetzt, doch nicht immer auf gleiche Weise; die Siebenzal war dabei die Hauptsache. Es hat sich aber auch neuerdings herausgestellt, dass die Babylonier und Assyrer den siebenten Tag auch als eine Art Ruhetag auszeichneten. Siehe darüber Friedr. Delitzsch bei G. Smith, Chald. Genesis, 1876, S. 300 f.; E. Schrader, Keilschriften und A. T., 2. Aufl., 1883, S. 18 ff.; Riehm, Handwörterbuch, S. 1308 f. Vom Neumond an gezält sollte laut Kalender-Vorschrift am 7., 14. und 28. Tage Enthaltung von Arbeit und Opferdienst stattfinden, indem diese Tage als „böse Tage", ungünstig für irgend welche Verrichtungen bezeichnet werden. Friedrich Delitzsch a. a. O. will auch den Namen sabbatuv (Sabbath) in einem Syllabar gelesen haben als Erklärung von um nuḫ libbi, „Tag der Ruhe des Herzens", Ruhetag; Schrader sagt umgekehrt, dieses sei Erklärung von jenem. Wenn sich dies bestätigt, so ist damit nicht nur der hebräische Name Sabbath nachgewiesen, sondern auch jenem siebenten Tag neben der negativen Bedeutung eines dies ater (so sehen auch die Römer den Saturnstag an; Saturn wurde aber mit der Zeit der Planet des siebenten Wochentages) die positive eines Ruhe- und Erholungstages gesichert (vgl. die griechisch-römische Vorstellung eines mühelosen, seligen Lebens unter der Herrschaft des Kronos-Saturn, Hesiod., Op. et d. 170; Pind., Ol. 2, 70 sqq.; Lucian, Fugit. 17. Über den torpor Saturni vgl. Serv. zu Virg. Aen. 6, 714). Auch so bestünde schon äußerlich die Differenz zwischen dem babylonischen und hebräischen Sabbath, dass jener an die Mondphasen gebunden war, dieser nicht. Noch größer ist der innere Unterschied. Mit Recht hebt Riehm hervor: „Von einer sabbathlichen Feier (in biblischer Weise) des siebenten Tages seitens der Assyrer hat sich bisher weder in den Nachrichten griechischer und römischer Schriftsteller noch in den assyrischen Inschriften irgend eine Spur gefunden". Um die Zeit Christi war denn auch der gesamten Heidenwelt der durch die Juden in der Zerstreuung vor ihre Augen gestellte Sabbath etwas völlig Neues und spezifisch Jüdisches. Siehe darüber unten. Allein das dürfte sich mit Sicherheit aus den assyriologischen Forschungen ergeben haben, dass die Hebräer (Abraham) schon bei ihrer Auswanderung aus Ur Kasdim (1 Mos. 11, 31) wie andere Überlieferungen aus grauer Vorzeit, so die 7tägige Woche und warscheinlich auch eine Auszeichnung des siebenten Tages als des Ruhetages (sowie die Teilung der Weltschöpfung in sieben Tagewerke) mitnahmen. Dagegen hatte vermutlich jene Auszeichnung eines Wochentages bei ihrer nomadischen Lebensart weniger Bedeutung für sie und entbehrte eines besondern religiösen Interesses sowie eines bindenden, gesetzlichen Charakters, bis Mose nicht one Anknüpfung an uralte Vorstellung und Sitte die Sabbathfeier in origineller Bedeutung zu einem Palladium des Jehovadienstes machte].

Die Bedeutung des israelitischen Sabbaths, die nun zu erörtern ist, kann nur aus dem Alten Test. erkannt werden. Die Hauptstellen sind 1 Mos. 2, 3; 2 Mos. 20, 8—11; 31, 13—17; 5 Mos. 5, 12—15, deren wesentlicher Inhalt folgender ist. Gott hat in 6 Tagen die Welt erschaffen und am siebenten Tage geruht und darum diesen Tag der Vollendung seines Werkes gesegnet und ge-

heiligt. Ebenso soll das Volk, das er sich geheiligt hat und das den Schöpfer und Herrn der Welt als seinen Gott erkennt, je nach sechstägiger Berufsarbeit den siebenten Tag als Ruhetag heiligen; und es soll dies ein Zeichen des Bundes sein zwischen Gott und seinem Volke. In diesen Sätzen sind folgende Gedanken enthalten: 1) Wie Gott soll der Mensch wirken und ruhen; also das menschliche Leben soll sich zum Abbild des göttlichen gestalten, namentlich aber soll das Volk, das zum Organ der Herstellung einer göttlichen Lebensordnung auf Erden berufen ist, durch den dem Rhythmus des göttlichen Lebens entsprechenden Wechsel von Arbeit und Feier als das Eigentumsvolk des lebendigen Gottes erkannt werden. — 2) In selige Ruhe hebt sich das göttliche Wirken auf; erst darin, daß der schaffende Gott in der Anschauung seiner Werke befriedigt ruht, ist sein Schaffen selbst vollendet. Daher heißt es 1 Mos. 2, 2 am siebenten Tage (nicht am sechsten, wie die LXX, den Gedanken der Stelle verkennend, gesetzt hat) habe Gott sein Werk vollendet. Der siebente Tag ist, wie Otto (dekalogische Untersuchungen, S. 25) sehr richtig hervorgehoben hat, nicht bloß in seiner spezifisch unterschiedenen Bedeutung, sondern auch in seiner inneren Beziehung zu den sechs vorangegangenen Tagen zu fassen. „Der siebente Tag ist nicht die Negation des Sechstagewerks, sondern die Segnung und Heiligung desselben". Ebenso soll auch das menschliche Wirken nicht in resultatlosem Kreisen verlaufen; es soll sich abschließen in einer seligen Harmonie des Daseins. Dieser Gedanke ist, wie wir in dem Art. „Sabbath- und Jobeljar" sehen werden, besonders klar in der die Sabbathzeiten abschließenden Institution des Jobeljares ausgeprägt. Aber die Sabbathidee greift weiter. Dass die ganze Menschengeschichte einen positiven Abschluss haben, in einer harmonischen Gottesordnung sich vollenden werde, das ist schon im Schöpfungssabbath verbürgt und in den Sabbathzeiten vorgebildet. Die Gottesruhe des siebenten Schöpfungstages, der keinen Abend hat, schwebt über dem ganzen Weltlauf, um ihn am Ende in sich aufzunehmen. Eben darauf, dass die Ruhe in Gott, die *κατάπαυσις θεοῦ*, auch eine Ruhe für die Menschen werden soll und dass dies Gott durch die Einsetzung des Sabbaths erklärt hat, beruht die Beweissfürung in Hebr. Kap. 4. Bekanntlich ist das schon in der alten Kirche weiter auf den Verlauf der Welt in 7 Jartausenden, deren siebentes die sabbathliche consummatio ist, gedeutet worden (s. besonders Lact. inst. VII, 14). — Dass die Sabbathidee ihre Ausdrucksform in der Siebenzal hat, erklärt sich zunächst daraus, dass diese Zal in natürlichen Vorgängen mannigfach als *ἀριθμὸς τελεσφόρος* und *ἀποκαταστικός* erscheint (vgl. Philo, De mundi opif. M. I, p. 24; de septenario M. II, p. 281), ebendarum Signatur der göttlichen Gesetzmäßigkeit des Weltlaufs ist, weiter daraus, dass sie im Alten Testamente zur Bundeszal erhoben, Signatur des Gemeinschaftsverhältnisses, in das sich Gott in seiner Offenbarung zur Welt begeben hat, und darum des gesetzmäßigen Verlaufes des göttlichen Reiches ist.

Die volle Bestimmung der Sabbathidee wird aber erst gewonnen, wenn die in die Entwickelung der Menschheit eingetretene Herrschaft der Sünde und des Todes berücksichtigt wird. Nachdem der göttliche Fluch auf die Erde gelegt und der Mensch zum Arbeitsschweiß im Dienste des vergänglichen Wesens verurteilt ist, gestaltet sich das Verlangen nach der Gottesruhe zur Sehnsucht nach der Erlösung (1 Mos. 5, 29). Auch Israel hat, da es unter dem ägyptischen Drucke Tag für Tag one erquickende Unterbrechung geplagt wurde, gelernt, nach Ruhe zu seufzen. Als ihm nun Gott bei der Ausfürung aus der Knechtschaft die regelmäßig widerkehrenden Ruhezeiten schenkte, ward diese Ordnung zugleich eine dankbare Feier zum Gedächtnis der erfahrenen Erlösung. Darum heißt es 5 Mos. 5, 15: „Du sollst gedenken, dass du Knecht warst im Lande Ägypten und Jehovah, dein Gott, dich von dort ausgefürt hat mit starker Hand und ausgerecktem Arm; darum hat dir Jehovah, dein Gott, geboten, zu halten den Sabbathtag". Diese Stelle will nämlich gar nicht bloß, wie sie schon gefasst worden ist, die spezielle Verpflichtung, den Dienstboten die Ruhe des siebenten Tages nicht zu verkümmern, motiviren, wornach sie nur den Ermahnungen 15, 15; 24, 22 verwandt wäre. Aber ebensowenig enthält sie den eigentlichen ob-

jektiven Grund der Sabbathfeier, der, wie gesagt, in 2 Mos. 20, 11 ausgesprochen ist; sie wendet vielmehr dasjenige, was das Gesetz in der Einleitung des Dekalogs 2 Mos. 20, 2 und sonst, besonders im Deuteronomium, als tiefsten subjektiven Beweggrund für alle Gesetzeserfüllung einschärft, speziell auf die Sabbathfeier an. (Es verhält sich 5 Mos. 5, 15 zu 2 Mos. 20, 11 wie z. B. 5 Mos. 26, 8 ff. zu den früheren Gesetzen über die Darbringung der Erstlinge). Wie der Sabbath hinauf-, hinaus- und zurückblicken lehrt, ist hiermit angedeutet; noch ist aber auf einen in ethischer Beziehung wichtigen Punkt hinzuweisen. Der Sabbath hat seine Bedeutung eben nur als der siebente Tag, dem sechs Arbeitstage vorangehen. Der erste Teil des Sabbathgebots, der selbst Gebot ist (2 Mos. 20, 9) lautet: „sechs Tage sollst du arbeiten und all' dein Geschäft beschicken und der siebente Tag ist Feier für Jehovah, deinen Gott". Also eben nur auf dem Grunde vorangegangener Berufsarbeit soll die Sabbathruhe eintreten, wie in Gott Wirken und Schaffen in selige Ruhe sich aufhebt. Das Wort 1 Mos. 3, 19 bleibt in seinem Rechte, nur dass der Sabbath dem Sichverzehren in der irdischen Arbeit wehrt, „ein Korrektiv ist für die Schäden, welche aus der schweren, drückenden, von Gott abziehenden Arbeit für den unter dem Fluche der Sünde stehenden Menschen entspringen" (Keil), endlich in dem Ziele, dem die irdische Berufsarbeit zustrebt, diese selbst heiligt. — Wie ferner in der Sabbathordnung, sofern sie namentlich auch dem Gesinde, den inmitten Israels wonenden Fremdlingen, dem Last- und Zugvieh zugute kommen soll (2 Mos. 20, 10; 23, 12), der humane Charakter des mosaischen Gesetzes sich ausprägt, bedarf keiner weiteren Ausfürung. Ebensowenig ist es hier am Platze, die Vortheile, welche aus der Sabbathfeier in mannigfacher Hinsicht für das bürgerliche Leben erwachsen, auseinanderzusetzen. Die alttestamentlichen Sabbathordnungen haben in dieser Beziehung einen beredten Lobredner an dem Kommunisten Proudhon gefunden (die Sonntagsfeier, betrachtet in Hinsicht auf öffentliche Gesundheit, Moral, Familien- und Bürgerleben; aus dem Französischen, Ratibor 1850). Die Hervorhebung solcher Nützlichkeitsrücksichten ist im Allgemeinen nicht unberechtigt, wenn sie bloß in sekundärer Weise und in ungezwungener Ableitung aus dem Prinzip hingestellt werden; aber ganz verkehrt und auf grober Verkennung des ideellen Gehaltes des mosaischen Gesetzes beruhend ist es, wenn man sie zum eigentlichen Erklärungsgrund der mosaischen Ordnungen stempelt.

Der Sabbath ist nach dem Bisherigen eine göttliche Stiftung (vgl. Bd. IV, S. 539), näher ein das Volk heiligendes göttliches Gnadengeschenk (Ezech. 20, 12: „meine Sabbathe gab ich ihnen, dass sie zum Zeichen wären zwischen mir und ihnen, dass man erkenne, dass ich, Jehovah, sie heilige"); der Sabbath ist also, wenn man sich so ausdrücken will, etwas Sakramentliches. Der göttlichen Gabe muss nun freilich ein gebotenes Verhalten, eine Hingabe und ein Bekenntnisakt von Seiten des Volkes entsprechen, mit anderen Worten, zum sakramentalen Moment kommt ein sakrifizielles hinzu. Wenn man aber das letztere mit Ewald, der den Sabbath (Alterth. des Volkes Isr., 3. Aufl. S. 130 ff.) als Ruheopfer fasst, in den Vordergrund stellt, oder wenn man gar mit Knobel (zu 3 Mos. Kap. 23) das sabbathliche Ablassen von der Arbeit als ein Aufgeben des Erwerbs und ein Verzichten auf Gewinn in Eine Linie mit dem Fasten stellt, so ist das eine gründliche Verkennung der alttestamentlichen Anschauung. Für diese hat der Sabbath so wenig das Peinliche irgend einer Entsagung, dass er vielmehr als Wonne- (Jes. 58, 13), als Freudentag (vgl. das Sabbathlied Ps. 92, auch Hos. 2, 13) betrachtet wird. Mit welchem Segen treue Sabbathfeier sich lonen werde, wie für das in der Ruhe Versäumte reicher Ersatz in Aussicht gestellt sei, dafür empfing das Volk bei seiner ersten Sabbathfeier ein tatsächliches Unterpfand (2 Mos. 16, 29). [Nach Wellhausen (Gesch. I, S. 117 f.) wäre der Sabbath als Servitut oder „asketische Leistung" wie im pharisäischen Judentum zwar nicht in den früheren biblischen Schriften, wol aber im „Priesterkodex" (2 Mos. 16; 35, 3; 4 Mos. 15) aufgefasst. Allein diese Vorschriften gehen nicht über das Verbot des Dekalogs hinaus. Zu ebenso strenger Beobachtung des Sabbaths bekennt sich auch ein so innerlicher Prophet wie Jeremia

(17, 19 ff.) als zu etwas längst von dem Herrn Gefordertem. Auch unterwirft eine Anschauung, die das menschliche Tun und Lassen als Abbild der göttlichen auffasst (1 Mos. 1, 26; 2, 1 ff.), den Menschen nicht einem „starren Statut", sondern erhebt ihn zu göttlicher Hoheit und Freiheit].

In Bezug auf die Begehung des Sabbaths enthält das Alte Test. Folgendes. Das erste Stück derselben ist, wie der Name שַׁבָּת aussagt, das Feiern von der Arbeit, wozu (siehe, was bereits Bd. IV. S. 540 über den Unterschied des Wochen- und des Festsabbaths ausgefürt worden ist) nicht bloß die Unterlassung der Dienstarbeit, z. B. Feldarbeit, und zwar auch in der Pflüge- und Erntezeit (2 Mos. 34, 21), Holzlesen (4 Mos, 15, 32), sondern auch (2 Mos. 16, 23) die Unterlassung der Bereitung der Speisen gehört; auf die letztere bezieht sich one Zweifel auch das Verbot des Feueranzündens in den Wonungen (35, 3). Ferner wird (16, 29) den Israeliten untersagt, am Sabbath aus dem Lager zu gehen, woraus sich für die spätere Zeit das Verbot des Reisens von selbst ergab. [Vgl. jedoch für die freiere Sitte früherer Zeit 2 Kön. 4, 23]. Auf die Übertretung dieser Ordnungen war, wie bei allen Grundgesetzen der Theokratie, die Todesstrafe (2 Mos. 31, 14; 35, 2), und zwar die der Steinigung, gesetzt (4 Mos. 15, 35 f.). Mit diesen Bestimmungen des Gesetzes ist ganz im Einklange, was sonst im A. T. als mit dem Sabbath unvereinbar bezeichnet wird; wenn nämlich nach Jer. 17, 21 das Lasttragen, nach Am. 8, 5 f. das Handelsgeschäft am Sabbath unterbleiben soll, und Nehemia, um den Marktverkehr, dessen Unterlassung das Volk nach Neh. 10, 32 angelobt hat, zu hemmen, eine Torsperre anordnet (13, 15. 19). — Die positive Begehung des Sabbaths ergab sich aus seiner gottesdienstlichen Bestimmung. Neben dem, dass seine Weihe durch Verdoppelung des Morgen- und Abendopfers vollzogen wurde (4 Mos. 28, 9), auch an ihm die Erneuerung der Schaubrode stattfand (3 Mos. 24, 8), sollte an ihm מִקְרָא קֹדֶשׁ, d. h. heilige Versammlung sein (23, 3). (S. über diesen Ausdruck das Bd. IV, S. 540 Bemerkte.) Das Volk sollte sich am Heiligtume einfinden, um daselbst anzubeten (vgl. Ezech. 46, 3). Da der Besuch des Centralheiligtums nur einem kleinen Teile des Volkes möglich war, so mögen schon frühzeitig am Sabbath Vereinigungen zu Hörung und Betrachtung des göttlichen Wortes namentlich in den Prophetenschulen stattgefunden haben. Doch liegt die erste Spur davon erst in 2 Kön. 4, 23 (s. über diese Stelle Bd. XII, S. 277); und dass die Sabbathfeier, wie sie später in den Synagogen stattfand, nicht schon in die alte Zeit zurückverlegt werden darf, wie dies von Josephus (c. Ap. II, 17) geschehen ist, bedarf kaum bemerkt zu werden. — Unverkennbar tritt in den Bestimmungen des Gesetzes die positive Seite der Sabbathheiligung gegen die negative zurück. Ganz unrichtig vollends ist die Behauptung, dass die Ruhe von der Arbeit am Sabbath bloß Mittel für den Zweck des Gottesdienstes sein sollte; solchen Meinungen gegenüber ist Vitringa (De synagog. vet. p. 292 sq.) ganz im Rechte. Es ist beachtenswert, dass auch die späteren prophetischen Stellen, welche auf Sabbathheiligung dringen, wie Jes. 56, 2; 58, 13 f.; Jer. 17, 21 ff., sich darauf beschränken, hervorzuheben, was man am Sabbath nicht tun solle, wobei Jes. 58, 13 auch ein nichtsnutziges Nichtstun (wie leeres Geschwätz) vom Sabbath fern gehalten wissen will. Demungeachtet wäre es freilich ganz verfehlt, zu behaupten, die positive Heiligung des Sabbaths habe weniger in der Intention des Gesetzes gelegen; spricht doch dagegen die ganze oben gegebene Entwicklung der Sabbathidee. Vielmehr ist auch hier die weise Pädagogie des Gesetzes zu erkennen, die Vieles nicht ausdrücklich gebietet, weil es an den gegebenen Tatsachen, Vorbildern und Ordnungen frei sich erzeugen soll. Eine solche Pädagogie vom Negativen aufs Positive, vom Äußeren auf das Innere hin lag auch in den gesetzlichen Vorschriften über die Sabbathruhe. Sie gehen eben soweit, als nötig ist, um neben der Erholung, die dem Volke gewärt werden soll, der positiven Heiligung des Tages einen Boden zu bereiten, deren Motive dann dem Volke ans Herz gelegt werden (vgl. Vitringa a. a. O. S. 295 f.); wogegen die Satzungen,

mit welchen das spätere Judentum das Sabbathgebot umzäunte, ganz geeignet waren, eine lebendige Begehung des Sabbaths niederzudrücken. — Diese Satzungen haben bereits in den Jarhunderten zwischen Esra und Christus sich gebildet. Welche Bedeutung die Sabbathordnung als eines der Stücke des Ceremonialgesetzes, die auch von dem unter die Heiden geworfenen Volke beobachtet werden konnten, im Exil gewann, darüber vgl. das Bd. XII, S. 284 f. Bemerkte. Doch zeigen die oben angefürten Stellen des Buches Nehemia, namentlich 10, 32, wornach das Volk sich erst eidlich darauf verpflichten muss, am Sabbath den Marktverkehr zu unterlassen, dass in jener Zeit strenge Sabbathfeier noch nicht Volkssitte geworden war. In den Maßregeln aber, die Nehemia zur Warung der Sabbathstille trifft, ist von der mikrologischen Kasuistik der späteren Zeit noch nichts zu finden. Welche Skrupulosität in Bezug auf die Heiligung des Sabbaths erscheint dagegen in der makkabäischen Zeit, in der freilich der Umstand, dass die syrische Verfolgung namentlich auch auf Ausrottung der Sabbathfeier ausgieng (1 Makk. 1, 45, vgl. 2 Makk. 6, 6), umsomehr die letztere als ein Palladium des Volkes Gottes zu hüten gebot. Schon früher scheint, wie aus der Erzälung über das Eindringen des Ptolemäus Lagi in Jerusalem (Jos. Ant. XII, 1; c. Ap. I, 22) zu schließen ist, die Verteidigung gegen feindlichen Angriff als mit der Sabbathordnung unvereinbar betrachtet worden zu sein. (Dass aber die alte Zeit unbedingte Waffenruhe am Sabbath noch nicht gefordert hatte, zeigt die Erzälung Jos. Kap. 6, da unter den sieben Tagen, an denen das israelitische Heer gerüstet Jericho umzog, jedenfalls ein Sabbath gewesen sein muss). Im Anfang des makkabäischen Aufstandes ließen sich die Chasidim lieber von den Feinden niedermetzeln, als dass sie am Sabbath zu den Waffen gegriffen hätten (1 Makk. 2, 38; 2 Makk. 6, 11). In Erwägung der Gefar, die daraus den Juden erwuchs, stellte nun Mattathias (1 Makk. 2, 41, Jos. Ant. XII, 6, 2) den Grundsatz auf, dass Abwehr feindlichen Angriffs am Sabbath zulässig sei, wogegen die Ergreifung der Offensive ausgeschlossen blieb (2 Makk. 8, 26). Auch der 1 Makk. 9, 43 ff. erzälte sabbathliche Kampf des Jonathan gegen Bacchides ist unter den Gesichtspunkt der Defensive zu stellen (s. Grimm z. d. St.). ;Dieser Grundsatz blieb fortan in Geltung; Jos. Ant. XIV, 4, 2. Indem aber die Störung von Belagerungswerken, welche die Feinde auffürten, nicht als erlaubte Verteidigung galt, so wurde die Einräumung der Abwehr in manchen Fällen (wie eben in dem von Josephus a. a. O. berichteten) völlig wertlos für die Juden. Dass heidnische Feinde den Sabbath sich häufig zu nutze machten, um einen Schlag gegen die Juden zu füren, ist begreiflich; s. weitere Beispiele 2 Makk. 15, 1, Jos. Ant. XIII, 12, 4, XVIII, 9, 2. Ein Beispiel des Gegenteils aus dem jüdischen Krieg, dass die Juden trotz des Sabbaths einen wütenden Angriff mit glücklichem Erfolg auf die Römer ausfürten, berichtet Jos. b. jud. II, 19, 2; ebendaselbst IV, 2, 3 wird erzält, wie Titus einmal durch den ihm vorgehaltenen Vorwand, dass die Juden am Sabbath auch keine Unterhandlungen füren dürfen, sich überlisten ließ. Die in heidnischen Heeren dienenden Juden brachte die Sabbathordnung natürlich in starke Kollision mit ihrer militärischen Pflicht; vgl. was 2 Makk. 15, 2 ff. die unter Nikanor dienenden Juden diesem vorhalten. Zu der freundlichen Behandlung, welche die Juden Cäsar verdankten, gehörte auch die ihnen mit Rücksicht auf ihren Sabbath gewärte Befreiung vom Kriegsdienste (Jos. Ant. XIV, 10, 12 sqq.). Dagegen wurde nach Jos. Ant. XVIII, 3, 5 unter Tiberius eben dies, dass die Juden aus Rücksicht auf ihre gesetzlichen Ordnungen sich dem Kriegsdienst entziehen, als Anlass zur Judenverfolgung in Rom benutzt. Die Mischna (tr. Schabb. VI, 4) verbietet ganz allgemein das Tragen jeder Art von Waffen am Sabbath.

Von den sonstigen Sabbathordnungen der späteren Zeit, wie sie hauptsächlich in der Mischna, Tract. Schabboth, in der Thosaphta dazu (Ugol. thes. XVII, 409 sqq.), im 3. Buch des Schulchan Aruch, Orach Chajim § 242 ff. (im Auszug von Löwe S. 49 ff.) u. s. w. verzeichnet sind, ist hier nur das Wichtigste, besonders dasjenige, was zur Erläuterung neutestamentlicher Stellen dient, hervorzuheben. — Der Anfang des Sabbaths richtete sich natürlich nach dem jüdischen

Tagesanfang; demnach erstreckte sich der Sabbath vom Sonnenuntergang am Freitag bis zum Sonnenuntergang des Sonnabends. Der Sonnenuntergang ist nicht im astronomischen Sinn zu verstehen, sondern gemeint ist das Verschwinden der Sonne unter dem Horizont, weshalb im Tal der Sabbath früher begann und schloss als in hochgelegenen Ortschaften (vgl. Lund, Jüd. Heiligth. S. 941). Anfang und Ende des Sabbaths wurde nach Jos. b. jud. IV, 9, 12 im Tempel durch Trompetenschall angekündigt, nach den Gemaristen auch in anderen jüdischen Städten. — Die Zeit am Freitag Abend von der Neigung der Sonne bis zu ihrem Untergang hieß Sabbathabend (ערב השבת). Bereits in diesen letzten Stunden des Rüsttages sollte kein Geschäft vorgenommen werden, das sich in den Anbruch des Sabbaths hineinziehen könnte, namentlich auch kein gerichtliches (Mischn. Schabb. I, 2 f.); ein Edikt des Kaisers Augustus gestattete deshalb den Juden, keine Bürgschaften zu geben am Sabbath oder am Vorabend von der neunten Stunde an (Jos. Ant. XVI, 6, 2). Über das, was sonst noch zur Vorbereitung des Sabbaths gehört, die Bereitung der Speisen, die dann in der Mischn. Schabb. IV, 1 vorgeschriebenen Weise warm zu erhalten sind, Waschung, Lichteranzünden, worauf 2 Mos. 35, 3 bezogen wurde, und anderes s. Orach Chajim, übersetzt von Löwe S. 50 ff., und Buxtorf, Synag. jud. c. 15. Auf das Lichteranzünden, das eines der wichtigsten Stücke der Sabbathzurüstung bildet, ist schon Senec. ep. 95 angespielt. Vor dem Beginn des Sabbaths soll der Geldbeutel abgelegt werden (Mischn. Schabb. XXIV, 1), desgleichen alles Arbeitsgeräte. Orach Chajim (Löwe S. 55) verordnet: „man darf am Freitag nahe vor dem Anfang des Sabbaths nicht ausgehen mit einer Nähnadel oder einer Schreibfeder, denn man könnte es vergessen, diese Sachen beim Anfang des Sabbaths von sich zu legen. Ein jeder soll seine Taschen um diese Zeit durchsuchen, damit nichts darin bleibt, womit man am Sabbath nicht ausgehen darf". Die Schärfung der Bestimmungen für den Rüsttag, wie der Sabbathsatzungen überhaupt, soll besonders von der Schule des Schammai ausgegangen sein. — Was nun die Begehung des Sabbathtages selbst betrifft, so sind zweierlei Ordnungen zu unterscheiden; die einen beziehen sich auf die gottesdienstliche Bestimmung desselben, die andern — und nach dieser Seite hin wurde das Gesetz vom üppigsten Satzungswesen überwuchert — erweitern die gebotene Einstellung der Arbeit zu einem bis ins Peinliche gehenden Nichtstun. In ersterer Beziehung ist der Sabbath der Tag des Studiums des Gesetzes, der Tag der Andacht und der Kontemplation (vgl. Jos. Ant. XVI, 2, 4; Philo vit. Mos. Lib. III, M. II, 168), namentlich der Tag des in Gebet, Vorlesung und Erklärung der heiligen Schrift bestehenden Synagogalgottesdienstes (Luk. 4, 16 ff.; Apg. 13, 27; Philo fragm. M. II, 630). Was die Ordnungen der zweiten Art betrifft, so fallen unter das sabbathliche Arbeitsverbot natürlich nicht die Kultusverrichtungen im Heiligtum (vgl. Matth. 12, 5). Diese vielmehr „verdrängen" (דוחין) den Sabbath, wie die übliche Formel lautet. Über die auf den Sabbath fallenden Passahgeschäfte s. Mischn. Pesachim c. 5 u. 6. Doch gilt in Bezug auf alle Tempelarbeiten die allgemeine Regel, dass bei demjenigen, was man am Vorabend des Sabbaths verrichten kann, dieser nicht weichen darf. Weiter war die Beschneidung am Sabbath zulässig (Mischn. Schabb. c. 19; Lightfoot zu Joh. 7, 22), wenn auch von manchen dieselbe auf den Schluss des Sabbaths verschoben wurde (s. J. C. Wolf, Curae philol. et crit. zu Joh. 7, 22). Über Fütterung und Tränkung von Vieh und Geflügel, die ebenfalls, jedoch mit einschränkenden Bestimmungen gestattet waren, s. M. Schabb. XXIV, 2—4; Lightfoot zu Luk. 13, 15. Aus den am Sabbath verbotenen Verrichtungen werden M. Schabb. VII, 2 diese 39 Hauptarbeiten (אבות מלאכות) herausgehoben: säen, pflügen, ernten, Garben binden, dreschen, worfeln, Getreide reinigen, mahlen, sieben, kneten, backen, Wolle scheeren, waschen, ausklopfen, färben, spinnen, Gewebe anzetteln, zwei Weberknoten machen, zwei Fäden weben oder trennen, einen Knoten machen oder lösen, zwei Stiche nähen oder aufreißen, um sie wider zu nähen, ein Reh jagen oder schlachten, dessen Haut abziehen oder salzen, das Fell bereiten, abschaben, zerschneiden; zwei Buchstaben schreiben oder löschen, um sie wider zu schreiben; bauen, einreißen, Feuer löschen oder anzünden, mit dem

Hammer platt schlagen, etwas von einem Bereich in den andern tragen. Aus diesen ergab sich dann das Verbot anderer abgeleiteter Tätigkeiten von selbst. Dass diese Mikrologie schon in der Zeit Christi von den Pharisäern ausgebildet war, erhellt aus Matth. 12, 1 ff. und Joh. 5, 10 ff. Das an der ersteren Stelle erwänte Verbot des Ährenpflückens konnte aus dem Verbote des Erntens abgeleitet werden; das in der letzteren besprochene Tragen des Bettes fiel unter die letzte der oben aufgefürten Bestimmungen, die schwierigste von allen, an die sich eine Unzal von Satzungen angeschlossen hat. Die Rabbinen unterschieden Privatgebiet und öffentliches, und verboten hiernach das Tragen einer Sache von einem öffentlichen Ort an einen privaten und umgekehrt. Um Verlegenheiten zu beseitigen, handelte es sich darum, viele Bereiche zu einem zu verbinden. Über diesen עירוב, d. h. die Verbindung oder Vermischung der Örter am Sabbath s. Mischn. tr. Erubin und die Thosaphta dazu (Ugol. thes. vol. XXVII, p. 509 sqq.; ebendaselbst findet sich eine Kupfertafel zur Veranschaulichung der verschiedenen Arten des Erub). — Näher sind noch folgende Punkte zu erörtern, — zuerst die Krankenheilungen am Sabbath. Was diese betrifft, so verbietet M. Schabb. XXII, 6 auf den Sabbath das Vomiren, das Einrichten eines Beinbruchs, Umschläge bei Verrenkungen; dagegen bestimmt Mischna Joma VIII, 6, dass jede Lebensgefar (כל ספק נפשות, omne dubium animarum) den Sabbath verdrängt, denn, sagt die Thosaphta zu Schabb. XVI, 5 (Ugol. XVII, p. 494): „die Gebote sind Israel nur dazu gegeben, dass sie dadurch leben, wie es (3 Mos. 18, 5) heißt, welcher sie tut, der Mensch soll dadurch leben, nicht: soll dadurch sterben". Dass Kranke, bei denen one Zweifel keine augenblickliche Gefar war, nach Mark. 1, 32 zu Jesu am Sabbath erst nach Sonnenuntergang gebracht wurden, ist hiedurch erklärt (vgl. Lightfoot, horae I, 312). Weiter verordnet Joma VIII, 7, dass, wenn einer (von einem eingestürzten Gebäude u. dgl.) verschüttet worden, nachgegraben werden müsse; finde man ihn noch lebend, so sei er vollends auszugraben, finde man ihn aber tot, so müsse man ihn bis zum Ende des Sabbaths liegen lassen. Ein änliches Verfaren scheint Matth. 12, 11, wo Jesus ex concessis argumentirt, in Bezug auf verunglückte Tiere vorausgesetzt zu werden. Dem widerspricht aber die Gemara, Schabb. fol. 128, 2. Nach dieser soll man einem in eine Grube gefallenen Stück Vieh Stroh oder Kissen unterlegen und dann zusehen, ob es selbst sich herausarbeite; gelingt dies nicht, so soll man es bis zum Ablauf des Sabbaths in der Grube lassen, ihm aber Futter reichen (s. über diesen Gegenstand Buxtorf, Synag. jud. p. 350 sqq.). — Was ferner die für die Bestimmung des Todestages Jesu bedeutsame Frage betrifft, ob am Sabbath und an sabbathlichen Festtagen Gericht gehalten werden durfte, so scheint die Beantwortung nach der Mischna kaum zweifelhaft zu sein. Denn tr. Beza V, 2 heißt es kurz: „man richtet nicht" (am Sabbath); und wenn nach dem oben Bemerkten gerichtliche Geschäfte für den Vorabend des Sabbaths nicht mehr zulässig waren, wie viel weniger werden sie am Sabbath selbst gestattet gewesen sein? Allein es ist fraglich, ob nicht die angefürte Stelle der Mischna, gleich der Schabb. I, 2, nach dem Zusammenhang nur auf civilrichterliche Akte sich bezieht. Gewiss war der Sabbath kein regelmäßiger Sitzungstag für die Gerichte, auch nicht Hinrichtungstag nach Maimon. hilch. Sanh. c. 11. Allein solche Hinrichtungen, die unter den Gesichtspunkt von 5 Mos. 13, 6; 17, 13 u. s. w. fallen und daher sogar einen gewissen gottesdienstlichen Charakter hatten, mochten mit dem Sabbath verträglich erscheinen. Dies erhellt aus Mischn. Sanh. X (XI), 4, wo als Meinung Akiba's angefürt wird, dass einer, der wider die Worte der Schriftgelehrten sich aufgelehnt, nicht durch das Gericht seiner Stadt, noch durch das Gericht zu Jabne getötet, sondern nach Jerusalem hinaufgefürt, auf das Wallfartsfest (רֶגֶל) aufbewart und an dem Feste getötet werden solle, weil es heißt (5 Mos. 17, 13): „und alles Volk soll es hören und sich fürchten". Dies mit Movers (a. a. O. S. 69) bloß auf den Vortag der Feste zu beziehen, an dem Hinrichtungen onedies keinem Anstand unterlagen, ist man nicht berechtigt. Stellen endlich, wie Luk. 4, 29; Joh. 8, 59 u. a., ferner die Erzälung des Hegesippus von der Steinigung Jakobus des Gerechten am Passahfeste (Euseb., KG. II, 23) beweisen wenigstens

so viel, dass das Volk auch über ein gerichtliches Einschreiten gegen einen Frevler am Gesetz keine Skrupel, als ob darin eine Entweihung eines Sabbaths oder Festtages liege, gehabt haben wird (vergl. besonders Wieseler, Chronol. Synopse der vier Evangelien, S. 361 ff.). — Über den Sabbathweg, welcher an diesem Tage zurückgelegt werden durfte, siehe Bd. IX, S. 379 f.

Trotz aller der peinlichen Satzungen, mit denen die Sabbathfeier umschanzt ist, soll doch der Sabbath durchaus als Freudentag betrachtet werden. „Am Sabbath soll man alles tun, um sich zu vergnügen". Orach Chajim § 290; vgl. Buxtorf, Synag. jud. p. 312 sqq. Das Fasten am Sabbath ist verboten (vgl. schon Judith 8, 6). Die Angabe Justins (hist. 36, 2), wornach Moses, als er nach siebentägigem Fasten mit seinem Volk an den Sinai gekommen war, den siebenten Tag, den Sabbath in omne aevum jejunio sacravit, quoniam illa dies famem illis erroremque finierat (vgl. Sueton. vit. Aug. 76), beruht auf einem Irrtum, der warscheinlich durch Missverständnis des Verbotes, am Sabbath Speise zu bereiten, entstanden war. Drei Malzeiten sind für den Sabbath vorgeschrieben (M. Schabb. XVI, 2), die erste am Freitag Abend, die zweite am Sonnabend Mittag, die dritte am Sonnabend vor Nacht. Eine Zusammenstellung der hieher gehörigen Talmudstellen gibt Edzardi in den Anmerkungen zu seiner Ausgabe des tr. Berachoth c. 1 (Hamb. 1713), S. 192 f. Z. B. Gem. Schabb. fol. 118, 1 heißt es: „Jeder, der die drei Mahlzeiten am Sabbath hält, wird gerettet von den drei Strafen, von den Wehen des Messias, von dem Gericht der Hölle, von dem Kriege Gog's und Magog's". Über das Kiddusch gebet bei der ersten Malzeit s. Orach Chajim § 271; Schröder, Satzungen und Gebräuche des talmudisch-rabbinischen Judentums S. 34 ff.; über die Ceremonien bei der zweiten und dritten Mahlzeit s. Orach Chajim § 289 ff.; Schröder S. 52 ff.; über die mit der dritten Malzeit zu verbindenden Lobsprüche vgl. auch die Erläuterung von Mischna Berachot VIII, 5 in Geigers Lesestücken aus der Mischna S. 67 ff. Auf reichliches und gutes Essen am Sabbath wird gedrungen. In den Schulen, in denen der Unterricht am Sabbath nicht suspendirt ist, sollen doch an diesem Tage neue Lehrgegenstände nicht begonnen werden, weil die gespanntere Aufmerksamkeit, die das Erlernen neuer Gegenstände erfordert, nachteilig auf die durch das reichliche Essen stärker in Anspruch genommene Verdauung der Kinder einwirken würde (Nedarim f. 37, 2; Beer, Jüdische Litteraturbriefe S. 76).

Unter den jüdischen Sekten zeichneten sich die Essäer durch ihre strenge Sabbathfeier aus; Josephus (b. jud. II, 8, 9) sagt hierüber: „nicht nur bereiten sie sich die Speisen einen Tag zuvor, um an jenem Tage kein Feuer anzünden zu müssen, sondern sie wagen nicht einmal ein Gefäß von der Stelle zu rücken und ihre Notdurft zu verrichten". — Auch die Samaritaner betrachten den Sabbath als ein sakrosanktes Institut, dessen Entweihung in gleicher Linie mit der Abgötterei steht; auf seine Heiligung sei ein großer Lohn gesetzt (s. die Stellen aus samaritanischen Hymnen bei Gesen. de Samarit. theol. p. 35 sqq.). Über die Strenge des Dositheus in diesem Stücke s. Bd. III, S. 683.

[Da die Einrichtung des Ruhetages durch die pharisäische Gesetzlichkeit und Kleinlichkeit den ihm zugrunde liegenden, im Dekalog niedergelegten göttlichen Motiven entfremdet und zu einer lästigen Servitut herabgesunken war, auf deren peinliche Beobachtung oberflächliche Frömmigkeit sich etwas zugute tat, kann es nicht überraschen, dass im Neuen Testament unser Herr gegen die Sabbathfeier seiner Zeit so oft in Widerspruch trat. Über diesem Stück kam es immer wider zum Kampf zwischen ihm und der äußerlichen Gerechtigkeit der „frommen" Pharisäer; Jesus scheute sich nicht an diesem empfindlichsten Punkt jener Gesetzlichkeit Anstoß zu geben, weil dabei ein tieferer Gegensatz ausgekämpft werden musste. So war es nicht zufällig, dass er gerade am Sabbath oftmals heilte (Matth. 12, 9 ff.; Mark. 1, 21 ff.; 3, 1 ff.; Luk. 4, 31 ff.; 13, 10 ff.; 14, 1 ff.; Joh. 5, 1 ff.; 7, 22 ff. u. a.). Er wollte sein Volk von einer bloß negativen Askese zu wahrem Gottesdienst und gottgefälligem Liebesdienst füren. Auch der heilige Sabbath, wollte er sie lehren, ist nicht Selbstzweck, sondern ein Mittel, um dem Herrn zu dienen und den Menschen wolzutun (Mark. 2, 27); daher des

Menschen Son, der vollkommene Mensch (vgl. Wörner, Lehre Jesu, 1882, S. 45), der ein von Gott ihm aufgetragenes Heilswerk an den Menschen zu vollbringen hat, auch den Sabbath diesem gottgefälligen Liebeswerke dienstbar machen darf, Matth. 12, 8; Mark. 2, 28; Luk. 6, 5. Jene beiden hohen, göttlichen Motive, welche nach dem Dekalog (in seinen beiden Gestalten) dem Sabbath zugrunde liegen, hat Jesus damit nicht beeinträchtigt, vielmehr erst zur vollen Geltung gebracht. Demgemäß haben auch die Apostel bei aller Freiheit von der äußeren Satzung (Gal. 4, 10 f.; Kol. 2, 16) die Idee des Sabbaths nicht preisgegeben (Hebr. 4, 9 ff.), die ihre zeitliche Ausprägung fortan unter dem Einfluss der apostolischen Erlebnisse und Einrichtungen in der Feier des ersten Wochentages fand. Vgl. den Art. „Sonntag“.

Übrigens hatte in neutestamentlicher Zeit, wo so viele Juden über den Weltkreis zerstreut lebten, der Sabbath auch eine positive Bedeutung für die Heidenwelt gewonnen. Zwar wurde dieser auch in der Fremde von jenem Volke streng beobachtete Gebrauch natürlich vielfach verspottet (Juven. Sat. XIV, 96—106; Pers. V, 179—184; Mart. IV, 4, 7). Auch Seneca schilt darüber als einen Missbrauch, wodurch man den siebenten Teil des Lebens verliere (bei Augustin, De civ. Dei VI, 11, Seneca opp. ed. Haso III, 427). Allein die großartige Idee des gottgeweihten Ruhetages verfehlte daneben nicht, auf empfängliche Gemüter eine starke Anziehungskraft auszuüben, sodass Viele die jüdische Sitte nachahmten, auch one gerade zum Judentum überzutreten. Darauf spielt Josephus c. Apion. II, 39 an, indem er sagt: „Es gibt keine Stadt, weder eine hellenische noch eine barbarische, und kein einziges Volk, wohin nicht die Sitte des siebenten Tages, den wir durch Untätigkeit begehen, gedrungen wäre“. Vgl. Philo, vita Mos. II, 137. Völlig unverdächtig ist das Zeugnis eben jenes Seneca (a. a. O.), welcher klagt, die Sitte des verruchten Judenvolkes habe so überhand genommen, dass sie schon über alle Länder verbreitet sei; die Besiegten gäben den Siegern Gesetze; und wärend die Juden doch die Bedeutung ihrer Gebräuche kennten, würden sie von solchen nachgeahmt, die davon kaum etwas wüssten. So wurde für die Heidenwelt der Sabbath ein Vorläufer des Christentums. Manche mag er zur Synagoge gefürt haben, wo sie das Evangelium von Christo hören sollten.

Litteratur. Siehe die ältere Litteratur über den Sabbath in Winer's Realwörterbuch unter dem Wort. Von den Neueren vergleiche man die betreffenden Abschnitte in den archäologischen Handbüchern von Bähr (Symbol. des mos. Cultus II), de Wette, Keil, Saalschütz, Ewald, die Artikel Sabbath bei Schenkel B.-L. und Riehm. Für die Beziehungen zur Assyriologie vergleiche die oben S. 158 angefürten Schriften, auch Dillmann zu 2 Mos. 20, 8 ff., zur Kritik auch Wellhausen Gesch. I, 117 ff.; für Beziehung zum christlichen Sonntag Oschwald, Die christliche Sonntagsfeier 1850; Liebetrut, Die Sonntagsfeier, 1851; Hengstenberg, Der Tag des Herrn, 1852; hinsichtlich der nachbiblischen Sitte der Sabbathfeier Schröder, Satzungen und Gebräuche des talmudisch-rabbinischen Judentums, 1851; rabbinische Aussprüche über den Sabbath siehe in Hamburgers Encyklop. I, 882.]

Oehler † (v. Orelli).

Sabbatharier (Sabbathler, Sabbathianer) hießen die Glieder einer von Johanna Southcote (geboren im Jare 1750 in dem Dorfe Gettishan in Devonshire) gestifteten schwärmerischen Sekte, welche, auf Grund der Apokalypse, in der Erwartung der bevorstehenden Ankunft des Messias und zur rechten Vorbereitung auf diese die Erfüllung des jüdischen Gesetzes und die Feier des jüdischen Sabbathes beobachtete. Daher hießen die Sabbatharier auch Neu-Israeliten. Johanna Southcote hielt sich für die Braut des göttlichen Lammes, verkündete, dass sie durch die Geburt des Messias der Welt das Heil bringen werde, erklärte, dass sie, bereits 65 Jare alt, vom wahren Messias schwanger sei, umgab sich, zum würdigen Empfange desselben, mit Propheten und zu gleichem Zwecke legte sie ihren Anhängern die Beobachtung des jüdischen Gesetzes und Sabbathes auf. Eine prächtige Wiege wurde zur Aufnahme des Messias angefertigt und lange harrte Johanna Southcote mit ihren Anhängern auf die

Entbindung. Endlich spielte sie den Betrug, ein Kind sich unterzuschieben und für den erwarteten Messias auszugeben, doch der Betrug kam an den Tag und die Teilnehmer des Betruges warden mit dem Bilde der Southcote öffentlich umhergefürt. Johanna Southcote starb in ihrer Selbsttäuschung am 27. Dezember 1814 an der Trommelsucht, aber ihre Anhänger bestanden noch eine Zeit lang fort; sie fanden sich noch im Jare 1831 vor und beobachteten, in der Hoffnung auf die Auferstehung der Southcote und die Ankunft des Messias, das jüdische Gesetz und den Sabbath. Vgl. Allgem. Kirchenzeitung 1831, Nr. 67. — Über die ebenfalls Sabbatharier genannte baptistische Sekte s. Bd. II, S. 89.

Neudecker †.

Sabbath- und Jobeljar. Diese beiden Institutionen, in denen der Cyklus der alttestamentlichen Sabbathzeiten sich abschließt, stehen in enger Beziehung zu einander. Es wird daher angemessen sein, nachdem zuerst die dieselben betreffenden Gesetze im einzelnen erörtert sind, die Bedeutung beider im Zusammenhang zu behandeln. — Die das Sabbathjar betreffenden Gesetze sind: 1) 2 Mos. 23, 10 f.; 2) 3 Mos. 25, 1—7; 3) 5 Mos. 15, 1—11; 4) 5 Mos. 31, 10—13. In der ersten Stelle ist im allgemeinen verordnet, dass, nachdem das Land sechs Jare hindurch besät und sein Ertrag eingesammelt worden, es im siebenten Jare liegen gelassen werden solle, damit die Armen davon essen und, was sie übrig gelassen, von dem Wild verzehrt werde. Ebenso sei mit den Wein- und Ölpflanzungen zu verfaren. Die Sorge für die Armen ist der Gesichtspunkt, unter dem das Gesetz an die vorhergehenden Gebote angereiht wird. — Das zweite, ausfürlichere Gesetz des Leviticus bezeichnet dann bestimmter diese Ordnung als eine Jehova geweihte Feier des Landes (V. 2 und 4), das Jar als Feierjar (שְׁנַת שַׁבָּתוֹן), gibt aber weiter die Bestimmung, dass, was die Äcker und Weinberge one Bestellung in diesem Jare tragen, nicht eingeheimst, sondern von dem Besitzer, seinem Gesinde, seinen Taglönern und Beisassen, seinem Vieh und dem Wild des Landes verzehrt werden solle. Der Sinn dieser Bestimmung ist ganz und gar nicht, wie Hupfeld am unten angef. O. S. 13 ihn gefasst hat, dass der Ertrag des Sabbathjares zur Ernärung der Familie mit Ausschluss der Armen dienen solle, denn der Tagelöner und der Beisasse gehörten (wie schon aus 2 Mos. 12, 45 erhellt) gerade nicht zur Familie; diese beiden Klassen, die keinen Grundbesitz im Lande haben, sind vielmehr eben zu den Armen des Landes zu rechnen (vgl. 5 Mos. 24, 14). Der Gesichtspunkt, unter den die Verwendung des Jaresertrags in diesem zweiten Gesetze gestellt wird, ist der des Gemeinguts für Menschen und Tiere (vgl. Jos. Ant. III, 12, 3), ein Gesichtspunkt, der den im ersten Gesetz aufgestellten nicht aus-, sondern einschließt. Bei der großen Fruchtbarkeit des palästinensischen Bodens konnte der aus den ausgefallenen Körnern des vorhergegangenen Jares aufgehende Brachwuchs einen nicht unbeträchtlichen Ertrag geben; man sehe, was über die Fruchtbarkeit des sich selbst aussäenden wildwachsenden Getreides in Ritters Erdkunde XVI, 283. 482. 693 mitgeteilt wird. Doch ist natürlich die Meinung des Gesetzes nicht die, dass dieser Brachwuchs den Narungsbedarf des Jares decken solle; vielmehr wird 3 Mos. 25, 20—22 vorausgesetzt, dass Vorräte von früheren Jaren vorhanden seien. — Eine wesentlich neue Bestimmung enthält die dritte, deuteronomische Verordnung. Der Zusammenhang von 15, 1—6 mit 14, 29, wie das, was 15, 7—10 nachfolgt, erinnert an den Zusammenhang des ersten Gesetzes; wie dort handelt es sich besonders um die Bedeutung, welche das Sabbathjar für die Armen haben soll. Es soll nämlich im siebenten Jare jeder Gläubiger das Darlehen, das er seinem Nächsten vorgestreckt hat, liegen lassen (Hupfeld a. a. O. S. 21: es soll jeder Gläubiger seine Hand ruhen lassen in Bezug auf das, was er seinem Nächsten geborgt hat); er soll seinen Nächsten und seinen Bruder (im Unterschied vom Ausländer V. 3) nicht drängen, weil שְׁמִטָּה dem Herrn zu Ehren ausgerufen worden ist. Das Sabbathjar fürt daher in V. 9 (vgl. 31, 10) geradezu den Namen שְׁנַת הַשְּׁמִטָּה. Die Frage, ob unter dieser Loslassung völliger Erlass oder nur Stundung des Anlehens zu verstehen sei, wird verschieden beantwortet. Das

erstere ist die gewönliche jüdische Auffassung, die warscheinlich schon bei den LXX anzunehmen ist, dann bei Philo (de septen. M. II, 277, 284) sich findet, endlich Mischna Schebiit X, 1 ausgesprochen ist *). Auch unter den christlichen Theologen haben manche die rabbinische Auffassung geteilt (so namentlich Luther); die Ausdrücke in V. 2 u. 3 füren aber nicht weiter, als dass die Schulden nicht eingetrieben werden sollen, also auf die Suspension derselben. Dass hiergegen, wie behauptet worden ist, V. 9 sprechen soll, ist nicht einzusehen; denn die Rücksicht darauf, dass das geborgte Geld im Sabbathjare nicht würde eingetrieben werden können, konnte gar wol Anlass geben, Borggesuche in der nächst vorangegangenen Zeit zurückzuweisen. Wenn man häufig das Gebot der Schuldenstundung mit dem Brachegesetz so in Verbindung gebracht hat, dass jenes eben durch die Rücksicht auf den Ausfall der regelmäßigen Ernte, welcher den Schuldner zalungsunfähig gemacht, veranlasst worden sei, so ist diese Kombination zwar nicht völlig abzuweisen; das eigentliche Motiv des Gesetzes liegt aber doch tiefer, wie sich dies weiter unten aus der Erörterung der Idee des Sabbathjares ergeben wird. Dass das auf das Schuldenstundungsgesetz unmittelbar 15, 12—18 folgende Gesetz über die Freilassung der hebräischen Knechte und Mägde im siebenten Dienstjare sich nicht auf das Sabbathjar beziehe, ist anerkannt. Es erhellt dies schon aus V. 14, wornach der im siebenten Jare Entlassene aus der Tenne und der Kelter ausgestattet werden soll, was eine regelmäßige Ernte voraussetzt. — Die vierte das Sabbathjar betreffende Verordnung endlich, 5 Mos 31, 10—13, bestimmt, dass am Laubhüttenfeste des Erlassjares das Gesetz in öffentlicher Versammlung des Volkes am Heiligtum solle vorgelesen werden. Da das Sabbathjar sich nach dem Landbau richtete und mit der Unterlassung der Aussaat im Herbste, näher, wenn sein Anfang überhaupt an einen bestimmten Tag geknüpft war, wie das Halljar am 10. Tisri begonnen haben wird, so fällt diese Laubhüttenfestfeier in den Anfang des Sabbathjares. (Das מִקֵּץ שֶׁבַע שָׁנִים in V. 10 bedeutet nicht „am Ende des siebenten Jares“ oder gar „nach Ablauf desselben“, also im Anfang des achten, wie M. Sota VII, 8 die Stelle fasst, sondern wie 15, 1 „am Ende der siebenjärigen Periode“, d. h. im allgemeinen im siebenten Jare; vgl. 14, 28 mit 26, 12). So lag in diesem Gebote ein bedeutungsvoller Wink, wie das angetretene siebente Jar geheiligt werden sollte.

Sieben solche Jarsabbathe schlossen sich ab mit dem **Jobeljar** (שְׁנַת הַיּוֹבֵל). In Bezug auf dieses heißt es 3 Mos. 25, 8—10: „sieben Sabbathe von Jaren sollst du zälen, sieben Jare siebenmal, dass die Tage von sieben Jarsabbathen die 49 Jare seien. — Und ihr sollt das Jar der 50 Jare heiligen“. Diese Worte werden am natürlichsten so verstanden, dass das Jobeljar als das 50. auf das siebente Sabbathjar **folgen** soll, und zwar nicht als das erste einer neuen Sabbathjarperiode, sondern so, dass eine neue Sabbathjarperiode erst mit dem 51.

---

*) Doch sorgt die Mischna dafür, dass das Gebot seine Lästigkeit verliert, sofern nicht bloß die im Laden durch Ausnahme von Waren kontrahirten Borgschulden und gerichtliche Strafgelder ausgenommen sind, sondern auch erklärt wird, dass das Gebot keine Anwendung finde bei gegen Pfand gegebenen Darlehen, ferner bei denjenigen, in Bezug auf welche das sogenannte **Prosbul** stattgefunden hatte. (Dieses seltsame Wort, das verschieden erklärt wird — vgl. Majus zu Maimonides de juribus anni septimi et jubilaei, p. 106 sq. — bezeichnet einen vor Gericht ausgesprochenen, durch den Richter bestätigten Vorbehalt, — „eine Hinzufügung“ [προσβολή], wie vielleicht das Wort am besten gedeutet wird —, dass die Schuldforderung im Erlassjare nicht erlöschen solle. Dieses Prosbul wird von der Mischna a. a. O. § 3 [vgl. Maimon. a. a. O. IX, 11] auf Hillel zurückgefürt). Nach der Mischna a. a. O. § 8 geschieht sogar dem Gesetze Genüge, wenn der Gläubiger bloß aus**spricht**, er wolle die Schuld erlassen (denn es heiße ja 5 Mos. 15, 2 דְּבַר שׁ׳), dann aber, wenn der Schuldner auf der Bezahlung besteht, das Geschenk doch annimmt, nämlich nach den gemaristischen Bestimmungen als Geschenk, zu dem übrigens der Schuldner zuvor sich verpflichtet hat. — Siehe über die Sache Geiger, Lesestücke aus der Mischna S. 4. 77 f.; Saalschütz, Mos Recht, S. 164, Not. 108.

Jare beginnt. Die 50järige Jobelperiode soll, wie schon Clericus richtig erkannt hat, der nicht mit dem 49., sondern mit dem 50. Tage schließenden Pfingstperiode entsprechen. Dieser nächstliegenden Auffassung steht aber eine andere gegenüber, nach welcher das Jobeljar das 49. gewesen und als der Sabbath der Sabbathjare je mit dem siebenten von diesem zusammengefallen wäre. So Gatterer, Frank und andere ältere Chronologen (vgl. Ideler, Handbuch der Chronologie, Bd. I, S. 504), ferner Gusset, Comment. ling. hebr. s. v. שמט; Ewald (Alterth. S. 496). Die Bezeichnung des Jobeljares als des 50. wird dann gewönlich daraus erklärt, dass dasselbe als im Herbst beginnend gebildet worden sei durch die zweite Hälfte des 49. Jares nach der mit dem Nisan das Jar beginnenden priesterlichen Zälung und der ersten Hälfte des ersten Jares der darauf folgenden Reihe. Eine andere Wendung hat Saalschütz (Archäologie der Hebräer, Bd. II, S. 229) versucht; er vermutet, dass das Jobeljar mit dem Nisan begonnen habe, und aus der zweiten (Sommer-) Hälfte des siebenten Sabbathjares und der ersten (Winter-) Hälfte des ersten Jares einer neuen Sabbathperiode gebildet worden sei. Allein obwol sich zugunsten dieser von Saalschütz scharfsinnig begründeten Hypothese manches sagen lässt, so macht doch 3 Mos. 25, 9 im Zusammenhang mit V. 10 nicht den Eindruck, als ob hier von einer erst in der Mitte des Jobeljares vollzogenen Weihe die Rede sei, ebensowenig ist es natürlich, dass das Verbot des Säens in V. 11 nur auf die erste Hälfte des Jobeljares bezogen werden soll. Die schwierige Stelle V. 20—22 lässt sich freilich für die verschiedenen Auffassungen des Jobeljares verwenden. Der Traditionsbeweis, den man für die zweite geltend gemacht hat, ruht auf schwachem Grunde. Denn die Ansicht von R. Jehuda, Erachin fol. 12, b, wornach das Jobeljar überhaupt nie als gesondertes Jar gezält worden wäre, steht vereinzelt; die Überlieferung der Geonim (bei Maimon. a. a. O. X, 4) behauptet nur, dass das Jobeljar seit der Zerstörung des ersten Tempels ausgefallen sei. Dagegen zeugen für die Berechnung der Jobelperiode zu 50 Jaren Philo und Josephus. Der erstere, der das Jobeljar öfters erwänt, bezeichnet es immer als das fünfzigste; der letztere aber sagt Ant. III, 12, 3 ganz deutlich, dass der Gesetzgeber dasselbe, was im Sabbathjar geschieht, zu tun geboten habe „nach der siebenten Jareswoche . . . es wird aber bei den Hebräern das fünfzigste Jar Jobel genannt".

Das Jobeljar sollte nach 3 Mos. 25, 9 am 10. des siebenten Monats, also am Versönungstage, durch das ganze Land (mittelst ausgesendeter Boten) mit dem Lärmhorn (s. über dieses Instrument Bd. X, S. 394 f.) angekündigt werden. Von dem Hall dieses Horns soll nach der verbreitetsten Annahme das Jar seinen Namen erhalten haben. In diesem Fall ist das יוֹבֵל sprachlich warscheinlich so zu erklären, dass es (von יָבַל strömen) den hervorwallenden, ausströmenden Ton des Horns bezeichnet. Hiernach wäre der Name im Deutschen durch Halljar (Luther) widerzugeben. Andere fassen יבל onomatopoetisch in der Bedeutung von jubilavit (vgl. Gesenius, Thes. p. 561); hiernach schon Vulg. annus jubilei oder jubileus. Dagegen soll nach einer rabbinischen Tradition (s. Aben Esra zu 3 Mos. 25, 10) יוֹבֵל = שִׁלּוּחַ emissus sein und den Widder bezeichnen, was dann weiter auf das Widderhorn bezogen wurde. Diese sachliche Erklärung ist jedenfalls unrichtig; dagegen ist die derselben zugrunde liegende sprachliche Auffassung wol zulässig; יוֹבֵל würde dann neben דְּרוֹר freier Lauf zunächst den bezeichnen, der freien Lauf hat, dann die Abstraktbedeutung von דְּרוֹר selbst gewonnen haben (s. Hitzig zu Jer. 34, 8). Diese Auffassung passt gut zu 3 Mos. 25, 10 „ein Jobel ist es euch, dass ihr zurückkehrt, jeder zu seinem Besitz" u. s. w. So schon die LXX: *ἐνιαυτὸς ἀφέσεως*, Jos. Ant. III, 12, 3 *ἐλευθερίαν σημαίνει τὸ ὄνομα*. (Über andere Erklärungen des Ausdrucks s. Majus, de jure anni septimi, p. 120 sq.; Carpzov, app. ant. p. 447 sqq.).

Was nun die Begehung des Jobeljars betrifft, so hat es fürs Erste mit dem Sabbathjare gemein das Ruhenlassen des Landbaues; 3 Mos. 25, 11 f.: „ihr sollt nicht säen und nicht ernten seinen (des Landes) Selbstwuchs und nicht ab-

lesen seine unbeschnittenen Weinstöcke; denn Jobel ist es, heilig soll es euch sein, vom Felde aus sollt ihr essen seinen Ertrag". Es soll also kein förmliches Einheimsen stattfinden, sondern der Bedarf immer frisch von dem Felde geholt werden. Zur Beseitigung des Zweifels, ob denn das Land überhaupt im zweiten Brachjare noch einen nennenswerten Ertrag habe liefern können, reicht schon Jes. 37, 30 hin, wo dem Volke noch für das zweite Jar, da das Land nicht bebaut sein wird, Narung vom Wildwuchs in Aussicht gestellt ist. Die Fruchtbarkeit Palästinas war wol nicht geringer, als die Albaniens, wo nach Strabo XI, 4, 3 von Einer Aussat zwei bis drei Ernten gemacht werden konnten. — Das Eigentümliche des Jobeljars aber ist zweitens in V. 10 in den Worten enthalten: „ihr sollt heiligen das 50. Jar und *Freiheit* (דְּרוֹר) ausrufen im Lande allen seinen Bewonern; ein Jobel soll es euch sein, dass ihr *zurückkehrt jeder zu seinem Besitze und jeder zu seinem Geschlechte*". In diesem Jare, das hiernach Ezech. 46, 17 שְׁנַת דְּרוֹר (Luther: das *Freijar*) heißt, sollte also gleichsam eine Widergeburt des States eintreten, bei der alle mit der Idee der Theokratie streitenden Störungen des bürgerlichen Lebens beseitigt werden sollten. Eine derartige Störung war fürs Erste die Leibeigenschaft israelitischer Bürger. Sie stand im Widerspruch mit dem ausschließlichen Eigentumsrecht Jehova's auf sein erkauftes Volk; 3 Mos. 25, 42: „denn meine Knechte sind sie, die ich ausgefürt aus dem Lande Ägypten; sie sollen nicht verkauft werden, wie man Knechte verkauft" (vgl. V. 55). Daher bestimmt das Gesetz V. 39 ff., dass jeder Israelite, der sich wegen Verarmung an einen anderen Israeliten oder auch (V. 47) an einen Beisassen verkauft hatte und bis dahin weder selbst sich hatte loskaufen können, noch von einem Verwandten gelöst worden war, in dem Jobeljar — „er und seine Söne mit ihm" — frei ausgehen und wider zu seinem Geschlechte und zum Besitze seiner Väter zurückkehren sollte. Es war hiernach die Leibeigenschaft, in die sich ein verarmter Israelite verkaufte, eigentlich nur ein Miethverhältnis; vergl. V. 40 u. 53. (Weiteres hierüber in dem Artikel „Sklaverei bei den Hebräern".) — Eine andere Störung der theokratischen Ordnung lag in der Veräußerung des erblichen Grundbesitzes. Das theokratische Prinzip in seiner Anwendung auf den Grundbesitz ist ausgesprochen in dem Satze 3 Mos. 25, 23: „mein ist das Land, denn Fremdlinge und Beisassen seid ihr bei mir". Hiernach ist Jehova der eigentliche Landeigentümer, der den heiligen Boden seinem Volke nur zur Nutznießung gibt. Sofern nun jede Familie einen integrirenden Bestandteil der Theokratie bildet, ist ihr von Jehova zur Subsistenz ein Erbgut angewiesen, das gleichsam das erbliche Lehen bildet und darum an sich unveräußerlich ist. Daher kann, wenn ein Israelite durch Verarmung genötigt wird, sein Grundstück zu verkaufen, dies nur eine temporäre Veräußerung sein. Nicht bloß muss der Käufer des Gutes dasselbe sogleich wider herausgeben, sobald der nächste Verwandte des früheren Besitzers oder dieser selbst es einlöst, wobei der Wert der Jaresnutzungen, welche der Käufer gehabt hat, an der Kaufsumme abgezogen wird (V. 25—27), sondern im Jobeljare soll one Einlösung alles Gut an die Familie, der es ursprünglich gehörte, nämlich an den ursprünglichen Besitzer, wenn dieser noch lebte, oder an dessen Erben one alle Entschädigung zurückfallen (V. 28). Es konnte also eigentlich nie das Land selbst, sondern nur die Nutznießung für eine gewisse Zeit veräußert werden (vgl. V. 16), mit anderen Worten, es war kein eigentlicher Verkauf, sondern eine Verpachtung oder (Schnell, Das israelit. Recht, S. 26) eine „Verpfändung, welche von unseren modernen Verpfändungen zunächst darin abweicht, dass der Pfandgegenstand nicht sowol zur Sicherung dient, sondern der Pfandvertrag zur allmählichen Tilgung der Schuld". Wie es mit einem verschenkten Grundstück gehalten werden solle, darüber bestimmt das Gesetz nichts; nach Maimonides a. a. O. XI, 10 sollte es mit demselben wie mit einem verkauften gehalten werden, und es liegt dies allerdings in der Konsequenz des Gesetzes (vgl. Ezech. 46, 17). Dagegen erstreckte sich das Jobelgesetz nicht auf solche Grundstücke, die auf dem Wege der Vererbung, wenn nämlich ein Israelite eine Erbtochter geheiratet hatte, an eine andere

Familie gekommen waren (s. 4 Mos. 36, 4 und dazu Hupfeld a. a. O. S. 17, Anm. 23). Eben darum verordnet Moses a. a. O. V. 8 f., dass, um wenigstens die Stammesanteile in ihrer Integrität zu bewaren, jede Erbtochter nur innerhalb ihres Stammes heiraten dürfe. — Wie das Grundeigentum an Feldern, wurden auch die Häuser der nicht ummauerten Höfe behandelt (3 Mos. 25, 31), wogegen die Häuser in ummauerten Städten, falls sie nicht in Jaresfrist nach dem Verkaufe gelöst wurden, dem Käufer für immer, one dass das Jobeljar einen Einfluss darauf gehabt hätte, verblieben (V. 29. 30). Der Grund dieser Unterscheidung ist leicht zu erkennen. Die Häuser der ersteren Art hingen eng mit dem Grundbesitze zusammen (vgl. V. 31), wogegen die Häuser in Städten in keiner Beziehung zu demselben standen und deshalb als rein menschliche Werke und Besitztümer nicht in gleicher Weise unter die Landesoberherrlichkeit Jehovas fielen. Doch bildeten hiervon eine Ausnahme die Häuser der Leviten in den diesen zugewiesenen Städten, die als ein den Leviten vermöge göttlicher Ordnung angehöriger Besitz ganz wie die Erbgüter der übrigen Stämme zu behandeln waren (s. V. 32—34). — Eine Modifikation erleidet das obige Gesetz in Bezug auf die gelobten Erbäcker, in Betreff welcher wider ganz im Einklang mit dem theokratischen Prinzip 3 Mos. 27, 16—24 folgendes verordnet wird. Wenn Einer von seinem Erbgut ein Stück Jehova weiht, so bleibt das Feld in seiner Hand und er hat nur den Ertrag desselben oder genauer das Äquivalent in Geld, das nach dem zur Aussat erforderlichen Getreidequantum zu schätzen ist, an das Heiligtum zu bezalen. Der Betrag dieser Geldsumme richtet sich, da die Weihung nur bis zum Halljare sich erstreckt, nach der Zal der bis dahin noch verfließenden Jare. Wenn er aber das Grundstück in der Zeit, in der es noch dem Heiligtum gehört, und one dass er es vorschriftsmäßig nach V. 19 gelöst hat, an einen Anderen (nicht gerade an den Angehörigen eines anderen Geschlechts) verkauft, so verwirkt er durch dieses willkürliche Schalten mit einer Sache, deren er sich doch Gott zu Ehren entäußert hat, sein Lösungs- und Besitzrecht. Das Grundstück ist von nun an für immer wie etwas Gebanntes Jehova verfallen und geht in den priesterlichen Besitz über. — Dass, wie Jos. Ant. XIII, 12, 3 angibt, in dem Jobeljare auch die Schulden erlassen worden seien, hat im Gesetze keinen Grund; auch die Rabbinen lehren das Gegenteil, wie z. B. Maimonides a. a. O. X, 12 bemerkt, dass das siebente Jar vor dem Jobel den Schuldenerlass voraus habe.

Was nun die Bedeutung des Sabbath- und Jobeljars betrifft, so gilt in Betreff derjenigen Ansichten, welche dieses Institut nur aus politischen oder ökonomischen Interessen erklären wollen (J. D. Michaelis, Mos. Recht, II, § 74), im allgemeinen das bereits unter dem Art. „Sabbath" über derartige Deutungen Bemerkte. Auch die Erhöhung der Fruchtbarkeit des Bodens kann nicht als innerer Grund des Gesetzes angesehen werden. Wozu diente denn das Doppelbrachjar am Schluss der Jobelperiode? Hat man dieses doch schon geradezu für unvernünftig erklärt. Sehr richtig bemerkt über diesen Punkt Schnell (das israel. Recht, S. 28): wenn man viel hin und her erzäle von landwirtschaftlichen und politischen Vorteilen dieser Einrichtung, so scheine dagegen Moses sich von der Einsicht in dieselben weniger versprochen, sondern die Anfechtungen des alltäglichen Verstandes, der damals so tätig war, wie heute, erwartet zu haben, „denn er weiset sein Volk auch hier wider ganz einfach an den alten Grundgedanken des ganzen Sabbathsystems, die göttlichen Reichtümer" (3 Mos. 25, 20 f.). Mit ungleich größerer Feinheit, als sie in der Aufspürung jener Zweckmäßigkeitsrücksichten sich kund gibt, hat Ewald (a. a. O. S. 489) an den Natursinn des Altertums erinnert. „Auch der Acker hat sein göttliches Recht auf ein notwendiges und daher göttliches Maß von Ruhe und Schonung; auch gegen ihn soll der Mensch nicht immerfort seine Lust zu arbeiten und zu gewinnen kehren. — — Der Acker gibt järlich seine Früchte wie eine Schuld, die er dem Menschen abträgt und worauf dieser als den Lon seiner auf ihn verwendeten Mühe rechnen darf; aber wie man bisweilen auch von einem menschlichen Schuldner keine Schuld einfordern kann, so soll er den Acker zur rechten Zeit liegen lassen, one eine Schuld von ihm einzutreiben". Allerdings bildet sich ein gewisses ethisches Ver-

hältnis zwischen dem Grundstück und seinem Besitzer, weshalb z. B. der Dichter Hiob 31, 38 f. den seinem Herrn entrissenen Acker schreien, seine Furchen darüber, dass sie nicht dem rechtmäßigen Besitzer tragen sollen, weinen lässt; wie sollte umgekehrt nicht auch der Besitzer mitleidig gegen seinen Acker sein! Aber die Ruhe des Bodens im Sabbath- und Jobeljare ist doch unter einen anderen Gesichtspunkt zu stellen; er ist klar ausgesprochen in 3 Mos. 25, 2: „das Land soll eine Feier halten dem Herrn." — Dem Institute liegt vor Allem der Gedanke zugrunde, dass der Mensch in tatsächlicher Anerkennung des ausschließlichen göttlichen Eigentumsrechtes die Hand von der Bebauung des Bodens zurückzieht und denselben ganz Jehova zu freier Segnung zur Verfügung stellt. (Die Vorstellung, dass ein der Gottheit geweihtes Grundstück unbenützt solle liegen bleiben, ist auch anderen Religionen nicht fremd; über die ἀνειμένα oder ἄνετα bei den Griechen s. Hermann, Gottesdienstl. Alterthümer der Griechen § 20, Note 10). Es ist dies zugleich die Abtragung einer Schuld von seiten des Landes an Jehova (vgl. 3 Mos. 26, 34; 2 Chron. 36, 21). Darin liegt denn weiter die Lehre für das Bundesvolk, dass „die Erde, obgleich für den Menschen geschaffen, doch nicht bloß dazu geschaffen sei, dass er ihre Kraft für sich ausbeute, sondern dass sie dem Herrn heilig sei und auch an seiner seligen Ruhe Teil habe" (Keil). So ist das Sabbathjar in gewissem Sinne eine Rückkehr in den Zustand, wie er vor dem Worte 1 Mos. 3, 17 stattfand: „verflucht sei das Erdreich deinetwegen; in Mühsal sollst du davon dich nären alle Tage deines Lebens". Damit verknüpft sich der Gedanke, dass auch das Lebensziel der Gemeinde des Herrn nicht in dem unablässigen, mit saurer Arbeit im Schweiß des Angesichts verbundenen Bearbeiten der Erde bestehe, sondern in dem sorgenfreien Genuss der Früchte der Erde, die one ihrer Hände Arbeit der Herr ihr Gott ihr gibt (Keil). Ebenso weist das Sabbathjar typisch hinaus auf die Zeit, da die Schöpfung befreit werden soll von der Knechtschaft der Vergänglichkeit (Röm. 8, 21). Indem ferner der Ertrag, womit Gott im Sabbathjar die Erde segnet, Gemeingut für Alle, Menschen wie Tiere, ist, namentlich aber den Armen zugut kommen soll, so wird hiermit der egoistischen Auffassung des Eigentumsrechtes gewehrt und in Erinnerung gebracht, dass der Herr, auf den Alles wartet, dass er ihnen Speise gebe zu seiner Zeit (Ps. 104, 27), mit seinen Gaben Alles, was lebt, gesättigt wissen will (Ps. 145, 16). Da endlich das Sabbathjar wie der Sabbathtag überhaupt für die ärmere und dienende Klasse eine Zeit der Erholung sein soll (vgl. Bähr, Symbolik II, S. 602), so soll, damit der Arme seines Lebens einmal ganz froh werde, auch der Druck von seiten des Gläubigers von ihm genommen sein. — Diese Ruhe nun, die Gott seinem Volk jedes siebente Jar gewären will, ist nach dem Sinne des Gesetzes so wenig als die des Sabbathtages eine Ruhe trägen Nichtstuns. War denn das Leben der Patriarchen, in dem der Ackerbau nur als untergeordnete Nebenbeschäftigung vorkommt (1 Mos. 26, 12), ein Faullenzerleben? In der im Anfange des Jares stattfindenden öffentlichen Vorlesung des Gesetzes lag, wie bereits angedeutet worden ist, eine bedeutsame Manung auch zu geistlicher Beschäftigung in dieser Zeit. Ewald (S. 491 f.) meint, dass in diesem Jare auch Schule und Unterricht, sonst noch wenig zusammenhängend und folgerichtig betrieben, für Jüngere und für Erwachsene anhaltender und eifriger vorgenommen worden sein mögen.

Das Jobeljar, in welchem der Sabbathcyklus seine Vollendung erreicht, nimmt in sich die Idee des Sabbathjares auf, hat aber seine spezifische Bedeutung in der Idee der erlösenden Widerherstellung und der Zurückfürung der Theokratie zu der ursprünglichen Gottesordnung, in der Alle frei sind als Gottes Knechte und jedem durch die Widereinsetzung in den Genuss des seinem Geschlechte zum Unterhalt zugewiesenen Erbes sein irdisches Bestehen gesichert ist. Der Gott, der einst sein Volk aus Ägypten erlöst und sich zum Eigentum erworben hat, tritt hier abermals als Löser (גֹּאֵל) auf, um dem in Leibeigenschaft Gebundenen wider die persönliche Freiheit zu verschaffen, den Verarmten wider mit dem ihm zukommenden Anteil an dem Erbe seines Volkes zu belehnen; denn in dem Bundesvolke soll eigentlich kein Armer sich befinden (5 Mos. 15, 4), und das

wenigstens wäre die Frucht einer konsequenten Durchfürung der Jobeljarordnung gewesen, dass in Israel ein Proletariat sich nicht hätte bilden können. Damit aber ein solches Gnadenjar (שְׁנַת רָצוֹן לַיי, Jes. 61, 2) eintreten konnte, mussten die Sünden vergeben sein; eben darum sollte das Jobeljar am Versönungstage angekündigt werden. Der Schopharschall sollte, wie dort am Sinai (2 Mos. 19, 13) das Herabsteigen Jehovas zur Promulgation des Gesetzes, so jetzt seine gnadenreiche Einkehr bei seinem Volke signalisiren und zugleich als Weckruf für die Gemeinde dienen. — Als das Jar der *ἀποκατάστασις* wird das Jobeljar in der Weissagung Jes. 61, 1—3, als deren Erfüller Christus Luk. 4, 21 sich darstellt, als Vorbild gefasst für die messianische Heilszeit, in welcher, nachdem alle Kämpfe des göttlichen Reiches siegreich durchgerungen sind, die Dissonanzen des Weltlaufs in die Harmonie des göttlichen Lebens sich auflösen und mit dem *σαββατισμός* des Volkes Gottes (Hebr. 4, 9) die Akten der Geschichte sich abschließen werden.

Wie steht es aber nun mit der Ausfürbarkeit der Institute des Sabbath- und Jobeljars? Die Schwierigkeiten liegen auf der Hand; sie sind so in die Augen fallend, dass sich eben darum dieses ganze System unmöglich als Abstraktion aus späteren Verhältnissen, vielmehr nur aus der Konsequenz des theokratischen Prinzips erklären lässt. Aber unausfürbar war das System nicht, wenn das Volk willig war, alle egoistischen Rücksichten dem göttlichen Willen zum Opfer zu bringen. In 3 Mos. 26, 35 wird die Unterlassung dieser Ordnungen als Äußerung des Ungehorsams des Volkes in Aussicht genommen. Inwieweit aber dieselben in der nachmosaischen Zeit wirklich ins Leben gerufen wurden, wissen wir nicht. Dass die Begehung des Sabbathjahrs in den letzten Jarhunderten vor dem Exil abgekommen war, erhellt aus 2 Chron. 36, 21, wo es heißt, das Land habe, wärend des Exils verwüstet, siebenzig Jare feiern müssen, um seine Sabbathjare abzutragen. Wird die Zal urgirt, so würde die Stelle auf eine etwa 500järige, also bis in die salomonische Zeit zurückgehende Unterlassung des Sabbathjares hinweisen (s. Bertheau zu derselben und die rabbinischen Stellen bei Majus a. a. O. S. 122 f.). Von dem Jobeljar finden sich im A. T. für die vorexilische Zeit bloß einige Spuren. Die Ordnung allerdings, zu deren Warung das Jobeljar bestimmt war, dass nämlich jeder Familie ihr Erbbesitz verbleiben sollte, hatte one Zweifel tiefe Wurzeln im Volke geschlagen. Man vergleiche die Erzälung 1 Kön. 21, 3 f.; auch prophetische Strafreden, wie Jes. 5, 8 ff.; Mich. 2, 2 u. s. w., werden erst hieraus vollkommen verstanden. Aber eben die letzteren lassen erraten, dass von einer Durchfürung der Jobelordnung keine Rede war. Darum kann aber doch eine Zeitrechnung nach Jobelperioden, ja ein gewisser Einfluss des Jobel auf Dinge des bürgerlichen Lebens fortwärend stattgefunden haben. Ob freilich in Jes. 37, 30 ein Sabbath- und Jobeljar vorausgesetzt wird, ist ungewiss (s. besonders Hitzig z. d. St.); aber eine Anspielung auf das Jobelgesetz ist kaum zu verkennen. Das in Jer. 34, 8—10 erwänte Freijar ist kein Jobeljar; die Freilassung der Dienstboten wird one Rücksicht auf das Jobelgesetz bloß mit Bezugnahme auf 2 Mos. 21, 2; 5 Mos. 15, 12 ff. angeordnet; den Anlass gab vielleicht (s. Hitzig z. d. St.) ein Sabbathjar. Dagegen bezieht sich die Zeitangabe Ezech. 1, 1 warscheinlich auf die Jobelperiode (s. Hitzig zu d. St. und zu 40, 1); auf das Jobelgesetz ist auch 7, 12 f. deutlich angespielt, ebenso nimmt Ezechiel 46, 17 die Jobelordnung in seine Weissagung auf. (Im übrigen s. den Art. „Zeitrechnung bei den Juden"). — Nach dem Exil verpflichtete sich das Volk auf Nehemias Betrieb zur Haltung der Sabbathjare (Nehem. 10, 32), und dieselben müssen nun in regelmäßige Ausübung gekommen sein. Sabbathjare werden erwänt 1 Makk. 6, 49. 53; Jos. Ant. XIII, 8, 1. XIV, 10, 6. XV, 1, 2; bell. Jud. I, 2, 4 und bei den Samaritanern (in Alexanders d. Großen Zeit); Ant. XI, 8, 6. Dagegen wurden die das Jobeljar speziell betreffenden Gesetze nicht wider aufgenommen, wenn auch die Jobelordnung in einzelnen Bestimmungen des bürgerlichen Rechts nachgewirkt haben mag (vgl. Herzfeld, Gesch. des Volkes Israel II, 464). — Die Ordnung des Sabbathjares, deren spätere Bestimmungen in Mischna Schebiith zusammengestellt sind, betrachtet

man als an das heilige Land gebunden, weil es 3 Mos. 25, 2 heißt: „wenn ihr in das Land kommet“ ꝛc. (Maimon. a. a. O. IV, 22). In Bezug auf Palästina selbst aber wird (Schebiith VI, 1) unterschieden zwischen dem Gebiet, welches die Kinder Israel bei ihrer Rückkehr aus Babel in Besitz nahmen, und dem nach dem Auszug aus Ägypten eroberten. Auf das erstere, welches das Volk in beiden Perioden inne hatte, wurde das Sabbathjargesetz in solcher Strenge angewendet, daſs man von seinem Ertrag im siebenten Jare nicht einmal essen dürfe (was freilich wider limitirt wurde), wogegen in dem übrigen Palästina nur die Bebauung unterlassen werden sollte, aber der Genuſs des Ertrages gestattet war. Für alles Land außerhalb Palästinas gibt es kein Sabbathjar, doch so, daſs in Betreff Syriens wegen seiner nahen Beziehung zu Palästina gewisse Beschränkungen eintraten (Schebiith VI, 2. 5. 6, Maimon. a. a. IV, 23). Vergl. über diesen Gegenstand Geiger, Lesestücke aus der Mischna S. 75 f. und 79.

[Um die Entstehung des Sabbathjars rationeller und seine Ausfürung leichter sich denken zu können, haben zum Teil an Hupfeld sich anschließend Riehm (Studien u. Krit. 1871, S. 760 ff.; Handwörterbuch S. 1313 ff.) und Wellhausen (Gesch. I, 119 ff.; vgl. Jahrbb. für deutsche Theol. 1877, S. 439 f.) das Bundesgesetz 2 Mos. 23, 10 f. als die älteste Verordnung so verstanden, daſs hier nicht ein allgemeines Brachjar, sondern für die einzelnen Äcker, Ölpflanzungen, Weinberge ein siebenjäriger Turnus angeordnet werde, so zwar, daſs man solche Grundstücke je im siebenten Jar nicht bestellte und auf die Ernte verzichtete (Riehm) oder bestellte, aber nicht aberntete (so Hupfeld, Wellhausen). Die Brache, falls eine solche überhaupt stattfand, wäre dann nicht fürs ganze Land, vielleicht nicht einmal für alle Besitzungen eines Eigentümers ins gleiche Jar gefallen. Man beruft sich dafür auf die Analogie von 3 Mos. 19, 23 ff. und das Sklavengesetz 2 Mos. 21, 2; 5 Mos. 15, 12. Allein gegen diese Annahme entscheidet, daſs die Analogie des Sabbathgesetzes hier maßgebend ist. Schon sprachlich ist das Gebot ganz diesem gleichförmig gebildet. Auch folgt gleich darauf das eigentliche Sabbathgebot. Man darf also schon im Bundesbuch das Sabbathjar nicht von der Sabbathidee trennen. So auch Dillmann z. d. St. Ebenso setzen Deuteronomium und 3 Mos. 23 die gewönliche Auffassung voraus. Ein allgemeines Miſsverstehen der ursprünglichen Anordnung ist aber schwer denkbar. Nach Wellhausen a. a. O. freilich (anders Riehm) läge 3 Mos. 23 als das jüngste Gesetz am weitesten von jenem Bundesgebot ab; älter wäre das deuteronomische. Erst die letzte exilische oder nachexilische Phase der Gesetzesbildung hätte das eigentliche Sabbathgesetz für das Land (3 Mos. 23) und zugleich das Jobeljar ans Licht gefördert. Allein die vorexilische Existenz des letztern steht schon durch prophetische Stellen fest: Jes. 32, 7 f.; Ezech. 7, 12 f.; 46, 16 ff.; vgl. Jes. 61, 1 f., wo überall nicht das Sabbathjar, sondern das Jobeljar zugrunde liegt. Der Entwurf beider Institutionen ist uns noch immer eher denkbar in der Gründungszeit des israelitischen Volkstums unter den künen Impulsen der mosaischen Offenbarung, als in irgend einer späteren Periode, wo das Volk in seinem Lande angesiedelt war und die Schwierigkeiten der Ausfürung sich unmittelbar entgegenstellten. Vgl. Bd. X, S. 323.

Litteratur. Die zalreichen älteren Monographieen siehe in Winers Realwörterbuch unter Jubeljar und Sabbatjar. Insbesondere sei verwiesen auf: J. H. Mai, Maimonidis tract. de juribus anni septimi et jubilaei, 1708; Hug, Über das mos. Gesetz vom Jubeljahr in der Ztschr. für das Erzbisth. Freiburg I, 1; die Göttinger Preisschriften von Kranold und von Wolde: de anno Hebr. jubilaeo, 1837 u. 38; vergl. zu letzterer Ewald in der Zeitschr. für die Kunde des Morgenlandes I, 410 ff.; J. Schnell, Das israelitische Recht, 1853; Saalschütz, Das mosaische Recht, 1853; Zuckermann, Sabbathjahrscyklus und Jobelperiode, 1857; Hupfeld, de anni sabbathici et jobelei ratione (Hallenser Programm), 1858; F. E. Kübel, Die sociale und volkswirthschaftliche Gesetzgebung d. A. T.'s, 1870; ferner Bähr, Symbolik des mos. Cultus, II, 569 ff., 601 ff.; Ewald, Alterthümer, 3. A., S. 488 ff.; Wellhausen, Gesch. I, S. 119 ff.; Köhler, Gesch. I, 431 ff.; Dillmann zu Exodus u. Levit. (1880) S. 602 ff.; Saalschütz, Archäologie, II,

(1856), S. 224 ff.; ebenso die archäologischen Handbücher von de Wette und Keil; Riehm's Artt. Jobeljahr und Sabbathjahr im Handwörterbuch; vgl. auch Studien und Kritiken 1871, S. 759 ff.; die Artt. Jubeljahr (Steiner) und Sabbathsjahr (Mangold) in Schenkels B.-L. **Oehler † (v. Orelli).**

Sabbathweg, s. Maße Bd. IX, S. 379.

Sabellius, s. Monarchianismus Bd. X, S. 208.

Sabinianus, Papst 604—606. Der halbjärigen Sedisvakanz nach dem Tode Gregor I. machte endlich die am 13. Sept. 604 erfolgende Wal des Diakon Sabinianus ein Ende. Dieser war aus Volterra gebürtig und einst von Gregor I. als Nuntius nach Byzanz gesandt worden. Das Andenken seines großen Vorgängers befleckte Sabinianus dadurch, dass er wärend der Hungersnot, die im Winter 605/6 in Rom wütete, das namenlose Elend derselben von der allzugroßen Freigebigkeit Gregor I. herleitete. Selbst aber tat Sabinianus wenig zur Besserung des Notstandes. Wol öffnete er die Kornspeicher der Kirche, aber nur für solche, die im Stande waren, einen Scheffel Getreide um 30 Solidi zu kaufen. Daraus erklärt es sich, dass der Hass der niederen Bevölkerung gegen den am 22. Februar 606 Verstorbenen so groß war, dass man — um Exzesse des Pöbels zu verhüten — seine Leiche aus dem Lateran auf Feldwegen um die Stadtmauern herum nach S. Peter schaffen musste. Die Sage weiß zu berichten, dass der Geist Gregor I. an dem Benehmen Sabinians so wenig Gefallen gefunden habe, dass er diesem dreimal, um dessen Herzenshärtigkeit zu brechen, erschienen, ein viertes Mal aber nur, um ihm einen gewaltigen Schlag aufs Haupt zu versetzen, an dessen Folgen Sabinianus verschieden sei.

Quellen: Vita Sabiniani im Liber pontificalis bei Muratori Rer. Ital. script. t. III, p. 134; Vita Gregorii I, auctore Paulo Diacono, ap. Gregorii Magni opera, ed. congr. S. Mauri, fol. IV; Jaffé, Regesta Pontif., Rom. 2. ed. auspiciis G. Wattenbach, p. 220; etc.

Litteratur: Arch. Bower, Unparth. Historie der Röm. Päpste, 3. Theil, übers. von Rambach, Magdeburg und Leipzig 1753, S. 632 ff.; Baxmann, Die Politik der Päpste von Gregor I. bis auf Gregor VII., 1. Thl., Elberf. 1868, S. 149; Gregorovius, Geschichte der Stadt Rom im Mittelalter, 2. Bd., 3. Aufl., Stuttgart 1876, S. 101 rc. **R. Zoepffel.**

Sacharja, זְכַרְיָהוּ oder זְכַרְיָה (LXX und Vulg.: Zacharias) war ein in Israel sehr gebräuchlicher Name. Etwa 30 biblische Personen fürten ihn (vgl. 2 Kön. 14, 29; 18, 2; Jes. 8, 2; Sach. 1, 1; Esr. 8, 3. 11. 16; 10, 26; Neh. 8, 4; 11, 4. 5. 12; 1Chron. 5, 7; 9, 21. 37; 15, 18. 24; 24, 25; 26, 2. 11; 27, 21; 2 Chron. 17, 7; 20, 14; 21, 2; 24, 20; 26, 5; 29, 13; 34, 12; 35, 8; Luk. 1, 5); die bekannteren darunter sind folgende.

I. Ein Priester und Prophet aus der Zeit des jüdischen Königs Joas, vgl. 2 Chr. 24, 20 ff. Derselbe war ein Son des Hohepriesters Jojada und richtete sein Drohwort gegen Juda, als Joas, dem Andrängen seiner Großen nachgebend, sich in der letzten Zeit seines Lebens zum Götzendienste hatte fortreißen lassen. Infolge seines entschiedenen Auftretens gegen diesen Götzendienst und für Jehovas Ehre wurde er von einer Rotte Verschworener auf königliche Weisung in dem Vorhofe des Tempels gesteinigt, etwa um das Jar 838. Die Tötung Sacharjas ist der letzte Prophetenmord, von welchem uns die Geschichtsbücher des Alten Testaments berichten; die Erinnerung an diesen Frevel lebte in dem Bewusstsein Israels als Erinnerung an eine der schwersten nationalen Verschuldungen bis in die spätesten Zeiten fort, vgl. das Targum zu Klagel. 2, 20; jer. Traktat Taanith, fol. 69, 1. 2; bab. Traktat Sanhedrin, fol. 96, 2; Josephus, ant. 9, 8. 3. Es ist daher höchst warscheinlich, dass in den Worten des Herrn: *ὅπως ἔλθῃ ἐφ' ὑμᾶς πᾶν αἷμα δίκαιον ἐκχυννόμενον ἐπὶ τῆς γῆς ἀπὸ τοῦ αἵματος Ἄβελ τοῦ δικαίου ἕως τοῦ αἵματος Ζαχαρίου υἱοῦ Βαραχίου, ὃν ἐφονεύσατε με-*

ταξὺ τοῦ ναοῦ καὶ τοῦ θυσιαστηρίου (Matth. 23, 35, vgl. Luk. 11, 51) dieser Sacharja gemeint ist, dass also Jesus mit der Ermordung Abels, von welcher uns die ersten Seiten des Alten Testam. erzälen, als dem terminus a quo, die Ermordung Sacharjas, welche auf den letzten Blättern des A. Testam. berichtet ist, als den terminus ad quem zusammenstellen wollte. Unter dieser Voraussetzung ersehen wir zugleich aus Matth. 23, 35, dass die jüdische Tradition den Schauplatz der Ermordung, welchen die Chronik im allgemeinen als חֲצַר בֵּית יְהוָה bezeichnet, speziell zwischen den Brandopferaltar und den Ulam verlegt. Da nun aber der in Matth. 23. 35 erwänte Sacharja ausdrücklich ein Son Berechjas (בֶּרֶכְיָה) genannt wird, wärend der Sacharja der Chronik ein Son des Hohepriesters Jojada war, so muss man entweder annehmen, dass Jojada auch noch den zweiten Namen Berechja gefürt habe (Luther), oder dass Jojada eigentlich der Großvater und Berechja der Vater gewesen sei (Ebrard), oder dass die Worte *υἱοῦ Βαραχίου* ein Glossem seien (vgl. Kuinöl zu Matth. 23, 35), oder — was das weitaus näher liegende sein dürfte — dass wir in den Worten *υἱοῦ Βαραχίου* ein Versehen, sei es des Evangelisten, sei es eines seiner ersten Abschreiber, anzuerkennen haben (de Wette, Meyer, Bleek). Als gänzlich verfehlt ist es fast allgemein anerkannt, wenn Andere one genügenden geschichtlichen Anhalt an den nachexilischen Propheten Sacharja (Chrysostomus, Hieronymus, vgl. hiegegen Ch. Wright, Zechariah pag. XVIII) oder an Zacharias, den Vater Johannis des Täufers, denken (Origenes, Basilius), und wider Andere unter der Annahme, dass in Matth. 22, 35 entweder das Partic. Praes. *ἐκχυννόμενον* weissagend gemeint sei oder ein dem Evangelisten zur Last fallender Anachronismus vorliege, auf den bei Josephus, bell. jud. 4, 5. 4 erwänten Zacharias, Son Baruchs, raten (Hug, Credner, Keim, Weiß).

II. Ein Prophet zur Zeit des jüdischen Königs Usia (807—755 v. Chr.), welcher nach 2 Chron. 26, 5 von wesentlichem und heilvollem Einfluss auf diesen König war. In ihm vermutet Hitzig, Die zwölf kleinen Propheten, 3. Aufl., S. 357, den Verfasser von Sach. 9—11.

III. Ein König Israels, Son Jerobeams II. und Nachkomme Jehus in der vierten Generation, vergleiche 2 Kön. 14, 29; 15, 8—12. Die Zeit seiner Thronbesteigung ist ungewiss. Vielfach nimmt man, um 2 Kön. 14, 23 mit 2 Kön. 15, 8 auszugleichen, an, dass zwischen Jerobeams II. Tod und Sacharjas Thronbesteigung eine etwa 12järige Zeit der Anarchie in der Mitte liege (s. z. B. Winer, Keil, Hitzig, Schenkel). Indes haben sich nicht nur keine anderweitigen darauf hinweisende Spuren erhalten, sondern diese Annahme hat auch die Stellen 2 Kön. 10, 30; 14, 29 gegen sich. Eher ist in der zweiten Zalangabe von 2 Kön. 14, 23 ein Fehler zu vermuten und die Regierungsdauer Jerobeams auf 53 Jare (1822—769) zu berechnen (vgl. Ewald, Thenius, Bähr). Jedenfalls fällt Sacharjas Thronbesteigung in das 38. Jar Usias (2 Kön. 15, 8), d. i. etwa 769 v. Chr. Schon nach sechsmonatlicher ungöttlicher Regierung wurde er von Sallum, dem Sone Jabes', ermordet. Mit Sacharjas Ermordung hörte das Haus Jehus gemäß der Weissagung 2 Kön. 10, 30 zu regieren auf. — Manche Ausleger (Hitzig, Maurer, Ewald, Bleek, Bunsen, v. Ortenberg, Kahnis, Riehm) erblicken in dem Könige Sacharja einen der drei Hirten, welche Sach. 11, 8 erwänt sind.

IV. Ein Sacharja, Son Jeberechjahus, wird zur Zeit des jüdischen Königs Ahas (739—724), warscheinlich im Jare 738 oder 737, von Jesaja (8, 2) als ein frommer theokratischer Mann inmitten einer gottentfremdeten Zeit erwänt und als Zeuge bei der Aufzeichnung einer Weissagung zugezogen. Hitzig vermutet in ihm den Verfasser von Sach. 12—14, andere dagegen, wie Knobel, Gesenius, Bleek, Bunsen, den Verfasser von Sach. 9—11.

V. Ein nachexilischer Prophet, dessen Weissagungen an elfter Stelle in das *Δωδεκαπρόφητον* aufgenommen wurden. Er war nach seiner eigenen Angabe, Kap. 1, 1. 7, ein Son Berechjas, des Sones Iddos. Wenn er dagegen Esr. 5,

1; 6, 14, vergl. Neh. 12, 16, als ein Son Iddos bezeichnet wird, so hat man hierin keinen Widerspruch mit Sach. 1, 1. 7 zu erblicken, wodurch man berechtigt wäre, die Worte בֶּן־בֶּרֶכְיָה Sach. 1, 1. 7 für eine Interpolation zu halten (Bleek, v. Ortenberg), sondern man hat anzunehmen, dass in den Stellen Esr. 5, 1; 6, 14; Neh. 12, 16 Sacharja mit Übergehung seines weniger bedeutenden und wol früh verstorbenen Vaters nach seinem berühmteren Großvater benannt sei. Nach Neh. 12, 1. 4. 12. 16 war Sacharja aus priesterlichem Geschlechte, wenn anders, wie sehr warscheinlich, die an diesen Orten genannten Iddo und Sacharja identisch sind mit den Esr. 5, 1; 6, 14 erwänten. Seine Geburt fällt noch in die Zeit des babylonischen Exils; doch muss er in ziemlich jugendlichem Alter mit der ersten Exulantenschar nach Jerusalem zurückgekehrt sein, da zur Zeit der Rückkehr der ersten Exulanten (536) sein Großvater Iddo noch am Leben und noch Vorsteher seines Priestergeschlechts war, und da er selbst sich noch im Jare 519 oder 518 als einen נַעַר bezeichnet, vgl. 2, 4. Nach der Tradition freilich (bei Dorotheus, Synopsis de vita et morte prophetarum; Pseudepiphanius, De vitis prophetarum; Hesychius) wäre Sacharja erst in vorgerücktem Alter nach Jerusalem zurückgekehrt; allein diese Angabe ist ebenso unmöglich, als die weitere, dass er dem Jozadak die Geburt seines Sones Josua und dem Sealtiel die Geburt seines Sones Serubabel vorher verkündigt, oder dass er dem Cyrus seinen Sieg über Crösus geweissagt habe und dergleichen. Nach der jüdischen Tradition war Sacharja, gleich den beiden andern nachexilischen Propheten, ein Mitglied der großen Synagoge (vgl. Herzfeld, Geschichte Israels, III, S. 240 f.). Die LXX, Itala, Vulgata und Peschito nennen in mehreren Psalmüberschriften neben Haggai auch Sacharja; in welchem Sinne aber, ist zweifelhaft (vergl. A. Köhler, Nachexilische Proph., I, 32. 33; Ch. Wright, Zechariah, pag. XIX sq.). Über seinen Tod wissen wir nichts Bestimmtes: Dorotheus, Pseudepiphanius, Hesychius lassen ihn in Betharia bei Jerusalem neben Haggai begraben worden sein; dass man nicht nach Matth. 23, 35 anzunehmen habe, er sei im Tempelvorhof getötet worden, wurde bereits oben unter Nr. I erwänt. — Die **prophetische Wirksamkeit** Sacharjas beginnt mit demselben zweiten Jare des persischen Königs Darius, aus welchem auch das Auftreten Haggais datirt. Unter diesem Darius hat man keinesfalls mit Scaliger, Tarnow, Piscator, Strauch Darius II. Nothus, sondern mit Josephus, Hieronymus, Cappellus, Petavius u. a. Darius I. Hystaspis zu verstehen, dessen zweites Jar in das Jar 520—519 v. Chr. fällt. Dieses Jar bezeichnet einen Wendepunkt in der Geschichte der Kolonie der nach Jerusalem heimgekehrten Exulanten. Bereits unter Cyrus, im Jare 536, waren die ersten Exulanten unter der Fürung des Hohepriesters Josua und des jüdischen Fürsten und persischen Statthalters Serubabel nach Jerusalem zurückgekehrt und bereits im Jare 534 war der Grundstein des neuen Tempels gelegt worden. Aber nur kurze Zeit wurde an dem Bau gearbeitet. Die Feindseligkeit der Samariter und die auf Veranlassung derselben inzwischen eingetretene Ungunst des persischen Hofes erschwerten die Fortsetzung des Werkes schon bald nach seinem Beginn. Desgleichen erlosch in der Gemeinde selbst der anfängliche Eifer: man gewönte sich daran, auch one Tempel auszukommen, und entschuldigte sich mit der Ungunst der Zeitverhältnisse (Esr. 4, 1—5; Hagg. 1, 2). Selbst als mit der Thronbesteigung des Darius Hystaspis am persischen Hofe eine ganz neue Ära begann, machte die Gemeinde nicht einmal den Versuch, das unterbrochene Werk wider aufzunehmen. Da traten im zweiten Jare des Darius die Propheten Haggai und Sacharja auf und bestimmten durch ihre Drohungen und Verheißungen das durch eine Hungersnot mürbe, empfänglich und willig gemachte Volk zur Wideraufnahme des Baues. Das durch den persischen Oberstatthalter hiegegen gehegte Bedenken wurde nicht nur leicht und völlig gehoben, sondern es wandte der persische Hof dem Werke in dem Maße seine Gunst zu, dass er den Tempelbau und den Kultus sogar aus Statsmitteln unterstützte (Esra 5. 6; Haggai 1, 2 ff.). Desgleichen boten auch die noch in Babylon zurückgebliebenen Exulanten der Kolonie zur Förderung

des Baues brüderliche Handreichung (Sach. 6, 10—15). So wurde denn bereits nach 4järiger Arbeit der Tempel im Jare 515 vollendet und eingeweiht. Dies im allgemeinen die Zeitverhältnisse, in welche die Wirksamkeit Sacharjas fällt und welche uns manchen Beitrag zum Verständnisse seiner Weissagungen geben. Ob in dem nach ihm genannten Buche seine sämtlichen Weissagungen aufgezeichnet sind, muſs zweifelhaft erscheinen; denn nach Esra 5, 1. 2; 6, 14 ist wol anzunehmen, daſs die Kolonie erst infolge der Weissagungen Haggais und Sacharjas den Tempelbau wider in Angriff nahm; unter den Weissagungen des vorletzten Prophetenbuches findet sich aber kein Ausspruch, welcher sich als eine direkte Aufforderung hiezu betrachten ließe.

Gehen wir etwas näher auf den Inhalt dieses vielfach rätselhaften Buches ein! Dasselbe zerfällt, wie fast alle Ausleger und Kritiker annehmen, zunächst in zwei Teile; in dem ersten, Kap. 1—8, sind den einzelnen Abschnitten (Kap. 1, 1. 7; 7, 1) kurze Überschriften vorausgeschickt, in welchen der Verfasser seinen Namen nennt und die Entstehungszeit der betreffenden Weissagungen angibt; im zweiten Teile, Kap. 9—14, fehlen in den Überschriften (Kap. 9, 1; 12, 1) alle hierauf bezüglichen Angaben. Zwar wollen Neumann, S. 283, und Kliefoth, S. 103, die Geltung der Überschrift Kap. 7, 1 bis zum Ende des ganzen Buches (Kap. 14, 21) ausdehnen, vermögen aber nur in sehr gekünstelter Weise den Inhalt von Kap. 9—14 mit der Kap. 7, 2. 3 erwänten geschichtlichen Veranlassung, welcher die Weissagung von Kap. 7, 4—8, 23 ihre Entstehung verdankt, in Zusammenhang zu bringen und legen dabei den selbständigen Überschriften in Kap. 9, 1; 12, 1 zu wenig Bedeutung bei. — Der erste Teil verrät seinen nachexilischen Ursprung nicht bloß durch die speziellen chronologischen Angaben, sondern auch durch seine zeitgeschichtlichen Voraussetzungen so deutlich, daſs daran nicht gezweifelt werden kann und auch nie gezweifelt worden ist. Er beginnt Kap. 1, 1—6 mit einer kurzen Ermanung zu ernstlicher und gründlicher Bekehrung zu Jehova, auf daſs es dem Volke der Gegenwart nicht so ergehe, wie seinen Vätern. Hierauf folgt in Kap. 1, 7—6, 8 eine Reihe von Gesichten; je nachdem man Kap. 2, 1—4 und Kap. 2, 5—17, desgleichen Kap. 5, 1—4 und Kap. 5, 5—11 als je zwei Teile einer einzigen Vision betrachtet oder als je zwei verschiedene Visionen ansieht, zält man der Gesichte Sacharjas sechs, sieben oder acht. Auf diese Gesichte beziehen sich nicht minder als auf den Inhalt des zweiten Teiles die uralten, bei jüdischen und christlichen Auslegern sich findenden Klagen über die große Dunkelheit der Weissagungen unseres Propheten, vgl. Carpzov, Introductio, III, 445; Hengstenberg, Christologie, III, 1. 251. Über die Deutung der Visionen herrscht unter den Auslegern keineswegs Einstimmigkeit. Nach des Verfassers noch immer festgehaltener Auffassung vergewissert das erste Gesicht (Kap. 1, 7—17) die in verhältnismäßig ärmlichen und trüben Verhältnissen lebende Kolonie zu Jerusalem, daſs troz des anscheinenden Widerspruchs der Gegenwart die Verheißungen Jehovas sich dennoch erfüllen werden und demnach der Tempel und Jerusalem und die Städte Judas wider gebaut, gesegnet und verherrlicht werden sollen. Das zweite Gesicht (Kap. 2, 1—4) verkündigt der Heidenwelt Jehovas zermalmendes Gericht, und das dritte (Kap. 2, 5—17) malt die herrliche Zukunft, welcher das auserwälte Volk entgegen geht und die darin gipfelt, daſs Jehova aus dem Himmel herniedersteigt und in seiner Mitte Wonung nimmt. Dem Israel der Gegenwart erteilt das vierte Gesicht (Kap. 3) die tröstliche Zusicherung, daſs das derzeitige Priestertum in Jehovas Augen Gnade finde, seiner Verschuldung entledigt werde und eine weissagende Vorausdarstellung des kommenden Knechtes Jehovas, der die Schuld Israels in warhaftiger und ewig gültiger Weise sünen werde, bis zur Erfüllung dieser Weissagung bleiben solle. Das fünfte Gesicht (Kap. 4) belehrt Israel, daſs es nicht auf dem Wege der Gewalt und Stärke das von ihm angestrebte nähere und entferntere Ziel (die Vollendung des Tempels und die verheißene Herrlichkeitsstellung) erreichen werde, sondern allein dadurch, daſs es sich mit dem Geiste Jehovas erfüllen läſst. Hierauf verkündet das sechste Gesicht (Kap. 5, 1—4) die Hinwegtilgung der Sünder aus Israel, und das siebente Gesicht (Kap. 5, 5—11) fügt bei, daſs auch

die Sünde selbst, sofern sie eine verfürerische und verderbenbringende Macht ist, aus Israels Grenzen weggeschafft und nach dem Mittelpunkt der heidnischen Weltmacht entfernt werden soll. Den Beginn des Gerichtes über die heidnische Weltmacht schildert dann endlich das achte Gesicht (Kap. 6, 1—8). An diese acht Visionen schließt sich die Erzälung eines dem Propheten gewordenen Auftrages an, den Hohepriester Josua zu krönen, um denselben hierdurch zu einem Typus des kommenden Heilsmittlers zu machen, welcher Priester und König in einer Person sein und das rechte Haus Jehovas in rechter Weise bauen werde, oder mit einem Worte: welcher der Bringer des in den vorausgehenden Visionen geschilderten Heiles sein werde. Die Weissagungen der beiden letzten Kapitel (Kapitel 7 und 8) stammen aus einer fast zwei Jare späteren Zeit, als die Visionen, und sind dadurch veranlasst, dass man an die Priester und Propheten die Frage richtete, ob jene nationalen Trauer- und Fasttage, welche zur Erinnerung an die Katastrophe Jerusalems eingefürt worden waren, auch jetzt noch, trotz des sichtbaren Widerausblühens der Kolonie, beizubehalten seien. Die Antwort des Propheten geht dahin, dass Israel es mit jenen Fasttagen nach seinem Belieben halten könne, denn nicht Fasten, sondern Übung von Warheit und Liebe verlange Jehova; zugleich fügt sie die Verheißung bei, dass Jehova die bisherigen Fasttage in frohe Festtage verwandeln und eine reiche Fülle des Segens ausgießen werde. — Die Diktion ist in Kap. 1—8 ihrem Inhalte gemäß schlicht und einfach, aber edel, und klingt in Kap. 7 und 8 sogar hie und da an die Sprache der Poesie an. Von aramäischen Einflüssen ist sowol die Darstellung als die Anschauung auffallend frei (gegen Münter, Die Religion der Babylonier, Kopenhagen 1827, S. 89; Gramberg, Krit. Gesch. der Religionsideen des Alten Testaments, II, 516); dagegen liebt es unser Prophet, sich auf die früheren Propheten zu berufen (Kap. 1, 4—6; 7, 7. 12) und sich der Sache nach, vielfach sogar dem Wortlaute nach, an sie anzuschließen (vgl. Sach. 1, 12 mit Jer. 25, 11. 12; 29, 10; Sach. 2, 8 mit Jes. 49, 20; Sach. 2, 17 mit Hab. 2, 20; Sach. 3, 2 mit Am. 4, 11; Sach. 3, 8. 6. 12 mit Jes. 53; Jer. 23, 5; 33, 15; Sach. 3, 10 mit Micha 4, 4; Sach. 6, 8 mit Ez. 5, 13; Sach. 6, 13 mit Ps. 110, 4; Sach. 7, 14 mit Ezech. 35, 7; Sach. 8, 4 mit Jes. 65, 18—20; Sach. 8, 13 mit Zeph. 3, 16; Sach. 8, 19 mit Jer. 31, 13; Sach. 8, 21 mit Jes. 2, 3; Sach. 8, 23 mit Jes. 4, 1. — Hengstenberg, Beiträge, I, 366. 367). —

Wärend der erste Teil vorzugsweise aus Visionen und symbolischer Handlung und nur zum geringeren Teil aus gewönlicher prophetischer Rede besteht, findet dagegen beim **zweiten Teil** (Kap. 9—14) das umgekehrte Verhältnis statt: hier ist fast alles gewönliche prophetische Rede, und nur Kap. 11, 4—17 findet sich eine symbolische Handlung. Den Anfang macht (Kap. 9, 1—10, 2) eine Gerichtsandrohung gegen die Heiden, welche in dem dem Volke Israel von Jehova bestimmten Lande wonen, gegen das Land Chadrak — jetzt auf Keilinschriften als bei Damaskus gelegen nachgewiesen —, Damaskus, Chamath, Tyrus, Sidon und die philistäischen Städte; dieses Gericht hat aber nicht die Austilgung dieser Heiden, sondern deren Reinigung und Heiligung für Jehova, den Gott Israels, zum Zweck. Jehovah will jetzt das verheißene Heil anbrechen lassen: der König Messias kommt, die gefangenen Glieder des Zwölfstämmevolks kehren zurück, Javan unterliegt der Rache Jehovas und seines Volkes, über Israel geht eine Morgenröte reichen Segens auf; zum Schlusse folgt die Manung, dass Israel den ihm aufs neue beschafften Segen nicht selbst wider durch Afall von Jehova zerstören möge. Das zweite Stück (Kap. 10, 3—12) schildert, wie Jehova das gerettete Juda kriegstüchtig macht, dieses für die Befreiung Ephraims kämpft, Ephraim selbst an dem Freiheitskriege teilnimmt, Jehova die gefangenen Ephraimiten aus Assur und Ägypten nach dem Lande Gilead und dem Lande des Libanon zurückfürt und dieselben nun in Jehovas Wegen wandeln. Das dritte Stück (Kap. 11) beginnt mit einer Schilderung des über die Cedern des Libanon, die Cypressen, die Eichen Basans, den Stolz des Jordan und die Pracht der Hirten hereinbrechenden Verderbens. Hieran schließt sich die Erzälung einer

symbolischen Handlung. Der Prophet übernahm im Auftrage Jehovas die Weidung einer von ihren Besitzern schonungslos hingeschlachteten Herde; er machte sich zwei Hirtenstäbe, welche er „Lieblichkeit“ und „Verbindung“ nannte, und vernichtete drei Hirten in einem Monate. Bald aber begann das Verhältnis zwischen Hirt und Herde sich zu lösen. Der Prophet zerbricht den Stab „Lieblichkeit“ und fordert, wenn der Stab „Verbindung“ nicht auch zerbrochen werden soll, von der Herde den ihm gebürenden Lon. Die Herde aber reicht ihm den schnöden Lon von 30 Sekel Silber. Hierin sieht Jehova eine Verhönung seiner selbst und befiehlt daher dem Propheten, diesen Prachtlon wegzuwerfen. Nunmehr zerbricht der Prophet auch den Stab „Verbindung“, um damit die Aufhebung des Bruderverhältnisses zwischen Juda und Israel zu symbolisiren, und stellt auf Jehovas weiteren Befehl einen törichten Hirten dar, welcher die Herde vernachlässigt und zugrunde richtet, hiefür aber auch von Jehovas Strafe betroffen wird. Mit dem Anfang des vierten Stückes (Kap. 12, 1—13, 6) begegnet uns eine ganz neue Überschrift (Kap. 12, 1), wodurch wir veranlasst werden, auch den zweiten Teil Sacharjas wider in zwei Hälften zu teilen und mit Kap. 12, 1 die zweite Hälfte zu beginnen. Das vierte Stück fürt uns in eine Zeit, da Jerusalem von der Völkerwelt hart belagert und und schwer bedrängt ist. Durch Jehovas wunderbare Hilfe aber und Judas heldenmäßiges Kämpfen werden die Feinde vollständig geschlagen. Und nun gießt Jehova über das Haus Davids und die Bewoner Jerusalems einen Geist der Gnade und des Gnadenflehens aus, infolge wovon sie bitter darüber trauern und wehklagen, dass sie einen Mann durchbort haben, der in gewisser Beziehung mit Jehova selbst identisch ist (zu אֶת אֲשֶׁר im Sinne von quem vgl. Deut. 18, 20; Jer. 38, 9). Es tritt eine gründliche Bekehrung Israels ein: alle Götzen und alle falschen Propheten schwinden aus dem Volke. Das letzte Stück endlich (Kap. 13, 7—14, 21) beginnt damit, dass das Schwert gegen den Hirten Jehovas aufgerufen wird: die Herde muss sich hirtenlos zerstreuen und kommt zu zwei Dritteln um; das dritte Drittel wird im Feuer der Trübsal gereinigt. Sofort sehen wir Jerusalem von den Heeren der gesamten Völkerwelt belagert und erobert. Da aber tritt Jehova ins Mittel: er fährt auf den Ölberg hernieder, dieser spaltet sich, Jerusalem flieht in das hierdurch entstandene Tal. Durch Jehovas außerordentliche Machtwirkung wird das gesamte Heer der Völkerwelt, so Ross als Mann, vernichtet. Das ganze Land Juda wandelt sich in eine Niederung; Alles in Juda wird ausnahmslos und gleicherweise heilig, und selbst die Völkerwelt muss sich zu Jehova bekehren und alljärlich das Fest der Hütten in Jerusalem feiern.

Ist nun schon die Auffassung der Einzelheiten in diesem zweiten Teile kaum minder bestritten, als die Deutung der Visionen in der ersten Hälfte, so ist vollends dessen Entstehungszeit streitig. Es fragt sich, ob er der Zeit Sacharjas angehöre, oder der vorexilischen, oder der griechisch-seleucidischen. Wenn Justinus Martyr in Dial. cum Tryph. c. 14 Sach. 12, 10 dem Hosea zuschreibt, oder in Apolog. I, 35 Sach. 9, 9 dem Zephanja, oder die Apostol. Constitutionen II, 53. 5 Sach. 8, 17 dem Jeremia, oder Nonnus aus Panopolis in seiner *μεταβολή* des johann. Evangeliums XII, 65—69 Sach. 9, 9 dem Jesaja, so will hieraus nicht auf Unsicherheit der Tradition über die Entstehung des Sacharjanischen Weissagungsbuches geschlossen werden — citiren doch dieselben Schriften teils dieselben, teils wenigstens andere Stellen aus Sacharja anderweit unbedenklich als Sacharjanisch, vgl. z. B. Apost. Const. V, 20. 5; Ch. Wright, Zechariah pag. 338—, sondern nur auf momentanen Gedächtnisirrtum der betreffenden Verfasser. Erst seit dem 17. Jarh. begann man den Sacharjanischen Ursprung von c. 9—14 in Frage zu stellen, zunächst in England. J. Mede vermutete 1653 auf Grund von Matth. 27, 9, wo eine Stelle aus Sacharja auf Jeremia zurückgefürt wird, Jeremia als Verf. von c. 9—11; Hammond hielt aus demselben Grunde c. 10—12 für Jeremianisch; R. Kidder u. W. Whiston dehnten die Behauptung Jeremianischen Ursprungs auf c. 9—14 aus; Erzb. Secker, dessen bezügl. Manuscript nach einer Mitteilung Ch. Wrights an den

Verf. nicht gedruckt ist, und W. Newcome schieden c. 9—11 und c. 12—14 von einander und ließen die erstere Gruppe noch bei Bestand des ephraimitischen Reiches, mithin geraume Zeit vor Jeremia, die letztere Gruppe nicht lange vor Jerusalems Zerstörung geschrieben sein. In Deutschland wurden c. 9—14 zum ersten Male durch B. G. Flügge 1784 dem Propheten Sacharja abgesprochen: nach dessen Meinung wären hier 9 verschiedene Orakel aus vorexilischer Zeit zusammengestellt. Die Annahme vorexilischer Entstehung fand bald weite Verbreitung, sei es dass man c. 9—14 auf einen einzigen Verfasser zurückfürte (Rosenmüller in der 2. Aufl. seiner Scholien; Herzfeld, Gesch. des Volkes Jisr. I, 280 ff.; W. Pressel und vorübergehend auch Hitzig in Stud. u. Krit. 1830 S. 25 ff. und in der 1. Aufl. seines Commentars zu den kleinen Propheten), sei es dass man, wie gewönlich geschah, c. 9—11 einem Propheten aus der Zeit Ahas, c. 12—14 einem Propheten aus den letzten Decennien vor der Katastrophe Jerusalems zuschrieb (Döderlein, Bertholdt, Knobel, Maurer, Ewald, Bleek, F. Meier, v. Ortenberg, Bunsen, Kahnis, Kuenen, S. Davidson, Fürst, Schrader, Duhm, Diestel, H. Schultz, E. König, v. Orelli, Steiner —; Hitzig und Reuß weichen nur darin ab, dass sie c. 12—14 unter Manasse verfasst sein lassen). Im Gegensatze hiezu glaubten andere Kritiker sich die Entstehung von c. 9—14 nur aus nachsacharjanischer Zeit erklären zu können: nach Gramberg, Gesch. der Religionsideen II, 520 ff. 655 ff. ist dieser Abschnitt zur Zeit des Xerxes unter Zugrundelegung älterer prophet. Schriften verfasst; Vatke I, 553 f. datirt ihn aus der Zeit des Artaxerxes Longimanus; bis auf die griechische oder seleucidische Zeit gehen herab Eichhorn in seiner Uebersetzung der hebr. Proph. und in der 4. Aufl. seiner Einleitung, Corrodi, H. F. G. Paulus, Abr. Geiger, Urschrift und Uebersetzungen S. 55 ff., Böttcher, Neue exeget. krit. Aehrenlese II, 216 und unter eingehender Begründung besonders Stade, Deuterozacharja, in der Zeitschrift für Alttestam. Wissenschaft I, 1 ff.; II, 151 ff. 275 ff. Aber auch die traditionelle Ansicht, dass c. 9—14 von demselben nachexilischen Propheten Sacharja verfasst seien, wie c. 1—8, hat noch immer ihre Vertreter, z. B. an Beckhaus, Jahn, Köster, Hengstenberg, Burger, de Wette (in den letzten Auflagen seiner Einleitung, wärend er sich in den 3 ersten für vorexil. Ursprung erklärt hatte), Herbst, Umbreit, Hävernick, Keil, Stähelin, Sandrock, Schegg, Reusch, Neumann, Kliefoth, A. Köhler, Pusey, J. P. Lange, Ch. Wright, Bredenkamp, Kaulen, W. H. Lowe u. A. Wenigstens für einen Zeitgenossen Sacharjas hält den Verf. von c. 9—14 auch Wellhausen, Gesch. I, 420.

Die Verschiedenheit der Ansichten über die Entstehungszeit hat zum großen Teil ihren Grund in der Verschiedenheit des Urteils über die Zeitverhältnisse, aus denen c. 9—14 geschrieben sind. In c. 9—11 ist vorausgesetzt, dass ein Teil Judas in Gefangenschaft, ein anderer Teil zwar in der Heimat, aber in gedrückten Verhältnissen ist 9, 11. 12; 10, 2. 3. Ephraim dagegen befindet sich dermalen ganz und gar in der Fremde, in den Ländern des Exils, in Assyrien und Ägypten 10, 6. 8—10. Nirgends tritt die Anschauung zu Tage, als wäre nur ein Teil der Bevölkerung des nördlichen Reiches deportirt, wärend der Rest in der Heimat noch ein eigenes Staatswesen bildet; auch nicht 9, 10. 13; 10, 7, denn die Aussagen dieser Stellen beziehen sich nicht auf die Gegenwart des Propheten, sondern auf die Zukunft, vgl. 10, 6. 8 ff. Wäre freilich unter den Schlachtschafen von 11, 4 ff. das nördliche Reich zu verstehen, so wäre dessen Bestand hier noch vorausgesetzt und die drei Hirten von V. 8 wären von drei ephraimitischen Königen oder Usurpatoren zu deuten. Aber nicht nur dass diese letzteren sich in keiner Weise geschichtlich nachweisen oder auch nur warscheinlich machen lassen, es sind auch die Schlachtschafe offenbar als eine Herde, und zwar die Herde Jehovas gedacht, über welche Er den rechten Hirten, d. i. die rechte Obrigkeit bestellt. Für einen zu Juda und Zion gehörigen Propheten aber, wie der Verf. von c. 9—11 war, ist die Herde Jehovas nur entweder Juda (vgl. 10, 3) oder Gesammtisrael, und der von Jehova bestellte Hirte nur ein zionitischer König oder in letzter Verwirklichung der Messias. Dazu wird 11, 13 das Haus Jehovas, selbstverständlich das auf dem Zion ge-

legene, in einem Zusammenhang erwänt, welcher unter der Voraussetzung, es sei mit den Schlachtschafen das nördliche Reich gemeint, dessen Jehovacultus in dem Heiligtum zu Bethel seine hauptsächlichste und bevorzugte Stätte hatte, zum mindesten nicht nahe lag. Müssen hienach c. 9—11 aus der Zeit nach Auflösung des nördlichen Reiches datirt werden, so könnte man sich versucht fülen, sie aus den Verhältnissen zur Zeit Zedekias zu erklären. Damals lebte in der Tat ein Teil der Bevölkerung Judas bereits im Exile. Aber alles Uebrige widerstrebt dieser Datirung. Wie sollte damals im Anschluss an ein erwartetes Gericht über Damaskus, Phönizien und Philistäa der Anbruch der messianischen Zeit erwartet worden sein (9, 1—10)? Bevor diese anbrechen konnte, musste vor allem die babylonische Weltmacht zum Gegenstande des göttlichen Gerichtes werden. Es ist ferner nicht zu bezweifeln, dass sich wärend der Regierung Zedekias das Reich Juda weder mit der Absicht noch mit der Hoffnung trug, durch kriegerisches Auftreten die Befreiung der Exulanten des nördlichen Reiches zu erkämpfen (10, 4—6). Und vollends lag damals ein Kampf mit Javan (9, 13) dem Reiche Juda so fern als möglich.

Durch die Erwänung dieses Kampfes kann eher die Vermutung geweckt werden, c. 9—11 seien etwa bei Bestand des griechisch-macedonischen Reiches oder wenigstens der Diadochenreiche geschrieben und 10, 10. 11 sei unter Mizraim das ptolemäische, unter Assur das seleucidische Reich zu verstehen; vgl. besonders Stade II, 290 ff. So gewiss indes das ptolemäische Reich bei den Hebräern Mizraim genannt wurde, ebenso sehr ist die Warscheinlichkeit, wenn nicht die Möglichkeit der Benennung des seleucidischen mit Assur in Abrede zu nehmen. Durch die Untersuchungen Nöldekes über die Namen der Assyrer, Syrer und Aramäer (Hermes V, 443 ff.; deutsch-morgenl. Zeitschr. XXV, 113 ff.) dürfte als erwiesen gelten, dass die Aramäer bei den Griechen den Namen Assyrer oder verkürzt Syrer erhielten, weil sie die aramäischen Völker zunächst als Bestandteile des assyrischen Reiches kennen lernten (vgl. zu der analogen Bedeutungsentwickelung des armen. Asori und des altpers. Athurâ Kiepert, alte Geographie S. 161 und Schrader, KAT S. 118), die Aramäer selbst aber den Namen Syrer — übrigens meines Wissens stets in Unterscheidung von den Assyrern, אֲתוּר, ܐܳܬܘܪ — sich erst in der christlichen Zeit beizulegen anfingen, ferner dass diese neue Benennung in christlichen Kreisen aufkam und zumeist daran ihren Anlass hatte, dass der Name Aramäer bei den Juden der damaligen Zeit geradezu synonym war mit Heiden. Es ist nun nicht abzusehen, wodurch die Hebräer der alttestamentlichen Zeit, welche den ethnographischen Unterschied von Assur und Aram sehr genau kannten, gleich den Griechen veranlasst worden sein sollten, den Volksstamm der Aramäer Assyrer zu nennen. Die Tatsache, dass bald ein größerer, bald ein kleinerer Teil der Aramäer als Unterworfene geraume Zeit zum assyrischen Reiche gehörten, konnte für sie keinen Grund abgeben; sonst hätten sie auch sich selbst ebenso zu bezeichnen Veranlassung gehabt. Dass sie aber trotzdem den Volksstamm der Aramäer Assyrer genannt hätten, lässt sich auch weder aus Ps. 83, 9; Jes. 19, 23—25; 27, 12. 13 erweisen, wo lediglich irrtümlich von manchen Auslegern Assur von Syrien und dem seleucidischen Reiche gedeutet wird, noch aus LXX zu Jer. 35, 11; Ez. 32, 29, welche Stellen nur beweisen, dass auch die LXX wie die meisten griechischen Schriftsteller den Ausdruck Assyrer mitunter zur Bezeichnung der Aramäer verwendeten, noch aus Jos. ant. XIII, 6. 6, woraus, die Richtigkeit des bekanntlich sehr im Argen liegenden Textes vorausgesetzt, nur erhellt, dass auch Josephus, wo er griechisch schreibt, nach dem Beispiel der Griechen die Ausdrücke Syrer und Assyrer promiscue gebraucht, noch endlich aus der jüdischen Bezeichnung der Quadratschrift als כְּתָב אַשּׁוּרִי. Auch hieraus nicht. Denn dieser Ausdruck will nicht besagen, dass unter den semitischen Volksstämmen gerade die Assyrer (genauer: die Aramäer) es gewesen seien, welche die Quadratschrift ausbildeten, sondern dass diese Schrift der Tradition zufolge aus Assur, d. i. aus den Ländern des Exils, zu den Juden ge-

kommen sei; vgl. Sanh. 21ᵇ f.: sie heißt assyrische, weil sie mit Esra und dessen Genossen aus Assur kam. Dass diese Tradition und der darauf gründende Name כְּתָב אַשּׁוּרִי irrig sei, ist zu erweisen hier nicht der Ort. Wie hienach die Annahme, die Aramäer seien von den vorchristlichen Hebräern auch Assyrer genannt worden, sich nicht warscheinlich machen läßt, ebensowenig warscheinlich ist es, dass das seleucidische Reich als geschichtliche Fortsetzung des assyrischen nach Maßgabe von Klagel. 3, 6, wo das babylonische Reich, und Esr. 6, 22, wo das persische Reich Assur genannt wird (vgl. auch Esr. 5, 13; Neh. 13, 6, wo das persische Reich Babel heißt), den Namen Assur gefürt habe. Denn wärend das babylonische Reich wirklich eine Fortsetzung des assyrischen und das persische Reich wirklich die erweiterte Fortsetzung beider war, erscheint dagegen das seleucidische Reich als ein ganz neues und ganz anders geartetes. Aus dem griechischen Weltreiche hervorgegangen und von einer macedonischen Dynastie beherrscht, trug es von vornherein hellenistischen Typus; und auf der Grundlage der macedonischen Satrapie Babylonien erwachsen, umfasste es zwar auch das alte Assur, aber one dass das assyrische Element darin von irgend hervorragender Bedeutung gewesen wäre: die Hauptstädte waren nach Babel Seleucia und Antiochia.

Aber nicht nur wird das seleucidische Reich in c. 9—11 nicht erwänt, sondern der Inhalt dieser Capitel läßt sich auch aus den Verhältnissen jener Zeit nicht begreifen. Die Erlösung der Ephraimiten aus den Ländern des Exils ist ein Gegenstand sehnsüchtiger Hoffnung für den Verfasser; ihre Verwirklichung erwartet er von einem siegreichen Kampfe Judas 10, 3 ff. Dass aber die politisch ohnmächtigen Bewoner Judas nach Begründung der Diadochenreiche derlei Hoffnungen hegten, ist weder nachweisbar noch in sich warscheinlich. Nachdem bereits mehr als 4 Jarhunderte seit der Gefangenfürung Ephraims und mehr als 2 Jarhunderte seit der Rückkehr der ersten judäischen Exulanten verstrichen waren, dachte man sicher nicht mehr daran, deren Erlösung zu erkämpfen. Und am wenigsten bot die damalige politische Lage Anlass zu solchen Gedanken. Hatte doch eben erst Ptolemäus Lagi wieder zalreiche Juden nach Ägypten deportirt, vgl. Jos. ant. XII, 1. Vollends diese neuen Exulanten durch einen Kampf speciell gegen Javan befreien zu wollen (9, 11—13), wäre ein eben so törichtes Vornehmen gewesen, als es eine törichte Beurteilung der Sachlage gewesen wäre, wenn damals Jemand in dem von Seleucus Nicator den Juden nach Jos. ant. XII, 3. 1 verliehenen Bürgerrecht in den von ihm gegründeten Städten Asiens und des unteren Syrien den Anfang zu einer Verwirklichung der Hoffnung von 10, 10 hätte erblicken wollen (gegen Stade II, 294 f.). Spiegeln sich aber hienach auch die Zeitverhältnisse der beginnenden Diadochenreiche in c. 9—11 nicht wieder, so ist es nur dann möglich, diesen Abschnitt dennoch aus jener Periode zu datiren, wenn man sich mit Stade entschließt, die darin enthaltenen Weissagungen als Reproduction älterer Prophetenworte anzusehen (9, 1—8 gearbeitet nach Am. 1; oder 9, 9—10, 2 nach Jes. 61—63; speciell 9, 9 nach Jer. 17, 25; 22, 4, oder 9, 10 nach Mich. 5, 9. 14, oder 9, 11. 12 nach Ex. 24, 3—8; Jes. 42, 7. 22; 61, 1. 7 u. s. w.; vgl. I, 46 ff.) und den Verfasser für einen Mann zu halten, welcher gar kein Prophet sein will (I, 91), vielmehr ein Schriftgelehrter ist, der das deutliche Gefül hat, dass die Prophetie erloschen ist (II, 162) —, für einen Epigonen, welcher mit entlehntem Gute arbeitet und Mosaik, Flickarbeit liefert (I, 46. 87 f.), indem er auf Grund der ehemaligen wirklichen Prophetie ein Compendium der Eschatologie verfasst (I, 93 f.; II, 307).

Versucht man den letzten Abschnitt c. 12—14, in welchem nach Reuß, Gesch. des A. T. S. 332, auch das gründlichste Studium weder Poesie noch Ideen finden kann, aus der vorexilischen Zeit zu datiren, so kann man nur an die letzten Decennien vor Jerusalems Zerstörung denken. Bei einer drohenden Belagerung Jerusalems hatte der Verf. zuerst 12, 1—9 die Erwartung ausgesprochen, dass die Stadt nicht werde erobert werden, später aber, als sich das

Trügerische dieser Hoffnung nicht mehr verkennen ließ, in c. 14, 1 ff. die Aussicht eröffnet, es werde wenigstens alsbald nach der vollzogenen Eroberung Jerusalems Gott vom Himmel her sich offenbaren und über die versammelten Nationen ein furchtbares Gericht halten. In c. 12—14 läge dann ein Product derjenigen prophetischen Richtung vor, welche von der kanonischen Prophetie, besonders Jeremia (vgl. c. 3 ff. 7. 25. 26; Ez. 5, 1 ff.; 12, 10—16, 14, 12—22; 24, 1 ff.; ferner Jes. 39, 6. 7; Mich. 3, 5 ff.; 4, 9 ff.; 2 Kön. 22, 14 ff.) als Pseudoprophetie bekämpft und deren Erzeugnisse von der Sammlung der prophetischen Schriften ausgeschlossen wurden. Unbegreiflich bliebe freilich, wie man dazu kam, das vorliegende Stück ausnamsweise dem prophetischen Kanon einzuverleiben, doppelt unbegreiflich, da der Verf. durch die Ereignisse sich genötigt gesehen hätte, die in c. 12 erweckten Hoffnungen in c. 14 selbst zu retractiren. Dass indes der Verf. überhaupt kein Pseudoprophet war, erhellt zweifellos aus 12, 10—13, 2. War er aber kein Pseudoprophet, so kann er nicht die Absicht gehabt haben, in den letzten Decennien vor Jerusalems Zerstörung die Gemüter mit Hoffnungen zu erfüllen, welche von wahren Propheten aufs energischste bekämpft wurden, und dann können seine Weissagungen sich auch weder auf die Verhältnisse jener Zeit beziehen, noch daraus erklärt werden.

An die Verhältnisse der Diadochenzeit aber erinnert vollends nichts in c. 12—14, zumal wenn man diesen Abschnitt mit Stade I, 76 nur für eine Wiederaufnahme von Ez. 38. 39 hält. Denn dass die sonderliche Hervorhebung des davidischen und levitischen Geschlechtes 12, 12. 13 nicht auf das Vorhandensein eines nur in der nachexilischen Zeit denkbaren Gerichtshofes, dessen Beisitzer aus den Adelsgeschlechtern und dem Priestergeschlechte entnommen waren, hinweist (Stade II, 160), ist um so gewisser, als nach 12, 12ª das ganze Land, und zwar jedes Geschlecht für sich, Trauerklage veranstaltet, V. 12ᵇ und 13 nur exemplificirende Ausfürung der Aussage von V. 12ª sind und V. 14ª andeutet, dass diese Exemplificirung noch weiter fortgesetzt werden könnte. Die Tatsache ferner, dass c. 12—14 ebenso wie c. 9—11 gänzlich frei sind von dem Bestreben, für das Gesetz einzutreten (Stade II, 163), wird nur demjenigen den Schluss auf Entstehung in der Zeit nach Esra nahe legen, welcher das Gesetz erst durch Esra eingefürt sein läßt und den Verf. in Sach. 9 ff. für keinen Propheten, sondern für einen Schriftgelehrten hält. Weiter besteht in c. 12—14 zwischen Jerusalem und dem übrigen Juda kein andersartiger Gegensatz (gegen Stade II, 163 ff.) als z. B. Jes. 1; die Vorstellung, dass auch Juda am Kampfe gegen Jerusalem sich beteilige, gewinnt Stade I, 33 für c. 12 nur durch willkürliche und im Widerspruch mit V. 4ᵇ stehende Textänderung in V. 2ᵇ; für c. 14 aber ist auch nicht einmal eine scheinbare Begründung vorhanden, wenigstens wenn man mit Stade I, 38 V. 14ᵇ wie der Unterzeichnete erklärt. Endlich ist auch die in c. 12—14, überhaupt c. 9—14 sich findende Form der Vorstellung von dem Reiche Gottes und seinem Verhältnisse zur geschichtlich gegebenen Gemeinde keine wesentlich andere (gegen Stade II, 168 ff.), als wir sie z. B. in dem jesajanischen Weissagungsbuche und insbesondere in dessen zweiter Hälfte finden, vgl. etwa Jes. 2, 2—4 (freilich von Stade I, 166 ff. für nachexilisch gehalten); 4, 2—6; 18, 7; 45, 14; 56, 6. 7; 60, 1 ff.; 66, 19. 23. Lediglich auf eine Entstehung von c. 12—14 in der Zeit nach Maleachi dürfte man schließen, wenn Sach. 14, 9 wirklich gegen Mal. 1, 11. 14 polemisirte und an ersterer Stelle die Vorstellung ausgeschlossen werden sollte, dass die Heiden Jahve nur unter anderem Namen dienen. Indes, vorsichtig geht Stade I, 86 f. II, 170 nicht weiter, als dass er von einem „beabsichtigten Widerspruch gegen Maleachis Doctrin" redet. Diese Doctrin aber könnte doch wol auch von Anderen als Maleachi und auch schon vor Maleachi aufgestellt worden sein, so dass, wenn zwischen beiden Stellen ein wirklicher Widerspruch der Anschauung vorläge, auch schon in der Zeit vor Maleachi der auch in dessen Buche zur Darstellung gekommenen Doctrin widersprochen worden sein könnte. Ein wirklicher Widerspruch liegt aber überhaupt nicht vor. Mal. 1, 11. 14 kann, wie ich gegen meinen Commentar z. d. St. schon seit Jaren in meinen Vor-

lesungen ausfüre, nicht daraus erklärt werden, dass für Maleachi die Namen Jahve, Ahura-mazdao, Zeus u. s. w. nur verschiedene, mehr oder minder zutreffende und verschiedene Wesensseiten aussprechende Bezeichnungen des Einen lebendigen Gottes seien. Denn diese Anschauung ist nicht nur dem ganzen alten Testamente, sondern meines Wissens auch dem späteren Judentum fremd; selbst Act. 17, 23 wird mit Unrecht als Beleg dafür angezogen, nur Röm. 1, 19—23 finden sich Ansätze dazu. Vielmehr ist die in hyperbolischer Form ausgedrückte Meinung Maleachis, dass Jehova des pflichtvergessenen Dienstes des Stammes Levi nicht bedarf, da sein Name unter allen Völkern der Erde als groß anerkannt sei und ihm dort von den Proselyten aus der Völkerwelt höher zu wertendes Räucherwerk und Opfer dargebracht werde, nämlich das Räucherwerk lobpreisender Huldigung (Ps. 141, 2; Apoc. 5, 8; 8, 3) und das Opfer demütiger und vertrauensvoller Selbsthingabe an ihn (Ps. 6, 10 b; 40, 7 ff.; 50, 14. 15; 51, 19). Der Sinn von Sach. 14, 9 b aber erhellt deutlich aus V. 9 a. Da Jehova bereits jetzt und von jeher tatsächlich König ist über die ganze Erde (Stade I, 37: das ganze Land), so kann V. 9 a nur in Aussicht stellen wollen, dass er dereinst auch als solcher auf der ganzen Erde anerkannt sein werde; dann ist aber sicher auch V. 9 b subjectiv zu fassen und zu erklären, dass Jehova und sein Wesen als einzigartig anerkannt sein werde.

Eine positive Antwort auf die Frage, in welcher Zeit c. 9—14 wol entstanden sein mögen, ist vornemlich aus c. 9. 10 zu erholen, wo die Zeitverhältnisse am meisten in den Vordergrund treten. Ein Teil Judas lebt in kümmerlichen Verhältnissen in der Heimat und sieht verlangend dem Kommen des ihm verheißenen Königs entgegen (9, 9), one sich, wie es scheint, dermalen schon eines Königtums zu erfreuen. Die andere Hälfte Judas weilt in der Gefangenschaft. In Gefangenschaft befindet sich auch ganz Ephraim. Von einer Bedrängnis der in der Heimat ansässigen Hälfte Judas durch die großen Weltmächte wie Assur oder Babel oder Ägypten oder durch feindselige Nachbarvölker wie die Syrer oder Philister oder Edomiter u. s. f. ist keine Rede. Dagegen hegt der Verfasser die Hoffnung, dass die in der Gefangenschaft befindliche Hälfte durch Jehovas Vermittelung bald zurückkehren und dann beide zusammen die Befreiung und Rückkehr Ephraims erkämpfen werden. Dies war aber die Lage der Dinge zu Anfang des persischen Weltreiches. Das lebhafte Verlangen Judas nach einer Befreiung auch Ephraims und einer Wiederherstellung des Gesammtstaates war in dieser Zeit ebenso naheliegend, als in der vorexilischen oder der Diadochenzeit fernliegend. Die Voraussetzung von 10, 10. 11, dass Assyrien und Agypten die Länder des ephraimitischen Exiles, die Assyrer und Ägypter somit die derzeitigen Herren Ephraims seien, war in der persischen Zeit ebenso richtig als in der vorexilischen; vgl. meinen Commentar z. d. St. Befremden kann einzig, dass 9, 13 ein Kampf gegen Javan in Aussicht genommen wird. Man könnte zu dem Schlusse geneigt sein, dass Javan sich zu des Verfassers Zeit bereits an Juda versündigt hatte. Indes erwänt er keine von Javan ausgegangene Unbill und stellt den Kampf gegen Javan auch nicht für die nächste Zukunft in Aussicht. Zuvor erwartet er noch die Rückkehr der gefangenen Hälfte Judas, dann einen Kampf Judas um die Erlösung Ephraims, und endlich erst den gemeinsamen Kampf Judas und Ephraims gegen Javan. In der Diadochenzeit wäre ein für die Zukunft erwarteter Kampf gegen Javan ein Anachronismus. Und wärend des kurzen Bestandes des griechischen Weltreiches hatte Juda zu dem Wunsche nach einem solchen Kampfe keinen Anlass erhalten. Der Krieg gegen Javan wird daher nicht auf Grund bereits geschichtlich verwirklichter, sondern auf Grund anderweitig geweissagter Ereignisse in Aussicht genommen sein. Demzufolge müssen wir, da alle übrigen Spuren der Entstehungszeit von c. 9. 10 uns in den Beginn der persischen Weltherrschaft weisen, zu dieser Zeit das Vorhandensein von Weissagungen wie Dan. 8 postuliren, wobei hier unerörtert bleiben mag, ob Dan. 8 diese Weissagung in originali oder nur in Ueberarbeitung widergibt.

Stammt aber c. 9. 10 aus den Anfängen der persischen Zeit, dann auch

c. 11—14. Von c. 11 ist allgemein unbestritten, daſs es mit c. 9. 10 zusammengehört. Die folgenden drei Capitel aber sind one c. 11 unverständlich. Die nahe Verwandtschaft von c. 13, 7—9 mit c. 11, 4 ff. ist so augenscheinlich, daſs viele Kritiker jene Verse sogar als ursprüngliche Fortsetzung von c. 11 und nur durch Versehen an ihre derzeitige Stelle verschlagen betrachten (so z. B. Ewald, v. Ortenberg, Davidson, Stade), one freilich einen Anlaſs zu dieser Umstellung warscheinlich machen zu können und one daran Anstos zu nehmen, daſs 13, 7—9 als Fortsetzung zu 11, 15—17 schlechterdings nicht paſst; vgl. meinen Commentar zu 13, 7. Daſs vielmehr 13, 7—9 an seiner richtigen Stelle steht, ergibt sich schon daraus, daſs one diese Einleitung c. 14 in der Tat nur eine Dublette von c. 12 wäre; einen Anlaſs zu einer derartigen Dublette können aber diejenigen, welche c. 12—14 aus der Diadochenzeit datiren, überhaupt nicht nachweisen, und diejenigen, welche c. 12—14 aus der Zeit Jeremias datiren, nur unter der Voraussetzung, daſs c. 12 und 14 ein Product der Pseudoprophetie sei (vgl. oben S. 184). Weiter ist auch 12, 10 one 11, 11—13 in Zusammenhalt mit Jes. 53 nicht zu verstehen. Dagegen bilden c. 9—14 unter Voraussetzung ihrer Einheitlichkeit und der richtigen Stellung von c. 13, 7—9 ein wolgefügtes, auf einheitlicher Anschauung ruhendes Ganzes. Nach c. 11 gerät die Gemeinde in schwere Verschuldung, welche mit schwerer Strafe geahndet wird. Als eine mit schwerer Verschuldung behaftete erscheint sie dann in c. 12, 1—13, 6, wo die Erfarung der wunderbaren Hülfe ihres Gottes in schwerer Bedrängnis sie zur Buße und Sinnesänderung fürt und eine völlige sittliche Umwandlung bewirkt. Mit c. 13, 7 beginnt eine neue Weissagung. Sie knüpft 13, 7—9 an den durch die Versündigung von c. 11 herbeigefürten Strafzustand und an die c. 12, 1—13, 6 beschriebene Läuterung und Erneuerung der Gemeinde an, setzt den übrig bleibenden Rest derselben als infolge hievon bekehrt und gottesfürchtig voraus, und schildert nun c. 14 analog der Weissagung Ezechiels von dem Einfalle Gogs, wie dieser Rest zu seiner Bewärung noch einer letzten schweren Bedrängnis unterworfen, schließlich aber von seinem Gotte gerettet und einem Zustande der Verklärung entgegengefürt wird und die ganze Völkerwelt sich zu Jehova bekehrt.

Im Verhältnis zu der Frage, ob c. 9—14 wie c. 1—8 aus den Anfängen der persischen Weltherrschaft, also aus der Zeit Sacharjas stamme, ist die weitere Frage, ob c. 9—14 auch denselben Verfasser habe, wie c. 1—8, irrelevant. Gegen die Identität des Verfassers darf man die Verschiedenartigkeit des Inhaltes hier ebensowenig geltend machen, als z. B. bei Am. 1. 2 gegenüber c. 3 ff., oder bei Ez. 40—48 gegenüber den vorangehenden Abschnitten. Für die Identität sprechen außer der Tradition auch einzelne in beiden Hälften des Buches sich widerholende Eigentümlichkeiten der Anschauung und der Diktion; vgl. meinen Kommentar III, 311.

In der Geschichte der messianischen Weissagung eignet dem zweiten Teile des sacharjanischen Weissagungsbuches eine Bedeutung, wie sie nur wenige Stücke des Alten Testamentes für sich in Anspruch nehmen können. Denn es wird hier dem Volke Israel nicht nur das Kommen des Messias und das Anbrechen der glücklichen messianischen Zeiten verheißen, sondern es wird auch geweissagt, daſs der Messias in niedriger Gestalt als ein König und Bringer des Friedens für Israel und die Völkerwelt auftreten werde (Kap. 9, 9. 10), daſs er aber von seinem Volke werde verworfen und getötet werden (Kap. 11, 4—17; 12, 10; 13, 7—9), daſs damit für Israel eine Zeit namenlosen Elends beginnen werde (Kap. 11, 15—17; 13, 7—9), daſs aber Jehova zuletzt seines unglücklichen Volkes sich erbarmen, dasselbe wider zu sich ziehen und von aller Schuld und allem Übel befreien werde (Kap. 12, 10—13,6; 13, 9—14, 21).

Von neuerer Litteratur über Sacharja ist zu nennen a) in kritischer Hinsicht: (B. G. Flügge): Die Weissagungen, welche den Schriften des Propheten Zacharias beygebogen sind, Hamburg 1784; F. B. Köster, Meletemata critica et exegetica in Zachariae proph. partem posteriorem, Göttingen 1818; Hengstenberg, Die Authentie des Daniel und die Integrität des Sacharja, Berlin 1831;

J. D. F. Burger, Etudes exégétiques et critiques sur le prophète Zacharie, Straßburg 1841; Bleek in den Studien und Krit., Jahrgang 1852, S. 247 ff.; Sandrock, Prior et posterior Zach. pars ab uno eodemque autore, Breslau 1856; von Ortenberg, Die Bestandteile des Buches Sacharja, Gotha 1859; Stade, Deuterozacharja. Eine krit. Studie. Zeitschrift für alttestamentliche Wissensch., I, 1 ff.; II, 151 ff. 275 ff.; b) in exegetischer Hinsicht: M. Baumgarten, Die Nachtgesichte Sacharja's, Braunschweig 1554. 1855; W. Neumann, Die Weissagungen des Sakharjah, Stuttgart 1860; A. Köhler, Die Weißagungen Sacharjas, Erlangen 1861. 1863; Kliefoth, Der Prophet Sacharjah, Schwerin 1862; W. Pressel, Kommentar zu Haggai, Sacharja und Maleachi, Gotha 1870; J. P. Lange, Die Propheten Haggai, Sacharja, Maleachi, Bielef. und Leipz. 1876; C. J. Bredenkamp, Der Prophet Sacharja, Erlangen 1879; Ch. H. H. Wright, Zechariah and his prophecies, London 1879; W. H. Lowe, The Hebrew students commentary on Zechariah, London 1882.

VI. Ein Priester aus der Ordnung Abias zur Zeit der Geburt Jesu, Gemal der Elisabeth und Vater Johannis des Täufers. Er hatte einst beim Altardienst eine Engelerscheinung, durch welche ihm angekündigt wurde, dass er der Vater eines Sones werden solle, welcher der Vorläufer des Messias sein werde. Da er dieser Verheißung wegen seines und seines Weibes vorgerückten Alters Unglauben entgegensetzte, so wurde er bis zur Erfüllung der Verheißung mit Stummheit gestraft. Seine wider erlangte Sprache brauchte er zuerst zum Lobpreis Gottes, als welcher nunmehr seine alten den Vätern gegebenen Verheißungen zu erfüllen angefangen habe. So nach Luk. 1, 5—25. 57—79. Die Sage läßt den Zacharias, wol auf Grund falscher Deutung von Matth. 23, 35, von Herodes im Tempelvorhofe ermordet sein, vgl. Protev. Jacobi, cp. 23 sq. Die Beziehung von Matth. 23, 35 auf den Tod dieses Zacharias verteidigen noch Müller in Studien und Kritiken 1841, S. 673 ff., und Hilgenfeld, Kritische Untersuchungen, S. 155, und theologische Jahrbücher 1852, S. 416.

A. Köhler.

Sachs, Hans, mit Rücksicht auf die Reformation. Hans Sachs hat seinen einfachen Lebenslauf selbst beschrieben in dem 1567 ausgegebenen Gedichte: „Valete des weitberühmten teutschen Poeten Hans Sachsen zu Nürnberg". Er wurde geboren zu Nürnberg im Jare 1494 am 5. November. Sein Vater, Hans Sachs, Schneidermeister, zog ihn „auf gut Sitten, auf Zucht und Ehr" und ließ ihn von 1501 an eine der lateinischen Schulen besuchen, welche kurz zuvor (1485) eine „Reformation" erfahren hatten. Dort lernte er „Puerilia, Grammatica und Musica, auch Rhetorica, Arithmetica, Astronomia, Poeterey und Philosophia, Griechisch und Latein, artlich wohl reden, war und rein." Nehmen wir hinzu, dass die Schüler Anleitung zum Chordienst bei der Messe, zur Absingung der Vigilien und Kompleten erhielten, so ist der Unterrichtskreis erschöpft. Wiewol H. S. bekennt, dass alles war „nach ringem Brauch derselben Zeit, solches alles ist mir vergessenheit" und sich nennt einen „ungelerten Mann, der weder Latein noch Griechisch kann", so verdankte er seinem Schulkursus doch „Erweiterung des Gesichtskreises und manche Anregung, die ihm gerade zu seinen Dichtungen sehr zu statten kam". Mit dem vollendeten 15. Lebensjare kam er zum Schusterhandwerke; warscheinlich erhielt er schon damals Unterricht im Meistersang, bei dem Leinweber Lienhard Nunnenbeck. Im Jare 1511 begab er sich auf die Wanderschaft, welche ihn durch einen großen Teil von Deutschland fürte. Im Valete nennt er die Städte: Regensburg und Braunau, Salzburg, Hall und Passau, Wels, München, Landshut, Oetting und Burghausen, Frankfurt, Coblenz, Cöln und Aachen, an anderen Stellen auch Erfurt, Lübeck, selbst Genua und Rom; doch scheint er diese beiden letzgenannten Städte nur beigezogen zu haben, um seinen Dichtungen eine passende Örtlichkeit zu verschaffen. Im Jare 1513 empfing er zu Wels, wie er in dem Gedicht „die neue Gabe Muse" erzält, den Ruf zur Poesie, welcher er von nun an neben seinem Handwerk eifrig oblag. Er besuchte die Meisterschule zu München, in Frankfurt hielt er selbst die erste Schule. Nach fünfjäriger Wanderung zurückgekehrt, machte er in seiner Vaterstadt als Schuhmacher sein Meisterstück

und verheiratete sich 1519 mit Kunigunde Creutzerin von Wendelstein. Er wonte zuerst in einer der Vorstädte, wo er neben seinem Handwerke einen kleinen Kram unterhielt; im Jare 1540 zog er in die Stadt, wo er ein eigenes Haus erworben hatte (Mehl- oder Hans-Sachsengäßlein Nr. 17, jetzt durch eine Denktafel ausgezeichnet). Es wurden ihm 2 Söne und 5 Töchter geboren, die aber alle vor ihm starben; nur von der ältesten Tochter überlebten ihn 4 Enkel. Nachdem er 1560 Witwer geworden war, schritt er im Jare darauf zu einer zweiten Ehe mit Barbara Harscherin. Beiden Frauen setzte er in rürenden Gedichten Denkmäler. Seit 1559 machte sich das Alter fülbar; nach dem Berichte seines Schülers Adam Puschmann von Görlitz nahm allmählich auch sein sinnreich Gemüt ab, er wurde schweigsam und hatte allezeit Bücher vor sich, sonderlich die Bibel. Am 20. Jannar 1576 starb er; Tags darauf wurde er auf dem Kirchhof zu St. Johannis beerdigt. Sein Grab ist leider nicht bekannt. Wir haben mehrere Bildnisse von Hans Sachs, aber alle nur aus dem höheren Alter. Auf allen trägt er einen langen Bart; die Gesichtszüge auch der letzten Jare lassen erkennen, dass er im vollen Mannesalter wolgebildet war.

Hans Sachs Leben fiel in die Blütezeit von Nürnberg, welche von der Mitte des 15. bis gegen Ende des 16. Jarhunderts dauerte. Aus dieser Periode sind uns mehrere Lobreden überliefert, welche die Schönheit, den Reichtum und die öffentliche Ordnung der Stadt rühmen: der Spruch auf Nürnberg von Hans Rosenplüt 1450, Lobgedicht auf Nürnberg von Kunz Haß 1490, Urbis Norimbergae descriptio von C. Celtes 1494, Urbs Noriberga illustrata carmine heroico von Eobanus Hesse, 1552; Hans Sachs selbst hatte 1530 seiner Vaterstadt einen Lobspruch von 384 Versen gewidmet. Dass auch Luther die Stadt Nürnberg hochstellte, ist bekannt genug; namentlich rühmt er sie in den Tischreden als eine reiche und wolgeordnete Stadt. Sie hatte im J. 1427 den gegenwärtigen Umfang inner der Mauern erreicht; zu ihrem Glanze gereichten viele stattliche Gebäude, besonders prächtige Kirchen, unter denen die von St. Lorenz im J. 1477 ihren erhabenen Chor vollendet sah. Die Befestigungen älterer Zeit wurden um 1540 bei der Kaiserburg erweitert und verstärkt. Die Stadt, seit 1219 reichsfrei, gelangte zu Macht und Ansehen besonders durch den Zuwachs an Gebiet im Landshuter Erbfolgekrieg (1505), woraus sie auch durch die Güter des Frauenklosters Engelthal die Mittel gewann (1578), die Akademie, später Universität Altdorf zu gründen und auszustatten. Erfindungen in Gewerben, Pflege der Künste und Wissenschaften, ausgedehnte und dankbare Handelsunternehmungen stellten die erste der fränkischen Städte zugleich in die vorderste Reihe aller Städte des deutschen Reiches: wie denn kaum eine andere Stadt aus Einer Zeit so viele glänzende Namen aufzuweisen vermag. Zu Hans Sachsens Mitbürgern und Zeitgenossen gehörten namentlich: der Maler Michael Wohlgemuth († 1519) und sein großer Schüler Albrecht Dürer († 1528), der Bildhauer Adam Krafft († 1507), der Erzgießer Peter Vischer († 1529), der Bildschnitzer Veit Stoß († 1533), der gelehrte Statsmann Wilibald Pirckheimer († 1530), die um die Reformation viel verdienten Hieron. Ebner, Andreas Osiander, Lazarus Spengler, W. Linck, Veit Dietrich. Im Jare 1526 wurde das Gymnasium bei St. Egidien gegründet, wobei Ph. Melanchthon die Festrede hielt. Reichstage, Fürstentage, festliche Aufzüge vermehrten das Leben der an sich regsamen Stadt. Sie wurde aber auch der Hauptsitz der Dichtkunst, nämlich des Meistersangs, und Hans Sachs galt als Meister und Patriarch der Meistersänger. Näheres bei Joh. Christoph Wagenseil: Buch von der Meister Singer holdseligen Kunst, Altdorf 1697; Sommer, Metrik des Hans Sachs, Halle 1882.

Nachdem sich Hans Sachs entschlossen hatte, „der Tugend nach all seinem Vermögen zu dienen und statt anderer Ergötzlichkeiten sich der Dichtkunst zu widmen“, gab er im Jare 1513 als erste Probe des Meistersangs ein Bul Scheidelied von 57 Versen; diesem folgte 1514 das geistliche Lied Gloria Patri Lob und Ehr, 75 Verse in des langen Marners Ton mit 27 Reimen. Der erste Spruch, d. i. ein Gedicht in Reimpare gefügt, nicht in Melodie gesetzt, war: „Ein kleglich geschicht von zweien Liebhabenden, der ermördt Lorenz 1515“.

Seine geregelte Tätigkeit beginnt aber erst nach seiner Rückkehr in die Heimat, und zwar gehört die größere Zal der Gedichte der zweiten Hälfte seines Lebens an. Er versuchte sich in allen Arten der Poesie; alle Stoffe, auch pur prosaische, brachte er in Verse; sein Fleiß ist staunenswert. Hans Sachsens Werke umfassten 34 Folianten, mit eigener Hand geschrieben. Als er im Jare 1566 seine Gedichte summirte, fand er deren 6048; die kürzeren und späteren eingerechnet, steigt die Gesamtzal nach A. Puschmann auf 6636. Von jenen 34 Bänden enthielten 16 nur Meistergesänge, an der Zal 4275, mit den geistlichen Liedern aber 4323; die übrigen 18 Bände nur Sprüche. Die Meistergesänge waren in 275 Tönen verfaßt, von denen er selbst 13 erfunden hatte. Aber gerade diese Gedichte waren lange verborgen; denn sie waren, wie Hans Sachs selbst sagte, nicht für den Druck bestimmt, sondern die Singschul mit zu zieren und zu erhalten. Nur einige der Meistergesänge kamen, jedoch umgearbeitet, in die gedruckten Werke. Erst die neuere Zeit brachte mehrere ans Licht. Die reichhaltigste Sammlung, 159 Stücke, gab Karl Goedeke heraus: Dichtungen von Hans Sachs. I. Geistliche und weltliche Lieder, Leipzig 1870.

Von den für die Öffentlichkeit bestimmten Gedichten erschienen zuerst etwa 200 einzeln im Druck, die Mehrzal mit Holzschnitten verziert; diese gehören jetzt zu den Seltenheiten. Eine Gesamtausgabe wurde von Hans Sachs auf Verlangen guter Herren und Freunde unternommen; sie umfaßt 5 Bände in Folio, von denen 3 von Hans Sachs besorgt wurden (Nürnberg 1558, 1560, 1561; — dann 1568, 1569). Diese Ausgabe wird als die Willer-Lochnerische bezeichnet; sie enthält 1462 Gedichte. Andere wurden gleichfalls in Nürnberg bis 1579 gedruckt, ferner 1612 in Kempten und 1712 in Augsburg, beide in Quart.

Die Gedichte der Gesamtausgabe sind in jedem Bande nach Gattungen geschieden, im 1. Bande in 5 Rubriken: 1. Geistlich Gespreck und Sprüch (Tragödien, Komödien, Erzälungen, Betrachtungen), 2. Weltlich Histori und Geschicht (dramatische Stücke, Erzälungen aus der Profangeschichte); 3. Von Tugend und Laster (Komödien, Kampfgespräche, Klagrede, Sprüch); 4. Mancherlei ungleicher Art und Materi: 5. Fabel und gute Schwenck, Faßnachtsspiele. Diese Teilung, welcher scharfe Abgrenzung fehlt, wurde in den folgenden Bänden verlassen, sodaſs in dem zweiten nur 4, in den übrigen nur 3 Rubriken vorkommen.

Man sieht, daſs hier alle Dichtungsarten vertreten sind, die epische, lyrische, didaktische, dramatische. Aber die Einreihung stimmt nicht zu unseren Begriffen. Die Gespräche und Dramen gehen ineinander über; viele der dramatischen Stücke sind nur Dialoge; auch die Arten des Dramas sind nicht richtig unterschieden. Nur im allgemeinen kann man sagen, daſs unter Tragödie ein Stück verstanden ist, welches einen traurigen Ausgang nimmt, wärend die Komödie auch bei einzelnen traurigen Scenen doch erfreulich und tröstlich endet: womit freilich unsere heutige Ästhetik sich nicht begnügt. Die dramatischen Stücke wurden für die Aufführung geschrieben und wirklich aufgefürt, mit ganz einfacher Zurüstung, meist in Wirtshäusern, wobei Hans Sachs selbst mit agirte und spielen half. Die längeren Dramen erforderten einen vollen Tag. Mit dem Anfange des eigentlichen Theaters, welcher in Nürnberg in das 17. Jarhundert fällt, zogen sich die Grenzen allmählich enger.

Der Inhalt der Dichtungen ist den verschiedenartigsten Gebieten entnommen: der Heiligen- und der Profangeschichte, der Sage, der Naturbeschreibung und Geographie, dem bürgerlichen und häuslichen Leben, eigenen und fremden Erlebnissen. Das Wort J. Grimms: „Hans Sachs erdichtet nichts, aber dichtet alles“ (Haupts Zeitschrift für deutsches Alterthum II, S. 260) ist beinahe buchstäblich zu nehmen. Wenn wir uns nur an die Schriften halten, welche Hans Sachs als Quellen seiner Dichtungen nennt, so sind es mehr als 120. Er hat aus griechischen und lateinischen Schriftstellern geschöpft, sei es durch Übersetzungen oder andere Vermittelung, wobei es aber an Misverständnissen nicht fehlt; aus der neueren Litteratur, namentlich aus Boccaccio, S. Brant, Reuchlin, Erasmus, Alberus, Agricola und aus Volksschriften. Seine Belesenheit erregt Bewunderung. Dazu

kommen Erfarungen der Wanderschaft, mündliche Überlieferungen; endlich ist doch nicht zu leugnen, dass er durch eigenes Sinnen wie durch seine Neigung zu Scherz und Spott nicht bloß zu dem entlehnten Stoffe manchen treffenden Gedanken hervorgebracht, den Grundstock vieler Erzälungen gefällig umkleidet, sondern auch in den allegorischen Dichtungen und in Charakterzeichnungen wirkliche Poesie zu Tage gefördert hat.

Der Zeit nach verteilen sich die Gedichte sehr ungleich. Da Hans Sachs den meisten Jar und Tag beigefügt hat, so läßt sich eine ziemlich sichere Übersicht seiner Tätigkeit gewinnen, soweit diese nicht der Singschule gewidmet war. Die dadirten Gedichte der Gesamtausgabe fallen zwischen 1515 und 1569; denn auch nach dem Valete von 1567 ruhte seine Feder nicht ganz. Bis zum Jare 1530 gibt die Gesamtausgabe nur 16 Gedichte; in die nächsten 20 Jare fallen 162; das fruchtbarste Dezennium geht von 1550 bis 1560, die reichsten Jare sind 1557 bis 1559; und zwar sprudelt hier Jovialität und schalkhafter Scherz am lebhaftesten hervor.

Wir dürfen nicht unterlassen einige der bedeutendsten Dichtungen auszuheben, und zwar

1. aus den geistlichen Gesprächen und Sprüchen. An der Spitze des ersten Bandes steht: Tragedia von der Schöpffung, Fall und Austreibung Ade auß dem Paradeiß. Hat 11 Personen und 3 Actus 1533. Freie Zuthat zu der biblischen Grundlage ist der Eintritt der Engel Raphael, Michael, Gabriel, welche über den Fall des ersten Menschenpares klagen, den die Teufel Lucifer, Belial, Satan angestiftet haben. Das Schlusswort, in welchem die Verheißung des Erlösers nicht fehlen kann, wird vom Cherub gesprochen. Daran schließt sich eines der bekanntesten Gedichte von den Kindern Evä, ein Lieblingsthema des Dichters, denn er hat es viermal behandelt. Die Forschung nach der Quelle fürte auf J. Agricolas Sprichwörter zurück (Goedeke, Schwänke des 16. Jahrhunderts, Leipzig 1879, S. 24 f.). Zuerst findet es sich als Meistersang vom Jare 1546 mit 60 Versen; darauf erweitert als Komödie von 909 Versen, aber fehlerhaft ausgedehnt durch Aufnahme des Brudermordes; als Spiel mit 416 Versen, beide vom J. 1553, endlich 1558 als wolabgerundeter Schwank von 222 Versen. Aus dem Neuen Testament nennen wir als das bedeutendste Stück: Tragedia, mit 31 Personen, der ganz Passio nach dem Texte der 4 Evangelisten, vor einer christlichen Versammlung zu spielen, und hat 10 Actus, 1557. Den Gegensatz zwischen Gesetz und Evangelium veranschaulicht die Tragedia, mit 34 Personen, das jüngste Gericht, aus der Schrift überall zusammengezogen, und hat 7 Actus, 1558. Aus der Legenda aurea ist abgeleitet: Ein Comedi, von dem reichen sterbenden Menschen, der Hecastus genannt, 1549. Der Reiche, der herrlich und in Freuden gelebt hatte, wird mitten aus seinen Wollüsten vor Gottes Gericht gefordert; von Freunden verlassen, geht er in sich und findet Trost und Seligkeit in dem Glauben an Christi Verdienst. Hans Sachs handhabt hier die lutherische Bibel wie ein erfarner Beichtvater. An die rein biblischen Stoffe reihen sich Legenden von Aposteln und Märtyrern, poetische Erzälungen, in welchen heilige Namen auch scherzhaft verwendet werden, wie St. Peter mit der Geiß, ein Gespräch zwischen St. Peter und dem Herrn von der jetzigen Welt Lauf, Gespräch St. Peter mit dem faulen Bauernknecht, mit den Landsknechten. — Und diese Dichtungen, in welchen die Zeiten sehr anmutig verwechselt sind, dürfen zu den gelungensten Arbeiten des Meisters gerechnet werden.

2. Aus dem reichhaltigen Fache „Weltlicher Histori" ist vor allen der dramatischen Gedichte zu erwänen, weil hier Hans Sachs über das Herkommen hinausging und in profanen Stoffen auf das neuere Drama hinleitete. Alte und neue Geschichte, die Fremde wie die Heimat wurden ausgebeutet. Lucretia, Virginia, Griseldis, Magelona, Fortunatus, Siegfried, Tristan und Isolde, Melusina sind dem ungelehrten Poeten geläufige Namen. Mit Vorliebe hält er sich an die griechische Mythologie. Doch ist in all diesen Erzälungen wenig

schöpferische Tätigkeit zu entdecken, und bisweilen ist die Auffassung verfehlt, die Moral schwach.

Mehr Erfindung zeigt sich in der dritten und vierten Klasse, welche von Tugend und Laster handelte. Man begegnet hier einer aufmerksamen Betrachtung des Lebens, vielen treffenden Gedanken, gut gezeichneten Gestalten, warhaft poetischen Schilderungen. Ernst und Scherz wechseln. Freilich ist auch hier bloße Nachbildung nicht selten, die Einkleidung in Visionen und Träume einförmig, viele Zeichnungen leiden an Weitschweifigkeit. Heben wir auch hier einige der bedeutenderen Gedichte hervor: Das künstlich Frauen Lob, Das bitter süß ehelich Leben, Lob einer tugendhaften ehrbaren frommen Frauen; — Das walzend Glück, Fama das weitfliegend Gerücht, Hans Unfleiß mit dem faulen Lenzen, welcher ein Hauptmann ist des großen faulen Haufen, der Omeis Haufen der unruigen und irrigen Welt, Die gut und bös Eigenschaft des Geldes, Der Jungbrunn, das Schlauraffenland. Hieher gehören auch die Kampfgespräche, alten Schriftstellern, besonders griechischen, nachgebildet: Kampfgespräch Xenophontis des Philosophi mit Frau Tugend und Frau Untugend, welche die ehrlicher sei (d. i. Hercules am Scheidewege); zwischen Frau Tugend und Frau Glück, Frau Armut und Pluto, zwischen Gesundheit und Krankheit, Wasser und Wein, das gehobene und gedankenreiche Gespräch: welches der künstlichst Werkmann sei. Aber gerade in diesen moralischen Gedichten kommen viele Ausdrücke und Scenen vor, welche unserem Sinn für Schicklichkeit widerstreben. Besonders tritt der Cynismus stark hervor in den Stücken: Die Tischzucht, die verkehrt Tischzucht, die vier wunderbarlichen Eigenschaft und Wirkung des Weins, Vergleichung eines kargen reichen Mannes mit einer Sau.

4. Den Glanzpunkt bilden, wie allgemein anerkannt, die Fabeln, Schwänke und Faßnachtsspiele, welche meist in die Jare 1530 bis 1563 fallen. „In der Fabel hält sich Hans Sachs an Überlieferungen; viele Stücke füren auf Äsop zurück. Doch fehlt es auch nicht an Erfindung. Eine der glücklichsten Dichtungen von Hans Sachs ist: Der Zipperlein und die Spinne. Auch die Schwänke, an der Zal 210, sind verschiedenen Quellen entsprungen; sie erinnern an Seb. Brant, Johannes Pauli (Schimpf und Ernst), an die Legende; manche stammen aus Erlebnissen der Wanderschaft. Die Mehrzal der entlehnten Stoffe ist gefällig umkleidet und meisterhaft vorgetragen. Teufel und Narren spielen hier eine Hauptrolle; aber der Teufel erscheint mehr lächerlich als gefärlich; die Erzälungen von Narren enthalten ernste Manung. Nur einige Titel wollen wir herausheben: Der Teufel sucht ihm eine Ruhstatt auf Erden; der eigensinnig Mönch mit dem Wasserkrug; der Einsiedel mit dem Hönigkrug; von dem frommen Adel (der allein das Recht hat zu rauben); der Narrenfresser. Neben diesen Scherzen, die nicht selten die Grenzen des Anstandes überschreiten, nimmt sich die ernste Lehre im „Beschluß" recht seltsam aus. Denn Hans Sachs moralisirt überall. Manche der Schwänke finden sich wider, aber kürzer gefaßt, auch sonst verändert bei Hebel, Gellert, Langbein, Gleim, Simrock und bei dem Nürnberger Volksdichter Grübel.

Die Faßnachtsspiele, deren die Gesamtausgabe 42 enthält, leitet Hans Sachs mit den Worten ein: „Sie sind mit schimpflichen Schwänken gespickt, doch glimpflich und one alle Unzucht, allein zu ziemlicher Freud und Fröhlichkeit, so zum teil vorhin in etlichen Fürsten- und Reichsstädten mit Freud und Wunder der Zuseher gespielt wurden". Im Grunde sind die Faßnachtsspiele dramatisirte Schwänke, wie denn etliche Fabeln in beiden Dichtungsarten vorkommen. One einige Derbheit sind dergleichen Vorstellungen der niederen Komik nicht denkbar; doch steht hierin Hans Sachs weit über seinen Vorgängern, deren Schmutz uns anwidert. Bezeichnend ist die Figur, in welcher die Faßnacht personifizirt wird. Er stellt sie in dem Gespräche mit der Faßnacht als ein „großes Tier dar, dessen Bauch ist wie ein füdrig Faß, und es hat ein weiten Schlund". Deshalb schreibt Hans Sachs Faßnacht, nicht Fastnacht. Das erste Spiel der Art: Das Hofgesind Veneris 1517 trägt diesen Charakter noch nicht ausgeprägt, es enthält nur ein Stück der Tannhäuser Sage. Desto mehr passen zu jenem Bilde die spä-

teren Spiele: Das bös Weib 1533, der Gesellen Faßnacht, der arend Schüler im Paradeiß, das heiß Eisen, das Weib im Brunnen, das Narrenschneiden. Zu dem Inhalt stimmen die Namen: Dilltapp, Schleckmetz, Wursthans, Hirnlotz, Mistfink, Rubendunst — andere sollen verschwiegen werden. Solche Spiele mochten allerdings die Melancholey vertreiben.

Gehen wir von dieser allgemeinen Übersicht zur Schilderung der Tätigkeit über, welche Hans Sachs in Bezug auf Religion und Kirche entfaltete, so ist voraus zu bemerken, daſs er ein christlicher, näher ein evangelischer Dichter war. Wir stellen die positiven Leistungen voran, mit welchen er an die Öffentlichkeit trat. Aus den Jaren 1514 bis 1518 stammen 8 Lieder; im J. 1525 erschienen: „Etliche geystliche in der schrifft gegrünte Lieder für die layen zu singen“; im J. 1528: „Dreytzehen Psalmen zu singen in den hernach genotirten Thönen“; sämtlich mit mehreren anderen Liedern wieder gedruckt in Ph. Wackernagels deutschem Kirchenliede II, S. 1136—1143; III, S. 55—74, im ganzen 35 Stück. Von diesen sind besonders jene Lieder hervorzuheben, welche Hans Sachs verändert und christlich korrigirt hat. Aus dem alten Liede Maria zart entstand Hans Sachsens O Jesu zart; aus dem Liede die Fraw von hymmel Hans Sachsens Christus von hymmel; aus Rosina wo was dein gestalt: O Christe wo war dein gestalt; aus Anna du anfencklich bist: Christe du anfencklichen bist; aus Sant Christoff du heyliger man: Christe warer sun Gottes fron; aus: Ach Jupiter hetst duß gewalt: O Gott vatter du hast gewalt. Bis auf die neueste Zeit wurde auch das Lied: Warum betrübst du dich mein Herz? unserem Dichter zugeschrieben. Es findet sich aber weder in seinen Gesamtwerken noch mit seinem Namen in einem Einzeldrucke. Nachdem Ph. Wackernagel (Kirchenlied IV, S. 129) das Wort gesprochen, wird wol niemand mehr Hans Sachs als den Verfasser desselben nennen.

Zu den positiven Arbeiten religiösen Inhalts rechnen wir ferner die Umschreibungen biblischer Bücher und Abschnitte, die als Beschäftigung des beschaulichen Alters meist in die Jare von 1550 an fallen: der ganze Psalter, der Prediger Salomon, die Figuren (Typen) des Alten Testaments, das Buch Jesus Sirach, die Sonntagsevangelien — dem dichterischen Werte nach gering, weil lediglich Reimereien, aber sonst nicht unbedeutend, weil sie eine Kenntnis der Kirchenlehre bekunden, welche selbst einem Theologen zur Ehre gereichte.

Hans Sachs war aber auch Polemiker; seine Angriffe wuſste er durch Witz und Spott eindringlich zu machen. Er gehörte in Nürnberg zu den frühesten und entschiedensten Anhängern der lutherischen Reformation. Im Jare 1518 hatte er Luther'n in Augsburg gesehen, er sammelte die Flugschriften Luthers und seiner Freunde, deren er im Jare 1522 schon 40 Stücke besaß, und verfolgte den Lauf der kirchlichen Verhandlungen mit Begierde und Aufmerksamkeit. Bald trat er selbst in den Kampf ein mit seinem vielgenannten Gedichte: „Die Wittembergisch Nachtigall, die man yetz höret überall“ (1523 Juli 8), 700 Verse, mit den Schluſsworten: Christus amator, Papa peccator.

Hans Sachs wendet sich „dem gemeinen Mann zu Nutz“ gegen das Papsttum, und zwar gleicherweise gegen dessen falsche Lehre wie gegen Kultus und Verfassung. Dieses Zeugnis eines Mannes aus dem Volke muſste auf die Gemeinde, die onehin schon durch einen Lazarus Spengler und Andreas Osiander vorbereitet war, Eindruck machen und die Kirchenreform erleichtern, wenngleich nach anderen Seiten hin viel Anstoß erregt wurde. Uns erscheint die Ausfürung gedehnt, ermüdend, die Polemik will unserm Geschmack nicht mehr zusagen. Das Jar 1524 brachte Vier Dialogen in Prosa, einzeln gedruckt (neu herausgegeben von R. Köhler, Weimar 1858), teils polemisch, teils belehrend und begütigend: 1. Disputation zwischen einem Chorherren und Schuhmacher, darin das Wort Gottes und ein recht christlich Wesen verfochten wird; 2. Ein Gesprech von den scheinwercken der Geistlichen und jren Gelübden, damit sie zu verlesterung des bluts Christi vermeinen selig zu werden; 3. Ein Dialogus des inhalt ein argument der Römischen wider das christliche heuflein, den geitz, auch ander

öffentlich laster rc. betreffend (d. i. die Anhänger Luthers sollen das Reich Gottes nicht durch ihren Wandel aufhalten); 4. Ein Gesprech eines evangelischen Christen mit einem Lutherischen, darin der ergerlich Wandel etlicher, die sich lutherisch nennen, angezeigt und brüderlich gestraft wird (Gegen Mißbrauch der christlichen Freiheit). Besonderes Aufsehen erregte ein im J. 1527 gemeinschaftlich mit A. Osiander herausgegebenes Büchlein: „Eyn wunderliche weyssagung von den Babstumb, wie es yhm biß an das endt der welt gehen sol, in Figuren oder gemäl begriffen, gefunden zu Nürnberg zum Cartheuser Closter und ist sehr alt“. Es sind 30 Bilder, zu welchen Hans Sachs 150 Verse zur Erklärung lieferte. Luther bezeugte dem Büchlein in Briefen an Spalatin und W. Linck seinen Beifall. Aber der Rat der Stadt Nürnberg sprach seine ernste Missbilligung aus, obwol der öffentliche Gottesdienst schon im Jare 1525 geändert war. Der Vertrieb der anstößigen Schrift wurde nicht geduldet, selbst die Exemplare, welche nach Frankfurt gegangen waren, wurden aufgekauft und „abgethan“. An den Prediger, den Buchdrucker und den Poeten ergingen vom Rate nach Rang und Stand abgestufte Verweise, und zwar an Hans Sachs: „An solches Büchlein hab er die Reimen zu den Figuren gemacht; nun sey seines Amts nicht, gebühr ihm auch nicht, darum erhalte er auch ernsten Befehl, dass er seines Handwerks und Schuhmachens warte, sich auch enthalte, einig Büchlein oder Reimen hiefür ausgehen zu lassen“. Gleichwol lieferte Hans Sachs bald darauf änliche Verse. Der Ton der Weissagung wurde wider angeschlagen 1529 in dem Gedicht: Inhalt zweierlei Predigt, jede in einer kurzen Summ begriffen. Die Summa des evangel. Predigers (Haec dicit Dominus Deus) enthält in 59 Versen die Heilslehre nach dem Bekenntnis der Lutheraner; die Predigt der Papisten befiehlt in 55 Versen alle Übungen der römischen Kirche. Der Schluss lautet: „Hier urteil recht du frommer Christ, welche Lehr die warhaftigst ist“. In dieselbe Klasse gehört: Der gut und der bös Hirt 1531 (nach Joh. 10), wo der Mann mit der dreifachen Krone durch das Dach in das Haus steigt, wärend der gute Hirte, der evangelische Prediger, durch die Hausthüre eingeht — ein Spottbild, welches in der Folge mit dem Texte von 150 Versen die weiteste Verbreitung fand. Eine sehr scharfe Polemik enthält ferner die „Vergleichung des Bapst mit Chisto, jr paider leben und passion“ 1551, in 75 Versen, ein Commentar zu dem satirischen Passional Christi et Antichristi, mit Holzschnitten nach Lucas Cranach. Das Epitaphium Lutheri 1546 stellt in 100 Versen den ganzen Greuel der babylonischen Gefängnis vor Augen. Aber weit größer ist die Zal jener Gedichte, in denen Hans Sachs gelegentlich gegen Missbräuche und Übelstände der römischen Kirche einen Streich fürt. Gegen das Reliquienwesen richtet sich das Heiltum für das unfleißige haushalten; gegen das üppige Klosterleben: Der Ketzermeister mit den viel Kesselsuppen; gegen Papst und Ablaß: Der Schwank vom verlornen und redeten Gulden; auch der Ohrenbeichte, dem Weihwasser und dem „faulen Möndhtom“ wird hie und da ein kräftiges Wort gewidmet. Nicht übel ist die Rollenverteilung berechnet. In der Comedie: Die ungleichen Kinder Evä läßt Hans Sachs Gott den Vater eine Katechisation halten: die schönen und guten Kinder wissen den Lutherschen Katechismus aufs Wort herzusagen und empfangen dafür die Verheißung, dass sie Fürsten, Prälaten, reiche Kaufleute werden sollen; die böse Rotte antwortet atheistisch, römisch oder ganz verworren, wofür ihnen nichts anderes als niedere Dienstbarkeit und geringes Gewerbe zufallen kann. In dem Faßnachtspiel Das heiß Eisen erscheint eine Frau als Ehebrecherin; wer ist der Verfürer? Ein Kaplan. In dem Schwank Der gestolene silberne Löffel ist der Dieb ein Dorfpfaff. Ganz anders hat später Hebel die Anekdote behandelt. Wir dürfen uns daher nicht wundern, dass Hans Sachs von Katholiken nicht günstig beurteilt wird; er muss sich den Nachruhm gefallen lassen, dass er in keinem seiner Stücke den Schuster zu verleugnen vermochte. Holland, Altdeutsche Dichtung in Bayern, Regensburg 1862, S. 654.

Was die Sprache in Hans Sachs' Gedichten anlangt, so sollte man erwarten, dass Luthers deutsche Bibel, welche in dem Nürnberger Schulzettel als Norm

wider alle falsche Meinung oder Lehre aufgestellt war, auch für die Form als Muster gegolten hätte, und was für den Meistersang vorgeschrieben war, sollte auch für die Spruchgedichte beachtet worden sein. Aber diesem Muster ist Hans Sachs nicht nachgekommen, selbst da nicht, wo ihm für die Versifikation ein Vorteil erwachsen wäre. Luthers Arbeiten an der Bibelübersetzung fallen bekanntlich in die Jare 1517 bis 1546, Hans Sachs' gedruckte Gedichte in die längere Periode von 1515 bis 1569. Bei Luther ist zwischen den ersten Versuchen in den 7 Bußpsalmen und der letzten Ausgabe der ganzen Bibel (1545 oder 1546) ein sehr bedeutender Unterschied zu bemerken: er regelte die Orthographie, wandte besonderen Fleiß auf bestimmte Ausprägung der Flexionsformen; eine große Anzal von Wörtern, die nicht gemeinverständlich oder unedel waren, ersetzte er durch bessere, überall gewart man das Streben nach Gleichmäßigkeit, Deutlichkeit, Bestimmtheit und Wollaut. Bei Hans Sachs hält sich die Sprache fast ganz auf Einer Stufe; selbst wo Bearbeitungen desselben Gegenstandes aus verschiedenen Perioden vorliegen, ist kein wesentlicher Fortschritt zu entdecken, der bedeutendste noch in der Interpunktion, welche anfangs und geraume Zeit ganz fehlte. Seine Orthographie blieb regellos; er behält sein nit bei, das Luther frühzeitig ausmerzte; sehr häufig sind Klebsilben, wie übert d. i. über die, pein d. i. bei den; er gebraucht lehren für lernen; er schreibt mustw für mußt du, foller mews für voller Mäuse, pestelet für bestellet, wraltz für uraltes, er was gehn, er wurd gohn für er ging, ich sich für ich sehe. Die Eigennamen der deutschen und besonders der fremden Sprachen erfaren manche Misshandlung. Dazu kommen sehr viele Wörter und Redensarten der heimischen Mundart, Ausdrücke, die jetzt für ganz unedel gelten oder gar nicht mehr verstanden werden. Es kommt hier, wenn wir bei der Vergleichung mit Luther beharren, freilich in billige Erwägung, dass Hans Sachs durch den Gegenstand oft auf Gebiete gefürt wurde, die der Bibel ferne liegen und nur die gemeine Volksrede zuließen, so wenn er die Rockenstube beschreibt oder die dreihundert Stücke eines Hausvaters aufzält. Aber wärend nun Hans Sachsens Werke durch die Mannigfaltigkeit der Ausdrucksmittel zu einer wahren Fundgrube für den Sprachforscher wurden, sieht sich der ungelehrte Leser unserer Zeit fast in jedem Gedichte durch veraltete, abgewürdigte, unverständliche Wörter und Formen gehemmt, sodass auch aus dem Zusammenhange nicht immer der Sinn zu erraten ist. Ja, selbst der Sprachkenner findet Rätsel genug, die er nicht sofort zu deuten vermag. Trotz der Glossare und Noten werden sich daher die Dichtungen von Hans Sachs immer nur auf einen engen Kreis beschränken.

Der Versbau ist sehr einfach; die meisten Spruchgedichte haben für die Verse mit stumpfem Reim 8, für die mit klingendem 9 Silben, doch einige nur 6 und 7, wogegen auch Verse mit gleitendem oder überklingendem Reim 10 Silben enthalten. Die Silben wurden nicht gemessen, sondern nur gezält, wobei Tonverschiebungen und Wortverzerrungen verschiedener Art unterliefen, Vergewaltigung der Sprache durch Einwirkung des Dialekts. Der Hochton, welcher der Stammsilbe gehört, fällt oft auf Flexionssilben, dagegen fallen Hauptsilben in die Senkung; so gestaltet sich das Wort Vernunft zum Trochäus, siehe zum Jambus. Nicht selten kommen Jamben und Trochäen neben einander vor. Doch fehlt es auch nicht an Gedichten, welche Ein Versmaß regelmäßig und schön durchfüren, z. B. Psalm 5: Herr, hör mein Wort, merk auf mein Not; — das reizende Liebeslied: Mir liebt in grünem Mayen. Die Reimfolge der meisten Spruchgedichte ist die der alten Reimpare, also aa, bb; bisweilen dreifach aaa, bbb; in den geistlichen Liedern stehen Reimpare neben gekreuzten Reimen: ab, ab, cc (Sommer, die Metrik des Hans Sachs, Halle 1882). Die Reime selbst lassen kein strenges Gericht zu. Hans Sachs reimt: Not und Gott, Guts und Nutz, ehrlich und herrlich, Sohn und lahn (lassen), gesandt und wahnt (wohnt), Seelsorger und Menschenlehr; oft werden, um einen Reim zu erzwingen, Dehnungen, Zusammenziehungen und andere Abnormitäten vollzogen, wie: Herren und ferren (fern), gern und wern (werden), kumb und sumb (komme, Summe,

hinnen, sinnen (finden), funnen (fanden), Brunnen; wogegen man auch wider für dieselben Wörter die schriftgemäßen Formen trifft, wie sie der Schulzettel vom Jare 1540 verlangt. Der Schluss der meisten Spruchgedichte enthält nach überlieferter Sitte den Namen des Dichters. Man weiß nicht, welchem der Nürnberger Poeten hierin der Preis gebürt. Hans Rosenplüt schließt: „Das Gott all frawen und man behut, das hat gedicht Hans Rosenplut". Hans Folz: „Die folgen meiner trewen ler und dancken Hans Foltz Barbirer". Bei Hans Sachs sind vorherrschende Reimworte: Wachs, Ungemachs, auch strachs und Bachs kommen vor; z. B. „Auf das sein lob grün, blü und wachs, das wünscht von Nürenberg Hans Sachs, oder: kein Kraut auf Erden ist gewachsen, heut zu verjüngen mich Hans Sachsen"; ferner: „Wir wöllen in Frau Venus Berg, so spricht Hans Sachs von Nürnberg"; noch besser: Er kann sie retten aus Gefehr, durch Gnad, spricht Hans Sachs Schuhmacher". Aus diesem Gereim mag irgend ein Genie die Kunst gesteigert haben zu dem bekannten: „Hans Sachs war Schuh Macher und Poet dazu". Aber in Hans Sachs' Werken ist dieser Musterreim nicht zu finden.

Dass Hans Sachs schon zu seinen Lebzeiten in weiten Kreisen geachtet war, ersehen wir aus dem Beifall, welchen die einzeln erschienenen Gedichte fanden, aus den Vorreden der Verleger zu den Gesamtwerken, aus den Widmungen an die Stadt Nürnberg, an Ulrich Graf Fugger zu Kirchberg und Weißenhorn, an Christoph Weitmoser, Bergherrn in der Gastein. Auch Philipp Melanchthon hat ein günstiges Wort über ihn gesprochen. Bei jenen Humanisten freilich, die nur Latein und Griechisch achteten, konnte der ungelehrte Poet nicht aufkommen; und besondere Zeugnisse über den einfachen Bürgersmann dürfen wir aus einer Zeit, welche noch nicht geschäftige Tagblätter kannte, nicht erwarten. Die Totentafel verkündigte einfach: Gestorben ist Hans Sachs, der alte deutsche Poet, Gott verleih ihm und uns eine fröhliche Urstet". Die Nachwelt fürte ihn durch alle Stufen zwischen Spott und Bewunderung; nicht selten wurde durch konfessionelle Abneigung das Urteil bestimmt. So nennt ihn ein zum Papsttum übergetretener Götzinger einen „Reimschmied und Pritschmeister", wogegen ihn Polykarp Leyser († 1610) ernsthaft in Schutz nahm, da er sich nicht liederlicher oder leichtfertiger Sachen beflissen, sondern sich immer bei lustiger Lieblichkeit einer recht ehrbaren, deutschen Gravität gebraucht habe. Die Regelung des deutschen Versbaues durch Martin Opitz (1624) musste dem alten Meistersang und den Dichtungen des 16. Jarhunderts überhaupt zum Nachteil gereichen. Von da an lastete auf Hans Sachs lange Missachtung; man überbot seine Reimereien, um sie lächerlich zu machen. (Siehe Koberstein in Weimar: Jahrbuch für deutsche Sprache, Hannover 1854, I, S. 299 ff.) Dem gegenüber erhob ihn der große Christian Thomasius († 1728) zu dem Grade, dass er ihn nicht bloß, was er wirklich war, Coriphaeum phonascorum Norimbergensium, sondern Homerum Germanicum nannte. War damit zu viel geschehen, so wurde bald auf die richtige Bahn eingelenkt. Herder und Göthe sind es, welche wol für immer das Urteil bestimmten; namentlich hat Göthes Erklärung eines alten Holzschnittes (1776) Hans Sachsens poetische Sendung verherrlicht. Die bedeutendsten Werke über deutsche Litteratur haben sich jetzt zu dem Spruche vereinigt, dass „Hans Sachs der erste Dichter des 16. Jarhunderts, der fruchtbarste und tiefsinnigste Pfleger der volkstümlichen Kunst sei, dessen Werke, obgleich ihnen Mannigfaltigkeit der Erfindung, seine Sprache und geregelte Form abgehen, doch würdig seien, empfohlen zu werden". Das Zeitalter der Denkmäler konnte daher unsern Hans Sachs nicht ungeehrt lassen. König Ludwig I. von Bayern hat dessen Büste in der Ruhmeshalle zu München aufgestellt; in Kaulbachs Reformation finden wir den Schuhmacher und silbenzälenden Poeten, auf den ersten Blick kenntlich, im Vordergrund; im Jare 1876 wurde ihm auf dem Spitalplatz zu Nürnberg ein ehernes Denkmal errichtet.

Die umfassendste Biographie ist noch immer: Historisch-kritische Lebensbeschreibung Hans Sachsens von M. Salomon Ranisch, Altenburg 1765. Ergänzungen und Berichtigungen dazu lieferten Goedeke und Tittman in den Dich-

tungen von Hans Sachs, 3 Bände, Leipzig 1870, 1871. Eine neue Ausgabe von Hans Sachsens Gedichten hat Adalbert v. Keller in der Bibliothek des litterarischen Vereins zu Stuttgart im J. 1870 begonnen; sie umfasst jetzt 13 Bände in Oktav. Außerdem erschienen viele kleine Auszüge. D. **Hopf** †.

Sachsen, Bekehrung der. Unter den deutschen Stämmen bewarte der sächsische am längsten mit der Stammesselbständigkeit das nationale Heidentum. Zwar weiß man von einzelnen Versuchen, dem Christentum den Zugang zu den Sachsen zu eröffnen, schon vor Karl dem Großen; allein zum teil sind die Berichte offenbar sagenhaft, wie die Nachricht über die Taufe der sächsischen Gesandten bei Lothar II. durch Bischof Faro von Meaux (Vit. Faronis c. 73 ff. Mab. A. S. II, p. 590; über den Wert dieser Lebensbeschreibung vgl. Brosien, Krit. Untersuchung der Quellen zur Geschichte Dagoberts I, 1868, S. 53); zum teil scheiterten die Missionsbestrebungen an der Abneigung des sächsischen Volks gegen die Annahme des Christentums; so die Unternehmung der beiden Ewalde (s. Bd. IV, S. 447); denn so legendenumwoben die Nachricht über ihren Tod bei Beda (h. e. g. A. V, 10) auch erscheint, an der Tatsache ihres Todes um des Evangeliums willen hat man keinen Anlass, zu zweifeln. Bonifatius, dessen Augenmerk stets auf die niederdeutschen Gebiete gerichtet war (vgl. ep. 39 und 101 ed. Jaffé), ließ sich zwar von Gregor II. ein Empfehlungsschreiben an die Sachsen erteilen (ep. 22); aber seine Biographen wissen nichts davon zu berichten, dass er unter den Sachsen gewirkt habe.

Nur in die Grenzstriche drang das Christentum schon vor Karl dem Großen ein; hier aber nicht durch Missionspredigt, sondern als Konsequenz fränkischer Siege. Wenn der Fortsetzer Fredegars berichtet (c. 113, p. 683): Carlomannus confinium Saxonorum ipsis rebellantibus cum exercitu irrupit; ibique captis habitatoribus qui suo regno affines esse videbantur absque belli discrimine feliciter acquisivit et plurimi eorum Christo duce baptismi sacramento consecrati fuerunt, so hat man keinen Grund, diese und änliche Nachrichten (ib. c. 117; ann. Mett. ad ann. 748) in Zweifel zu ziehen. Auf diese Bekehrungen geht wol die Ausdehnung des Mainzer Bistums bis an den Harz, des Cölner bis zur Lippe zurück. Aber der Stamm als solcher blieb heidnisch: wie der Fortsetzer des Fredegar die Sachsen als paganissimi (c. 109) bezeichnet, so Eigil als paganis ritibus nimis dediti (Vit. Sturm. 22 M. G. Scr. II, 376).

Erst die Sachsenkriege Karls brachten einen Umschwung hervor; sie machten die Bekehrung der Sachsen ebenso möglich wie notwendig, nicht minder freilich schwierig. Möglich, da die Mission nun durch das Schwert der Franken geschützt wurde; notwendig, da an eine Behauptung des Landes one Christianisirung desselben nicht zu denken war; schwierig, da die Annahme des christlichen Glaubens für die Sachsen die Unterwerfung unter den fränkischen König einschloss.

Man muss dahingestellt sein lassen, ob Karl, als er den Krieg gegen die Sachsen im Jare 772 eröffnete, den Plan, sie mit dem fränkischen Reiche zu verbinden, bereits hatte, oder ob er nur in der Weise der früheren Herrscher die sächsischen Raubzüge zu bestrafen gedachte. Sicher ist, dass er seit 775 jenen Plan verfolgte. Dann aber musste er es zugleich unternehmen, sie zum christlichen Glauben zu nötigen. Das lag in der Natur seines Reichs, bei dem das politische und das kirchliche Element sich nirgends trennen läßt. Die Sachsenkriege waren deshalb keine Religionskriege; aber die Sachsenbekehrung war auch nicht nur Mittel zum Zweck. Die Annahme, dass Papst Hadrian den Gedanken, die Sachsen zu bekehren, in Karl erregt habe (Kentzler), halte ich nicht nur für unbeweisbar, sondern auch für überflüssig.

Schon bei dem ersten Zuge (772) steht die Zerstörung der Irminsul neben der Eroberung der Eresburg (Ann. Laur. maj., Einh. ann. ad h. a.); die Sachsen antworteten 744 durch einen Angriff auf die Kirche in Fritzlar (Ann. Laur. maj., Vit. Wigberti 11 ff. Mab. A. S. III, 1, p. 627 ff.) und die Zerstörung der Kirche

in Deventer (Vit. Liudg. 13 M. G. II, p. 408). Ganz bestimmt tritt die Absicht der Christianisirung bei dem zweiten Zuge (775) hervor (Einh. ann.); nun war Karls Heer von Bischöfen und Äbten begleitet, die Karl zur Missionsarbeit verpflichtete. Abt Sturm von Fulda erhielt den Bezirk an der Diemel zugewiesen und treu und gewissenhaft hat der treffliche Mann mit seinen Presbytern hier gearbeitet. Der Aufstand von 778 vertrieb ihn aus dem Lande; aber im folgenden Jare begleitete er Karl wider nach der Eresburg (Eigil, Vit. Stur. 22 ff..). Wie die Gegend an der Diemel dem Kloster Fulda, so scheint die bei Verden dem Kloster Amorbach im Odenwald zugeteilt worden zu sein (s. Rettberg II, S. 405 und 462); über die Tätigkeit Leobins vergl. Bd. VIII, S. 518 f. Die sächsischen Geiseln übergab Karl fränkischen Bischöfen und Klöstern zur Erziehung (s. das Verzeichnis Mon. Ger. Leg. I, p. 89).

Ein planmäßiger Anfang zur Bekehrung des sächsischen Landes war also gemacht; der ungestörte Fortschritt war jedoch gehindert durch die immer von neuem aufflammende Empörung gegen die Herrschaft der Fremden (776, 778, 782, 783 u. 84); andererseits fürte jeder neue Sieg der Franken zu massenhaften Taufen (vgl. Annal. Laur. maj. ad ann. 776, 777, 779, 780. Einh. ann. ad h. a. Ann. Petav. ad a. 777. 780). Den gewonnenen Boden suchte Karl zu schützen durch gesetzliche Maßregeln. Im Jare 782 erließ er die capitula de partibus Saxoniae (M. G. Leg. I, p. 48 ff.; über die Datirung s. Waitz in den Gött. Nachr. 1869, S. 27 ff.; Kentzler in den Forsch. XII, S. 353). Die Todesstrafe, die bei den Sachsen für jede Verletzung ihrer Heiligtümer altüblich, dem fränkischen Recht aber unbekannt war, wurde hier von dem Frankenkönig zur Ausrottung des alten, zum Schutze des neuen Glaubens in das Recht aufgenommen, wie denn der Grundsatz an die Spitze gestellt ist (c. 1), dass die Kirchen größere Ehre haben sollten, als die heidnischen Heiligtümer einst hatten. Demgemäß wurden, wie politische Verbrechen (c. 10 Verschwörung gegen die Christen, c. 11 Untreue gegen den König, c. 13 Mord des Herrn) und heidnische Greuel (c. 6 Hexenaberglaube, c. 9 Menschenopfer) mit dem Tode bestraft: Ermordung der Kleriker (c. 5), Beschädigung der Kirchen (c. 3), Beobachtung der heidnischen Sitte der Leichenverbrennung (c. 7), Bruch des Fastengebots, wenn er pro despectu christianitatis geschieht (c. 4), Vermeidung der Taufe (c. 8); leichtere Strafen wurden bei (kanonisch) unerlaubten Ehen (c. 20) und bei heidnischen Gelübden verhängt (c. 21). Eine zweite Reihe von Vorschriften gab der Kirche eine ansehnliche Stellung inmitten des Volks: dazu gehört die Anordnung reicher Ausstattung der Kirchen mit Gütern aus dem Besitz der Parochianen (c. 15: ad unamquamque ecclesiam curte et duos mansos terrae pagenses ad ecclesiam recurrentes condonant et inter centum viginti homines nobiles et ingenuos similiter et litos servum et ancillam eidem ecclesiae tribuant), die Einfürung des Zehnten aus königlichem und Privateigentum (c. 16 f.), die Verleihung des Asylrechts an die Kirchen (c. 2), besonders die Bestimmung, wonach bei freiwilliger Beichte der angefürten Verbrechen die Todesstrafe erlassen wird (c. 14). Andere Vorschriften endlich sollten die Wirksamkeit der Kirche erleichtern; das Gebot der Taufe der Kinder innerhalb des ersten Lebensjares (c. 19), der Sonntagsruhe und des Besuchs des Gottesdienstes (c. 18), der Beerdigung der Christen an den kirchlichen Grabstätten (c. 22). War der Kirche durch das Schwert der Boden bereitet, so sollten nun die Mittel der statlichen Gewalt ihren Bestand und ihr gedeihliches Wirken gewärleisten.

Aber noch in dem gleichen Jare, in dem Karl diese Bestimmungen gab, brach der gefärlichste Aufstand aus, der die Existenz der Kirche in Sachsen noch einmal in Frage stellte. Die Vita Willehads M. G. II, 378 ff. enthält einige Angaben für ein kleines Gebiet (c. 6 ff.); änliche Verwüstungen darf man überall annehmen. Das Strafgericht bei Verden, durch welches der Buchstabe des Gesetzes so genau erfüllt wurde, dass die Gerechtigkeit als grauenerregende Grausamkeit erscheint, vermochte den Aufstand nicht zu dämpfen, es gab ihm nur neue Kraft; erst im Jare 783 gelang es Karl in den Schlachten bei Detmold und an der Hase desselben Herr zu werden. Als im Jare 785 Widukind und Abbio sich taufen ließen,

so konnte man nicht nur die Eroberung, sondern auch die Bekehrung des Landes für gesichert halten. So sah es Karl an, als er durch den Abt Andreas von Luxeuil nach Rom die Botschaft sandte, daſs das Volk der Sachsen zum Glauben an Christus bekehrt sei; so Hadrian I, als er dem Wunsche des Königs folgend, den 23., 26. und 28. Juni 786 zu Bettagen zur Feier des großen Ereignisses bestimmte (Brief Hadrians bei Mans. XII, 831); auch Alkuin meldete noch 790 seinem Freunde Colcu in England, daſs durch das Erbarmen Gottes seine heilige Kirche in Europa Friede hat, gedeiht und wächst; denn die alten Sachsen und alle Stämme der Friesen haben sich auf Drängen des Königs Karl, der die einen durch Belonungen, die andern durch Drohungen antreibt, zum Glauben an Christus bekehrt (ep. 14). Dieselbe Überzeugung, daſs das Jar 785 für die Bekehrung der Sachsen ausschlaggebend sei, sprechen auch die Annalen aus (Annal. Laur., Mosell. ad h. a., vgl. Vit. Willeb. 8). Gleichwol war es eine Täuschung, wenn man die Bekehrung schon als vollendete Tatsache ansah. Das zeigte die neue Erhebung der Sachsen im Jare 792, die wider mit einem Rückfall ins Heidentum und mit Zerstörung der christlichen Einrichtungen verbunden war. Die Annal. Lauresh. berichten: Reversi sunt ad paganismum, quem pridem respuerant iterum relinquentes christianitatem . . . Omnes ecclesias, quae in finibus eorum erant cum destructione et incendio vastabant, reiicientes episcopos et presbyteros qui super eos erant, et aliquos comprehenderunt nec non et alios occiderunt et plenissime se ad culturam idolorum converterunt (vgl. ann. Lauriss. u. Einh. ann. ad ann. 793). Die Nachrichten, die sich in den nächsten Jaren da und dort in den Briefen Alcuins zerstreut finden, lauten sehr trüb. An seinen Freund Megenfrid schrieb er im Jare 795: Si tanta instantia leve Christi jugum et onus suave durissimo Saxonum populo praedicaretur, quanta decimarum redditio vel legalis pro parvissimis quibuslibet culpis edicti necessitas exigebatur, forte baptismatis sacramenta non abhorrerent. Er wünschte: Sint tantem aliquando doctores fidei apostolicis eruditi exemplis. Sint praedicatores non praedatores (ep. 69). Dem König selbst gab er angesichts des unvollkommenen Gelingens der Bekehrung nur den Trost, daſs die Sachsen wol noch nicht zum Glauben erwält seien: ecce quanta devotione et benignitate pro dilatione nominis Christi duritiam infelicis populi Saxonum per verae salutis consilium emollire laborasti. Sed quia electio needum in illis divina fuisse videtur, remanent huc usque multi ex illis cum diabolo damnandi in sordibus consuetudinis pessime (ep. 67). Auf Grund der bei den Sachsen gemachten übeln Erfarungen erteilte er Arno von Salzburg Ratschläge für die Bekehrung der Avaren, die ihn auf einen ganz andern Weg weisen sollten, als der von Karl eingeschlagene war: Esto praedicator pietatis, non decimarum exactor... Decimae, ut dicitur, Saxonum subverterunt fidem. Quid imponendum est jugum cervicibus idiotarum, quod neque nos neque fratres nostri sufferre potuerunt? Igitur in fide Christi salvari animas credentium confidimus (ep. 64, vgl. ep. 71). Doch gelang Karl nach und nach die Beruhigung des Landes; am 28. Okt. 797 konnte er die Todesstrafe für Kapitalverbrechen wider aufheben und die Bestimmung treffen, daſs dieselben wie bei den Franken durch eine Komposition von 60 Solidi gesünt würden (Capit. Saxon. M. G. Leg. 1, p. 75). Mit der Beruhigung des Landes schritt die Christianisirung rasch fort: bei Aufzeichnung des sächsischen Rechtes 802 wird das Land schon als ein durchaus christliches betrachtet. Wie rasch aber die Bevölkerung sich in das Evangelium einlebte, zeigt auf die schönste Weise die dichterische Behandlung des Lebens Jesu im Heliand (siehe Bd. IV, S. 427).

An die kirchliche Organisation des Landes hat Karl der Gr. noch Hand angelegt. So viel läſst sich mit Sicherheit behaupten, wenn auch im einzelnen manches dunkel bleibt. Sein erster Gedanke war, das sächsische Gebiet vorläufig zu den benachbarten bischöflichen Diözesen (d. h. Cöln, Mainz, Würzburg) zu schlagen. So berichtet die Transl. Libor., die allerdings erst gegen Ende des 9. Jarh.'s verfaſst ist, c. 2 M. G. Scr. IV, S. 149: unamquamque praedictarum pontificalium sedium (der von Karl in Aussicht genommenen Sitze) cum sua

dioecesi singulis aliarum regni sui aecclesiarum praesulibus commendavit, qui et ipsi quotiens sibi vacaret, ad instruendam confirmandamque in sacra religione plebem eo pergerent et ex clero suo personas probabiles . . ibidem mansuros iugiter destinarent. Dabei wurde nach c. 5 Paderborn mit Würzburg verbunden. So ist wol auch die Nachricht der Annal. Mosell. ad ann. 780 zu verstehen: Pervenit usque ad fluvium magnum Heilba et Saxones omnes accepit in hospitate tam ingenuos quam et lidos; divisitque ipsam patriam inter episcopos et presbyteros seu et abbates, ut in ea baptizarent et praedicarent (vgl. Annal. Lauresh. und Petav.). Die Notiz der Vit. Sturm. 22: Totam provinciam illam in parochias episcopales divisit, sagt nicht mehr, jedenfalls nicht, dass schon zu Lebzeiten Sturms die Gründung eigener Landesbistümer stattgefunden habe. Erst nachdem die Eroberung zu einem gewissen Abschluss gekommen war, konnte an die Errichtung bischöflicher Sitze im Lande selbst gedacht werden.

Von den sächsischen Bistümern erhebt das zu Osnabrück den Anspruch, das älteste zu sein. Nachdem aber die Urkunden Karls von 803 und 804 und Ludwigs d. Fr. von 825 als unecht erwiesen sind (vgl. Sickel, Acta II, S. 428 ff.), fehlt jeder Beleg für diesen Anspruch. Die Namen Wiho und Meingaz als erster Bischöfe sind, da jene Urkunden warscheinlich erst in der zweiten Hälfte des 11. Jarhunderts verfertigt wurden, mindestens zweifelhaft. Dagegen fällt die Gründung des Bistums Münster jedenfalls noch in die Regierungszeit Karls (s. d. Art. Liudger Bd. VIII, S. 703 f.). In Paderborn erwänen die Annal. Sangall. schon 777 die Gründung einer Salvatorkirche (vgl. An. Pet. ad. h. a., Lauresh. ad a. 799). Nach der Translatio Liborii fand die Gründung des Bistums beziehungsweise die Loslösung von Würzburg wenige Jare vor Karls Tod statt; erster Bischof war Hathumar, ein in Würzburg gebildeter Sachse. Über die Entstehung des Bistums Bremen gibt die von Ansgar verfasste Lebensbeschreibung Willehads (M. G. Scr. II, p. 378) glaubwürdige Nachrichten. Nach ihr gehörte Willehad zu den Priestern, welche von Karl mit der Missionstätigkeit betraut wurden (schon 780); der Aufstand von 782 vertrieb ihn von seinem Posten; er machte eine Pilgerfart nach Rom und zog sich dann in das Kloster Echternach zurück; 787 wurde er von Karl wider nach Sachsen berufen und an die Spitze des neugegründeten Bistums Bremen gestellt; dort ist er 789 gestorben. Der Ort Verden ist zuerst erwänt bei der Hinrichtung der 4500 Sachsen; ein Bischof Harud (Haruch) von Verden unterzeichnet auf der Mainzer Synode von 829 (Hartzheim, Conc. Germ. II, p. 54). Der Ursprung des Bistums reicht also bis an die Zeit Karls hinan. Was über die Vorgänger Haruchs berichtet wird, verdient sehr wenig Glauben. Die Ursprünge des Bistums Minden sind ganz sagenhaft; erwänt wird der Ort Minden von Einhard ad. ann. 798. Die Gründung des Bistums Hildesheim fällt sicher erst unter Ludwig den Frommen. Zum Abschluss kam die kirchliche Organisation durch die Gründung des Erzbistums Hamburg, siehe Bd. I, S. 443.

Litteratur: Erhard, Regesta historiae Westfaliae; Wilmans, Die Kaiserurkunden der Provinz Westfalen; Geschichtsquellen des Bisthums Münster, Band I von Ficker, Band IV von Diekamp; Ehmck und Bippen, Bremisches Urkundenbuch. Rettberg, Kirchengeschichte Deutschlands, II; Abel, Jahrbücher des fränkischen Reichs unter Karl dem Großen, 768—788; Simson, desgl. 789—814; v. Richthofen, Zur lex Saxonum, S. 149 ff.; Waitz, Verfassungsgeschichte, III, 126 ff.; Kentzler, Karl des Großen Sachsenzüge (Forschungen Bd. XI, S. 79 ff.; Bd. XII, S. 317 ff.). Stüve, Geschichte des Hochstifts Osnabrück; Lüntzel, Geschichte der Diözese Hildesheim; Bessen, Geschichte des Bisthums Paderborn; Giefers, Anfänge des Bisthums Paderborn; Duntze, Geschichte der freien Stadt Bremen; Kobbe, Geschichte und Landesbeschreibung der Herzogthümer Bremen und Verden.

Hauck.

Sachsen, Königreich, kirchlich-statistisch. Gemäß der Volkszälung vom 1. Dezember 1880 verteilen sich die 2,972,805 Einwoner des Königreichs Sachsen nach ihrem Glaubensbekenntnis folgendermaßen:

Bezirk	Evangelisch-Lutherische	Reformirte	Römisch-Katholische	Deutsch-Katholische	Griechisch-Katholische	Anglikaner	Israeliten	Andere	Relig. nicht angegeben
Kreishauptmannschaft Bautzen	321067	312	29363	11	7	17	187	336	26
Kreishauptmannschaft Dresden	777350	2546	23600	358	282	432	2370	1531	43
Kreishauptmannschaft Leipzig	688536	5209	8450	277	150	138	3372	1635	59
Kreishauptmannschaft Zwickau	1,089185	1095	11533	821	14	33	587	1691	182
Im ganzen Königreich:									
in den Städten	1,164208	6658	39731	1209	401	553	6287	3134	161
auf dem Lande	1,711930	2504	33215	258	52	67	229	2059	149
überhaupt	2,876138	9162	72946	1467	453	620	6516	5193	310

Zur Vergleichung seien kurz die Resultate der beiden vorhergehenden Volkszälungen hinzugefügt:

Jar	Evangelisch-Lutherische	Reformirte	Römisch-Katholische	Deutsch-Katholische	Griechisch-Katholische	Anglikaner	Israeliten	Andere	Relig. nicht angegeben
1871	2,484075	9347	53643	3015	554	452	3346	1052	760
1875	2,664341	9851	73349	1876	588	713	5360	4077	431

Die evangelisch-lutherische Kirche ist die Landeskirche. Ihre Rechte sind seit dem Übertritt des Fürstenhauses zur katholischen Kirche 1697 durch vielfache Religionsversicherungen garantirt und in der Statsverfassung vom 4. September 1831 durch die Bestimmung gewart, daß die landesherrliche Kirchengewalt (ius episcopale) über die evangelischen Glaubensgenossen von den in evangelicis beauftragten Statsministern ausgeübt wird, d. h. — nach der seit 1840 eingetretenen Modifikation — von den vier Statsministern der Justiz, der Finanzen, des Innern und des Kultus, die stets der ev.-luth. Konfession zugetan sein müssen. Zur Fürung des Kirchenregiments ist durch Gesetz vom 15. April 1873 in Dresden ein Landeskonsistorium eingesetzt, welchem die Leitung und Verwaltung aller Angelegenheiten der evangelisch-lutherischen Kirche obliegt und auf welches alle diesbezüglichen früheren Befugnisse des Ministeriums des Kultus und öffentlichen Unterrichts übergegangen sind. Das Landeskonsistorium besteht unter dem Vorsitz eines rechtsgelehrten Präsidenten aus einer gleichen Zal weltlicher rechtsgelehrter und geistlicher Räte, doch ist der jedesmalige Oberhofprediger Mitglied des Kollegiums mit dem Vorrange vor den anderen Räten. Zur Unterstützung des Landeskonsistoriums, namentlich bei den von ihm abzuhaltenden Prüfungen, sind außerordentliche theologische Beisitzer, und zur Bildung einer Rekursinstanz in reinen Verwaltungssachen und Disziplinarsachen sind weltliche und geistliche außerordentliche Beisitzer ernannt. Um aber den evangelisch-lutherischen Kirchengemeinden

eine größere Teilnahme an der Verwaltung ihrer Angelegenheiten durch von ihnen gewälte Vertreter zu gewären und dem Bedürfnis einer Vertretung der gesamten evangelisch-lutherischen Landeskirche zu genügen, ist durch Gesetz vom 30. März 1868 eine Kirchenvorstands- und Synodal-Ordnung eingefürt, nach welcher in jeder Kirchengemeinde ein von ihr gewälter, unter dem Vorsitze des Pfarrers beschlussfassender Kirchenvorstand errichtet und zur Befriedigung der Bedürfnisse der gesamten Landeskirche alle fünf Jare, wenn nötig auch in kürzeren Zeiträumen, eine Landessynode berufen wird. Die Landeskirche ist, von einigen exemten Parochieen abgesehen, in den sächsischen Erblanden in 25 Ephorieen geteilt; die Oberlausitz, die der Superintendenten entbehrt, wird durch die Kreishauptmannschaft zu Bautzen als Konsistorialbehörde, speziell durch einen bei dieser Behörde angestellten geistlichen Rat, geleitet, doch ist auch diese Konsistorialbehörde dem Landeskonsistorium untergeordnet.

Durch die Gesetze vom 22. Mai 1876 und 2. Dez. 1876 sind die Accidentien und Stolgebüren der Geistlichen fixirt; die Amtshandlungen in einfachster Form werden nun unentgeltlich vollzogen, das Beichtgeld ist allenthalben in Wegfall gekommen, den Geistlichen ist verboten, für eine in ihr Amt einschlagende und ihnen obliegende Handlung irgendwelche Gegenleistung anzunehmen. Aus der Statskasse wird für den Gebürenausfall die nach vierjärigem Durchschnitt berechnete Entschädigung järlich gezalt.

Laut Gesetz vom 1. Dezember 1876 zieht die Unterlassung von Taufe und Trauung den Verlust des Patenrechts sowie des aktiven und passiven kirchlichen Walrechts nach sich. Die Trauordnung vom 23. Juni 1881 versagt die Trauung in allen den einzeln aufgefürten Fällen, in welchen die Mitwirkung der Kirche bei der Eheschließung als eine Entwürdigung des göttlichen Segens erscheinen müsste oder zum öffentlichen Ärgernis gereichen würde.

Die reformirte Kirche erhielt 1811 mit der lutherischen gleiche bürgerliche, 1818 auch gleiche kirchliche Rechte. Die Handhabung der Rechte der höchsten Gewalt in Kirchensachen der Reformirten ist im allgemeinen zwar dem Ministerium des Kultus übertragen, doch werden alle rein kirchlichen Angelegenheiten einzig und allein von den reformirten Konsistorien besorgt, von denen sich das eine in Dresden, das andere in Leipzig befindet. Es gibt auch nur 2 reformirte Kirchen im ganzen Lande und zwar an den eben genannten Orten.

Die römisch-katholische Kirche, deren Glaubensgenossen seit 1807 im Königreich Sachsen freie Ausübung des Gottesdienstes und gleiche bürgerliche und politische Rechte mit den augsburgischen Konfessionsverwandten genießen, wird vom „Apostolischen Vikariat für das Königreich Sachsen" nebst dem ihm untergeordneten katholischen Konsistorium geleitet. Der in Dresden wonende apostolische Vikar, der als Dekan des Domstifts zu Bautzen auch in der Lausitz die geistliche Gewalt ausübt, wird, weil er vom Papst mit einem Bistum in partibus infidelium geschmückt ist, im Lande schlechthin Bischof genannt. Die Statsregierung übt das Oberaufsichtsrecht über die katholische Kirche aus; ihr sind Verordnungen allgemeinen Inhalts, auch wenn sie ausschließlich dem Gebiete der inneren kirchlichen Angelegenheiten angehören, vor der Verkündigung vorzulegen. Greifen solche Verordnungen auch nur mittelbar in statliche oder bürgerliche Verhältnisse ein, so bedürfen sie der landesherrlichen Genehmigung. Die katholische Kirche zält 50 Gotteshäuser (Kirchen, Kapellen und Betsäle) und 65 Geistliche. In der Oberlausitz liegen die beiden Nonnenklöster des Cisterzienserordens Marienstern und Marienthal. Nach der Verfassungsurkunde dürfen weder neue Klöster errichtet noch Jesuiten oder irgend ein anderer geistlicher Orden jemals im Lande aufgenommen werden, doch sind nach dem Gesetz vom 23. August 1876 reichsangehörige Mitglieder solcher Frauenkongregationen, welche innerhalb des deutschen Reiches ihre Niederlassung haben und sich ausschließlich der Kranken- und Kinderpflege widmen, mit Genehmigung und unter Aufsicht der Statsregierung zugelassen. Die römische Propaganda ist durch das Mandat vom 20. Februar 1827, nach welchem Niemand one ein erst nach vierwöchentlicher Bedenk-

zeit auszustellendes Entlassungszeugnis seiner bisherigen Kirchengemeinde in eine andere Kirchengemeinschaft aufgenommen werden darf, und durch die 1836 getroffenen Bestimmungen über die Erziehung der Kinder aus gemischten Ehen, die in der Regel in der Konfession des Vaters zu erfolgen hat, andernfalls durch einen gerichtlichen Erziehungsvertrag geregelt sein muss, wesentlich eingeschränkt, wenn auch nicht ganz verhindert.

Die deutsch-katholische Kirche, seit 1848 im Königreich Sachsen anerkannt, hat 4 Gemeinden, in Dresden, Leipzig, Chemnitz und Gelenau, sowie 3 Filialgemeinden, in Annaberg, Glauchau und Zwickau, wird von einem Landeskirchenvorstand, der seinen Sitz in Dresden hat, geleitet, und benutzt aus Mangel an eigenen Kirchen evangelische Gottes- und Schulhäuser, in Gelenau den Sal des Lehngerichts.

Englisch-amerikanische Gemeinden bestehen in Dresden und Leipzig mit eigenen Kirchen, ebenso auch an denselben Orten griechisch-katholische Gemeinden.

Von den Sekten sind die Irvingianer zu erwänen, die an 9 Orten „apostolische Gemeinden" gestiftet haben, obwol sie gegen ihre Absicht und abweichend von dem in anderen Ländern herrschenden Brauch nur solche Glieder aufnehmen dürfen, die zuvor in gesetzlicher Weise ihren Austritt aus ihrer bisherigen Kirchengemeinschaft erklärt haben. Neuerdings wird ihrer Propaganda durch die Methodisten Konkurrenz gemacht, die in den verschiedensten Teilen des Landes die Bildung „evangelischer Gemeinschaften" erstreben. Am meisten Gift gegen die Landeskirche verspritzen die separirten Lutheraner, die von Missouri her wol nicht nur geistigen Succurs erhalten. Sehr vereinzelt treten die Baptisten und die Tempelgemeinde auf. Als besonderer Tummelplatz der Sektirerei aller Art sind die 3 großen Städte des Landes, Dresden, Leipzig und Chemnitz, und, wie von Alters her dazu geweiht, die Zwickauer Gegend zu nennen.

Um das kirchliche Leben innerhalb der Landeskirche zu fördern, ist man in neuerer Zeit bemüht gewesen, die übergroßen Parochieen zu theilen, neue Kirchen, Kapellen und Betsäle zu erbauen und neue geistliche Stellen zu errichten.

Jar	Zal der Parochieen	Zal der Gotteshäuser	Zal der geistl. Stellen
1875	920	1314	1148
1878	935	1338	1158
1881	942	1359	1165

Auch ist 1876 ein „allgemeiner Kirchenfonds" gegründet worden, der die Anstellung einer größeren Anzal von Geistlichen, den Bau neuer Kirchen und die Abtrennung neuer Parochieen unterstützen, überhaupt den Interessen der Landeskirche in solchen Fällen dienen soll, wo dies aus den Mitteln der Gemeinden oder des States nicht oder nicht in hinreichender Weise geschehen kann. Dieser Fonds, für welchen seit 1877 järlich an beiden Pfingsttagen eine Kirchenkollekte gesammelt wird, welche im Jare 1880 10,635,17 Mark und 1881 10,035,74 Mark betrug, ist bereits auf 133,800 Mark angewachsen.

Infolge der eifrigen Bemühungen, das kirchliche Leben zu fördern, haben sich auch die Schäden, die nach dem Inkrafttreten des Reichsgesetzes über die Beurkundung des Personenstandes und die Eheschließung vom 6. Febr. 1875 offenbar wurden, entschieden und schnell verringert.

Jar	Zal der Tauf-Verweigerungen	Zal der Trau-Verweigerungen
1876	337	286
1877	216	217
1878	152	163
1879	103	66
1880	58	44
1881	45	37

Auch hat die Zal der Kommunikanten nicht unbedeutend zugenommen. Sie betrug im Jare 1878: 1,282,846,
1879: 1,229,994,
1880: 1,397,495,
1881: 1,406,941.

Die christlichen Liebeswerke finden erhöhte Teilnahme, wie sich schon aus dem Anwachsen der Kirchenkollekte ergibt, die järlich am Epiphaniasfest für die äußere Mission, am ersten Bußtag des Jares für die innere Mission, am 2. Ostertag für die Bibelgesellschaft und am Reformationsfest für den Gustav-Adolf-Verein gesammelt wird. Die im Jare 1880 eingefürte neue Agende, welche reichere Liturgie gewärt und kirchlichere Sprache redet als die frühere, aus der Zeit des Rationalismus stammende, ist meist mit Freuden begrüßt worden, und das 1883 erschienene Landesgesangbuch, das 686 Lieder so weit möglich in ursprünglicher Gestalt darbietet, hat, obschon sein Gebrauch dem Beschluss des Kirchenvorstandes jeder einzelnen Gemeinde anheimgegeben war, in kürzester Frist einen Siegeszug durch das Land gehalten.

Codex des im Königreich Sachsen geltenden Kirchen- und Schulrechts, ed. Schreyer, Leipzig,, Tauchnitz, 1864; ebenda Supplementband ed. von Seydewitz, 1879; Verordnungsblatt des Ev.-Luth. Landeskonsistoriums, Dresden, Meinhold u. Söhne; Zeitschrift des Kgl. Sächsischen Statist. Bureaus, Dresden, Teubner; Jüchtzer, Handbuch der Kirchenstatistik für das Königr. Sachsen, Dresden, Naumming, 1882. Dr. **Dibelius.**

Sack, August Friedrich Wilhelm, ist als einer der bedeutendsten theologischen Schriftsteller und Prediger der deutsch-reformirten Kirche in dem zweiten Drittel des 18. Jarhunderts anzusehen, teils weil er, unter Ablegung eines unfreien Gehorsams gegen die symbolischen Bücher, das biblische Christentum mit starker Überzeugung festhielt und verteidigte, teils weil er wärend der ganzen Regierung Friedrichs d. Gr. durch die erfolgreiche Verwaltung des Predigtamtes am Dom zu Berlin der mächtig eindringenden Freigeisterei unter den höheren Ständen in der preußischen Hauptstadt einen Damm entgegensetzte.

Er wurde geboren den 4. Februar 1703 in dem anhalt-bernburgischen Städtchen Harzgerode, wo sein Vater, Daniel Sack, Bürgermeister war. Im J. 1722 bezog er die Universität zu Frankfurt a. d. O. Zu seiner weiteren theologischen Ausbildung begab er sich nach Holland. Er verweilte zuerst in Leyden und ging dann als Erzieher eines jungen friesländischen Edelmannes nach Gröningen, wo ihm der Vorzug zuteil wurde, ein Jar lang Hausgenosse von Johann Barbeyrac zu sein, des früheren Rektors der Akademie zu Lausanne, in deren Namen derselbe im Jare 1716 gegen die Forderung der Unterschrift der formula consensus vom J. 1675 protestirte. Der Umgang mit einem Gelehrten von umfassendem Wissen und liberal-theologischer Denkart konnte nicht anders als anregend auf den Geist des jungen deutschen Theologen wirken. Es scheint, dass Sack sich schon damals mit Vorliebe mit den Schriften der Remonstranten beschäftigt habe, mit deren Theologie die seinige wol stets einige Verwandtschaft behalten hat.

Nach Deutschland zurückgekehrt, wurde er 1728 Erzieher des Erbprinzen von Hessen-Homburg. Im J. 1731 berief ihn das Presbyterium der deutsch-reformirten Gemeinde in Magdeburg zu deren drittem Prediger. Er erwarb sich in dieser Amtsfürung Hochachtung und Vertrauen und wurde der Begründer eines für seine Gemeinde und die dortige wallonisch-reformirte gemeinschaftlichen Armen- und Waisenhauses, welches noch besteht. Im J. 1738 wurde Sack erster Prediger der genannten Gemeinde, auch Konsistorialrat und Inspektor der reformirten Gemeinden im Herzogtum Magdeburg; im J. 1740, auf die Empfehlung Reinbecks, Hof- und Domprediger in Berlin und zugleich Mitglied des Konsistoriums. Bald nach Sacks Amtsantritte in Berlin starb Friedrich Wilhelm I., 31. Mai 1740. Friedrich II. scheint den neuen Hofprediger geachtet zu haben, wie aus manchen Zügen hervorgeht, wiewol er, bei seiner bekannten Abwendung vom kirchlichen Leben, einen näheren Verkehr mit ihm nicht hatte. Nun begann

Sacks kirchliche und schriftstellerische Wirksamkeit, die des Eigentümlichen und Auszeichnenden so manches hatte, welches einer näheren Charakterisirung würdig ist.

August Friedrich Wilhelm Sack besaß einen natürlich-kräftigen Geist, klaren Verstand und lebhafte Phantasie, und war von einem tiefen, ja mächtigen Gefül der Warheit der in der heiligen Schrift enthaltenen Offenbarung und des Bedürfnisses einer Erlösung für die gefallene Menschheit durchdrungen. Sein durch Sprachkenntnisse, sowie durch philosophische und theologische Studien genärter Geist wurde, auch durch Umgang, frühe abgeneigt jedem theologischen und kirchlichen Lehrzwange, und man wird die Grundrichtung seiner Theologie und seines Wirkens am richtigsten auffassen, wenn man beides als auf der Wechselwirkung jener festen biblisch-christlichen Überzeugung und dieses stark protestantischen Unabhängigkeitsgeistes beruhend ansieht. Das Zeitalter, in das sein kräftigstes Wirken fiel, etwa von 1742 bis in den Anfang der siebziger Jare, war noch so gerichtet, dass die edleren Geister in Deutschland entweder mehr das Eine oder das Andere wollten, one doch eines von beiden nicht zu wollen. Hieraus erklärt sich, dass ein Charakter, welcher in eigentümlicher Sicherheit und Stärke beides zugleich repräsentirte, überwiegend Anerkennung fand, one doch vor Verkennung und Angriffen gänzlich bewart zu werden. Erst in den späteren Jarzehnten gingen jene beiden Seiten des evangelisch-theologischen Strebens mehr und mehr auseinander, und da war es dann natürlich, dass Sack zum Teil von neologischen Protestanten missverständlich und parteimäßig erhoben und darauf von einseitig dogmatisirenden Christen unbillig ignorirt wurde. Die gesunde Lehre und die klare, kräftige Sprache in seinen Predigten, die Forderung der Heiligkeit, gebaut auf die Offenbarung des erlösenden Gottes, und die von Kenntnissen und anschaulicher Darstellung unterstützte Überzeugungskraft in seinem „Vertheidigten Glauben der Christen" gewannen ihm Freunde und Verehrer aus allen Ständen. Järliche Erholungsreisen brachten ihn in Verbindung mit Männern wie Klopstock, Gleim, Jerusalem, Semler. Spaldings Umgang genoss er seit dessen Versetzung nach Berlin im J. 1764. Sein vielseitiges wissenschaftliches Interesse erhielt im J. 1745 Anerkennung durch die Wal zum ordentlichen Mitglied der Akademie der Wissenschaften, und zwar in der physikalischen Klasse, in der er jedoch nur einmal eine Vorlesung über einen naturhistorischen Gegenstand gehalten hat. In der Theologie fur er fort, seine Kenntnisse zu erweitern, las Kirchenväter und Reformatoren und schätzte unter den Neueren vorzüglich den jüngeren Turretin, Osterwald, Werenfels, Grotius, Clericus und Clarke. Er unterhielt einen sehr mannigfaltigen Briefwechsel mit Gelehrten, unter anderen mit Breitinger, Semler, Töllner, Zimmermann in Zürich, J. D. Michaelis, Kennicott, dem er zu der Variantensammlung für seine Ausgabe des A. T.'s behülflich war. Wieland, vor der Zeit, in welcher er das Christentum mit der griechischen Lebensphilosophie vertauschte, dedicirte ihm seine „Empfindungen eines Christen" (Zürich 1757) mit Bezeugung seiner Verehrung und Dankbarkeit. Johannes Müller, der spätere Geschichtschreiber, wandte sich im Jare 1771 von Göttingen aus an ihn und sprach ihm den Wunsch aus, in Preußen angestellt zu werden. Personen verschiedener Bildungsstufen versicherten ihn warm ihrer Dankbarkeit für die Befestigung ihrer christlichen Überzeugungen, die ihnen durch das Buch vom Glauben der Christen zuteil geworden sei.

Diese litterarischen Verbindungen traten jedoch zurück hinter der Ausübung seiner geistlichen Ämter. Er wurde Mitglied des 1750 errichteten Oberkonsistoriums. Im J. 1751 ward er zum Visitator des reformirten joachimsthalischen Gymnasiums bestellt und bekleidete dieses Amt 15 Jare hindurch. Er verwaltete eine Zeit lang die milden Stiftungen der Domkirche und sorgte für deren Erweiterung. Als nach dem Beginne des 7järigen Krieges das königliche Haus sich nach der Festung Magdeburg begab, erhielt Sack den Befehl, demselben als Geistlicher zu folgen. Wärend dieser Zeit hatte er die königlichen Prinzen und Prinzessinnen in der Religion zu unterrichten und segnete im J. 1765 den Thronfolger, nachmaligen König Friedrich Wilhelm II., in der dortigen deutsch-reformirten Kirche ein. — Eine besonders fruchtbringende Wirksamkeit übte noch der Greis auf die

in Berlin lebenden reformirten Kandidaten aus, zu denen sich auch einige lutherische gesellten, indem er an den Nachmittagen der Sonntage sie um sich versammelte und sich heiter und beredt über theologische Fragen und Bücher mit ihnen unterhielt. Im J. 1777 hatte Sack die Freude, seinen ältesten Son, Friedrich Samuel Gottfried (s. u.), als seinen Kollegen an der Domkirche zu Berlin einfüren zu dürfen. Im Sommer des Jares 1780 hielt er, als ein Siebenundsiebziger, seine letzte Predigt über Ps. 90, Vs. 10. Allmählich nahmen seine Kräfte ab. Er entschlief, nachdem er, gleich einem Patriarchen, seine Kinder und Kindeskinder gesegnet hatte, den 23. April 1786.

Es liegt uns jetzt ob, die Theologie und die Predigtweise dieses Mannes näher zu charakterisiren, da wir beides bisher nur im allgemeinen berürt haben.

Die theologischen Überzeugungen Sacks ergeben sich hauptsächlich aus seinem größeren Werke, dem „Vertheidigten Glauben der Christen", welches vom Jare 1748 an stückweise herausgegeben wurde und im J. 1751 als ein Ganzes ans Licht trat. Die Schrift umfasst in populärer Weise das, was in der Wissenschaft Apologetik und Dogmatik genannt wird. Eine weitere nicht unwichtige Quelle für die Auffassungen unseres Apologeten sind die im ersten Teile seiner Lebensbeschreibung enthaltenen Gutachten und Marginalien, sodann die „Betrachtungen über den Einfluß der christlichen Religion auf Moralität und bürgerliche Wohlfahrt" im zweiten Teile. Es ist selbstverständlich, dass ein Schriftsteller, der um die Mitte des Jarhunderts schrieb, unter dem Einflusse der damals herrschenden Leibnitz-Wolf'schen Philosophie stand; wir finden hier also die Voraussetzung einer natürlichen Religion, welcher die Begriffe von den göttlichen Vollkommenheiten, von der vermittelst vernünftigen Nachdenkens zu erlangenden religiösen Überzeugung, von der Koordination der Gottseligkeit und Tugend und verwandte zum Grunde liegen. Da aber Beobachtungsgeist, Gefül und eine sehr lebendige Einbildungskraft die Urteile des Verfassers immer begleiten, so entstehen daraus niemals trockene Ausfürungen, sondern meistens kräftige Appellationen an den gesunden Verstand und das Gewissen. Der Apologet knüpft nun zwar an die natürliche Religion an, aber er besteht nicht nur darauf, dass sie unzulänglich sei, dem Menschen hinreichende religiöse Lebenskraft und Beruhigung zu gewären, sondern auch, dass sie selbst schon dem Menschengeschlechte durch eine von Anbeginn der Welt an ergehende göttliche Offenbarung und Belehrung müsse mitgeteilt sein: ein Standpunkt, der ihn von späteren verwandten Schriftstellern unterscheidet. So kommt er zur heiligen Schrift als dem Prius des christlichen und allein befriedigenden religiösen Erkennens und Glaubens. Er gründet ihre Autorität nicht auf einen vorgängigen Inspirationsbeweis, sondern er nimmt ihre Göttlichkeit an wegen des Inhalts und wegen der Erhabenheit und Kraft der Sprache, welche die Vernunft überzeugen und das Herz nötigen, den Geist Gottes als Urheber der Schrift anzuerkennen. Dieser durch Erwägung der Zeugnisse des Altertums unterstützte Totaleindruck von der Schrift als Offenbarung, und von der Offenbarung als Schrift, ist der Ausgangspunkt unseres Autors. Als Mittelpunkt der ganzen Offenbarung betrachtet er die Lehre von der dem gefallenen Menschengeschlechte durchaus notwendigen Erlösung durch den Son Gottes, und der von ihm durch Vergießung seines Blutes gestifteten Versönung. Er sagt vom Sone Gottes, dass „es nicht möglich sei, ihn unter die Kreaturen zu zälen", betont es, „dass der Erstgeborene nicht zu erklären sei als der Ersterschaffene". Der Begriff von Christus als dem verordneten Mittler, dem Herrn über Alles, unserem Fürsprecher und Richter, wird stark hervorgehoben. — Die Tatsache der Verfürung unserer ersten Eltern durch den Satan wird als der Vernunft nicht widersprechend anerkannt und zugleich gesagt, „die Geschichte des Falls unserer ersten Eltern sei die Geschichte eines jeden sündigenden Menschen". Es wird gelehrt, dass Adam nur seine verdorbene und sterbliche Natur fortpflanzen konnte. Der Hang aller Menschen zum Bösen müsse aber im Zusammenhange mit dem geoffenbarten Ratschlusse der Erlösung betrachtet werden, sodass um jenes willen kein Mensch verdammt werde, weshalb auch das unbedingte Dekret verworfen wird. Vielmehr lehrt unser Verfasser, dass die unendliche Barmherzigkeit und Liebe

Gottes durch Zulassung des Falls nur um so mehr verherrlicht werde und von dem Menschengeschlechte um so tiefer gefült werden könne. Hieraus wird nun abgeleitet, dass Gott den sündigen Menschen Vergebung und Seligkeit unter den Bedingungen der Buße und des Glaubens an den Mittler darbiete; und zwar sei es nicht genug, die Göttlichkeit der Sendung Christi zu glauben und bloß den moralischen Teil seiner Lehre anzunehmen, sondern es heißt: „Ich muss zugleich an Ihn glauben und Ihn verehren, wie er mir ist offenbart worden". Indem nun die göttliche Forderung, an den Mittler zu glauben, überwiegend als die der Vernunft einleuchtende höchste Pflicht des Menschen bezeichnet wird: so wird dadurch nicht allein die Selbstbestimmung des Menschen in der Erfüllung dieser Bedingungen der Buße und des Glaubens anerkannt, sondern es tritt auch der Begriff der Befähigung dazu durch die vorlaufende Gnade mehr in den Hintergrund. Erneuerung wird gelehrt, aber die Begriffe von Rechtfertigung und Heiligung werden nicht bestimmt auseinander gehalten, sondern in dem Ganzen der dargebotenen und angenommenen Versönung Gnade und Erneuerung zusammengefasst. Der höchste Beweggrund zur Heiligkeit und Tugend wird in dem Glauben an die Erlösung gefunden und in dem Bewusstsein, Jesu Eigentum zu sein. Der Beistand der göttlichen Gnade zu einem christlichen Leben wird gelehrt, aber als ein solcher, der durch Nichtwollen abgewehrt werden kann, und das tägliche, ja stündliche Gebet gefordert. Die Auferstehung der Leiber wird gelehrt und der Versuch gemacht, sie aus der Annahme eines schon im sterblichen Leibe vorhandenen Grundstoffs eines unsterblichen zu erläutern. — Den Beschluss der Apologie macht eine Betrachtung über die Taufe und das Abendmal, wobei der Verfasser auf dem Zwinglischen Standpunkte steht, jene als eine göttliche Anordnung zum Bekenntnisse des christlichen Glaubens unter Aneignung der Verheißung Gottes, dieses als ein vom höchsten Eindrucke der Liebe Christi begleitetes Gedächtnismal darstellend. Außerdem, dass die Lehre von der Kirche hiebei sehr zurücktritt, zeigt sich die Abwendung unseres Theologen auch von der reinern Mystik, wie sie doch in der symbolischen Lehre der reformirten Kirche bestimmt enthalten ist. Beweist dies auf der einen Seite eine furchtlose Unabhängigkeit von Allem, was ihm nicht in der heiligen Schrift gegründet erschien, so auf der anderen die Einseitigkeit, welche der Grundrichtung seiner Schriften anhängt, nämlich die göttlichen Zeugnisse nur vermittelst der vernünftigen Reflexion zur Überzeugung werden zu lassen, so lebendig auch diese Reflexion vom religiösen Gefüle begleitet ist.

Der „Vertheidigte Glaube" ist ins Holländische übersetzt, der erste Band (wol die ersten vier Stücke umfassend) ins Französische. Von einigen Gegenschriften möchte nur eine von dem gräflich Putbussischen Hofprediger und Pastor Koch zu Vilmnitz: „Vertheidigter Glaube der Christen von der heil. Taufe und des Herrn Abendmahl, Rostock und Wismar, 1754" — zu erwänen sein.

Es bleibt uns noch übrig, die Predigtweise von A. Fr. W. Sack zu kennzeichnen, worüber wir uns deshalb kürzer fassen dürfen, weil das Materielle seiner Lehrweise schon in dem über seine Hauptschrift Gesagten dargestellt worden ist. Erwägt man den Zeitraum, in welchem er diesen seinen Hauptberuf ausgeübt hat, nämlich wärend der 49 Jare von 1731—1780, so fällt davon ein Licht auf die Originalität und Selbständigkeit, mit welcher er, namentlich für die deutsch-reformirte Kirche, eine neue Ban brach. Seine Predigten sind sämtlich gebaut auf einen festen Glauben an den lebendigen Gott und den offenbarten Ratschluss der Erlösung, und nehmen die praktische Richtung auf Heiligung des Sinnes und Besserung des Wandels. Sie behandeln allerdings meistenteils allgemeine Gegenstände, wie Allwissenheit Gottes, Vorsehung, die göttliche Größe Jesu, wie Jesus die geistlich Blinden sehend mache, Notwendigkeit und Möglichkeit eines heiligen Lebens, Buße, Aufrichtigkeit, Demut, Gebet, Bekenntnis des Evangeliums, den schmalen Weg und änliche. Aber diese Allgemeinheit ist weit entfernt, eine leere intellektualistische oder moralisirende zu sein, sondern sie ist von dem starken Drange eingegeben, den teils in herkömmlich-totem Glauben sich selbst betrügenden, teils dem eindringenden Zweifelgeist ausgesetzten Zeitgenossen nur erst mit aller Kraft des Glaubens und der Liebe die Warheit und Seligkeit eines

erneuerten und von innen aus rechtschaffenen und trostreichen Lebens an das Herz zu legen. Und dieses gelingt dem Prediger mittelst einer reichen Schriftkunde, klaren Verstandes und kräftig-natürlicher, geistvoll-edler Sprache in einem hohen Maße.

Die Predigten erschienen nacheinander zu Magdeburg und Berlin in 6 Teilen, vom Jare 1735—1764. Die beiden ersten Bände sind sechsmal aufgelegt worden. Eben diese sind ins Holländische übersetzt, Haarlem 1750. Die Predigt über den Sieg bei Zorndorf wurde ins Englische übersetzt, London 1758. Eine französische Übersetzung von sechs dieser Predigten hat die Königin Elisabeth, Gemalin Friedrichs des Großen, zur Verfasserin und erschien unter dem Titel: Six sermons de Mr. Sack, 1775, bei Decker.

Die Hauptquelle zur Kenntnis dieses Gottesgelehrten ist die Schrift: A. F. W. Sacks Lebensbeschreibung ꝛc., herausg. von Friedrich Samuel Gottfried Sack, 2 Bände, Berlin 1789. Sodann: Teller, Zum Andenken A. F. W. Sacks. Berlinische Monatsschrift, Juli 1786, S. 19—34. — Eloge de Mr. Sack in den Nouveaux mémoires de l'académie des sciences et belles lettres (von Formey), 1786. — Döring, Die deutschen Kanzelredner des 18. und 19. Jahrhunderts, 1830, S. 353—360. — Rothe, Geschichte der Predigt, 1881, S. 421. — Berliner Kalender auf das Gemeinjahr 1827, S. 334. D. K. H. Sack †.

Sack, D. Friedrich Samuel Gottfried, der Son von A. F. W. Sack, wurde am 4. Sept. 1738 in Magdeburg geboren, aber in Berlin erzogen, wohin sein Vater im J. 1740 war versetzt worden. Nachdem er das Joachimsthalische Gymnasium besucht, bezog er in seinem 17. Jare die Universität Frankfurt a/O. um Theologie zu studieren. Er hörte besonders den Freund seines Vaters, den Kirchenhistoriker Paul Ernst Jablonski, und den Ästhetiker Alexander Gottlieb Baumgarten, und lebte viel in den geselligen Kreisen der französischen Kolonie. Im Herbste 1757 verließ er Frankfurt. Zu seiner weiteren Ausbildung ging er nach England (Herbst 1758), von wo er im Februar 1759 zurückkehrte. Dort ward ihm der Umgang und die Gunst mehrerer ausgezeichneter Männer zuteil, wie des Erzbischofs von Canterbury, Secker, Kennicotts, Lardners, Bensons u. a. Er lernte beide englische Universitäten kennen. Nach seiner Rückkehr nach Deutschland wurde er Erzieher eines jungen Grafen von Finkenstein. Im J. 1767 ging Sack mit seinem Zöglinge abermals nach Frankfurt a/O., wo er selbst noch juristische Vorlesungen hörte, und mit Töllner Umgang pflog. 1769 wurde er zum Prediger an der deutsch-reformirten Gemeinde in Magdeburg, 1777 von König Friedrich II. als fünfter Hof- und Domprediger nach Berlin berufen; 1780 wurde er Rat im reformirten Kirchendirektorium und 1786 reformirtes Mitglied des Oberkonsistoriums. Er gelangte nach und nach in die erste Hofpredigerstelle, musste es aber bald wegen eines ihn oft überfallenden Schwindels aufgeben, regelmäßig alternirend mit seinen Kollegen in der Kirche zu predigen, und hat diese Aufgabe nur seltener, doch oft in kleineren Versammlungen am Hofe und bei feierlichen Veranlassungen, erfüllt. Seine Hauptwirksamkeit bestand im Religionsunterrichte in hohen und niederen Kreisen, sodann in einer sehr ausgedehnten Geschäftsfürung als Mitglied der beiden obersten Kirchenbehörden. Im J. 1804 ward er auch zum Oberschulrat ernannt. Die für Preußen und namentlich für die Bewoner Berlins überaus drückenden Jare von 1806—1813 durchlebte der beim Anfange derselben schon 68järige Mann mit bewunderungswürdiger Fassung und Gottvertrauen, und stärkte wärend derselben seine Gemeinde und seine Mitbürger durch eine Reihe kleiner Schriften voll frommen und milden Geistes. („Ein Wort der Ermunterung an meine Mitbürger", Berlin 1807; „Rath und Trost der Religion beim Tode unserer verewigten Königin", Berlin 1810.) Im J. 1814 ward er vom Könige zum vorsitzenden Mitgliede der zu Vorschlägen für die Verbesserung des protestantischen Kirchenwesens niedergesetzten Kommission ernannt. Im J. 1816 erteilte ihm, zugleich mit dem Generalsuperintendenten Borowski in Königsberg, der König die Würde eines Bischofs der evangelischen Kirche, auch ward ihm die erste Klasse des Rothen Adlerordens zuteil. Seine späteren Lebensjare waren

verhältnismäßig gesünder als die früheren. Er erkrankte an seinem Geburtstage und starb einige Wochen darauf am 2. Oktober 1817.

Sack wusste sich unabhängig von dem orthodoxen System seiner Kirche als solchem, fest auf dem Evangelium, wie die Schrift es bezeugt. Ein ehrfurchtsvoller Theismus, kindlich durch den Vaterbegriff, ein Glaube an Jesus als Son Gottes und Erlöser durch sein Selbstopfer, die Dankbarkeit und Liebe zu Gott und Christus als tiefster Beweggrund eines christlich-sittlichen Lebens, Beistand des Geistes Gottes, Gericht, Auferstehung, ewiges Leben, dies sind die Grundideeen seiner Theologie und seiner Predigt. Hieraus leitet er vorzugsweise sittliche Betrachtungen und Ermanungen ab, die zugleich immer religiös gehalten sind, obwol (nach damaliger Weise) mehr das verständig Klare als das geheimnisvoll Tiefe hervorgehoben wird. Als Prediger hat er nicht die Stärke der Einbildungskraft, das Ergreifende und Mächtige im Strafen und Ermanen, welches in der ganz populären Weise der Predigten seines Vaters liegt; aber seine Rede hat bei großer Ausbildung und einfacher Schönheit des Ausdrucks mehr mild Erbauendes. Das Edle in der menschlichen Natur, woran die Gnade anzuknüpfen hat, tritt allerdings zuweilen so bedeutend hervor, dass das Bekehrende von jener und das Rechtfertigende des Glaubens zu sehr zurücktritt, obwol es nicht fehlt. Ein gewisser Semipelagianismus, mehr oder minder bewusst, war einmal auch Vielen der Besten dieses Zeitalters eigen. Eine besondere Gabe besaß er für Kasual-Predigten und -Reden; wie er denn zwei Huldigungspredigten und zwei Gedächtnispredigten, diese auf die Könige Friedrich II. und Friedrich Wilhelm II., gehalten hat. Welcher Begriff vom Predigen ihm beiwonte, geht aus der Bemerkung in seiner kurzen Selbstbiographie hervor, dass er „durch die Lesung der Schriften Luthers mehr als aus allen homiletischen Anweisungen gelernt habe". Ausfürlich erklärt er sich über seine homiletischen Grundsätze in der Vorrede zur Übersetzung der Predigten von Fawcett, von Schleiermacher, 1. Thl., 1798. Als Religionslehrer und Katechet war Sack vielleicht noch mehr in der Sphäre seines eigentümlichen Talents als in der Predigt. Darauf lassen schließen nicht nur seine verschiedenen, durch den Druck bekannt gemachten Reden bei der Konfirmation der königlichen Söne und Töchter, sondern auch der Dank, der ihm von Hohen und Niederen für die ihnen zuteil gewordene Erkenntnis bewart wurde. Bestimmtheit der Begriffe, Einfürung in die Schrift, Sicherheit in der Anfassung des Verstandes und Herzens der Jugend, verbunden mit Ernst und Freundlichkeit, zeichneten ihn in diesem Geschäfte aus.

Wie sehr er dem Deismus, d. i. dem zu seiner Zeit in dieser Form auftauchenden Rationalismus und Naturalismus, der in den siebziger bis neunziger Jaren in Berlin mit vieler Anmaßung die Herrschaft zu erringen suchte, abgeneigt war, geht aus den von ihm herrürenden „Schriften an einen Freund, den Herrn Dr. Bahrdt und sein Glaubensbekenntniß betreffend", Berlin 1779, hervor, sowie aus der Vorrede zum ersten Teile der von ihm übersetzten Predigten von Hugo Blair, Leipzig 1781. Der neueren deutschen Philosophie seit Fichte (diesen eingeschlossen) war er ebenfalls abgeneigt, teils weil er ein zu großes Übergewicht der Spekulation für schädlich hielt, teils weil er die mehr und mehr hervortretende pantheistische Richtung als die Feindin aller christlichen Religiosität ansah. Zurückhaltend und bescheiden, wo er nicht selbst geprüft hatte oder prüfen konnte, erklärte er sich stark und fest gegen jede Verletzung religiöser und sittlicher Grundsätze, mochte sie auch von den genialsten und berühmtesten Schriftstellern ausgehen. Die Verbindung dieser Festigkeit mit großer persönlicher Güte und Humanität gehörte zu seinem eigensten Charakter.

Als kirchlicher Geschäftsmann hat er bis in sein höheres Alter sehr viel gearbeitet, und hierin wurde sein praktischer Blick und seine Sicherheit gerühmt. Als im Jare 1788 unter dem Ministerium Wöllner das Religionsedikt erlassen wurde, gehörte Sack zu den fünf Oberkonsistorialräten, welche in einer Vorstellung an den König das Schädliche einer solchen obrigkeitlichen Geltendmachung der Rechtgläubigkeit auseinandersetzten, und Sack war der Verfasser dieser freimütigen und besonnenen Darlegung (Niedners Zeitschrift für historische Theologie,

Jahrg. 1859, Heft I.) Seine Auffassung und Behandlung des kirchlichen Lebens ging, in der ihm eigenen besonnenen und gemäßigten Weise, stets auf eine relative Loslösung der Kirche von zu enger Verbindung mit dem und Unterordnung unter den Stat. Auch einer gemäßigten Kirchendisziplin redete er das Wort. Der tiefe Verfall des kirchlichen Lebens in beiden evangelischen Kirchenparteien, der in der Zeit seiner Amtsfürung zu Tage kam, bekümmerte ihn oft sehr, und nur in den letzten Jaren seines Lebens, wo er sich vom Widererwachen eines evangelischen Geistes allmählich überzeugte, fasste er, doch nur für eine fernere Zukunft, frohere Aussichten. Zeugnis für Sacks Richtung, das kirchliche Leben in reinere und wirksamere Banen zu bringen, sind mehrere Veröffentlichungen seiner Ansichten. Hierhin gehört namentlich das one Zweifel von ihm verfasste, aus den Beratungen im kurmärkischen Oberkonsistorium hervorgegangene „Gutachten über die Verbesserung des Religionszustandes in den königl. preußischen Ländern“, welches jene Behörde unterm 8. April 1802 dem Könige vorlegte (vgl. v. Mühler's Geschichte der evangelischen Kirchenverfassung in der Mark Brandenburg, Weimar 1846, S. 286). Vorzüglich aber weckte er, noch in der Zeit des Druckes, unter dem der Stat litt, die Gemüter zum Nachdenken über die Lage der Kirche durch seine Schrift: „Über die Vereinigung der beiden protestantischen Kirchenparteien in der Preußischen Monarchie“, 1812; vgl. den Art. „Union“.

Es ist mehrfach, in verschiedenem Sinne, das Verhältnis des Hofpredigers Sack zu Schleiermacher erwänt worden, deshalb möge hier eine kurze Mitteilung darüber stattfinden. Es war, kurz zu sagen, das väterlicher Liebe schon zu dem Jünglinge. Sack freute sich, einen jungen Geistlichen von dieser Gesinnung und so großen Gaben unter den ihm näher Zugewiesenen zu sehen; er nahm ihn gern in seinen nächsten häuslichen Umgang auf, und wies in der Vorrede zum vierten Bande der Blairschen Predigten (1795) auf das hin, was von diesem seinem Mitübersetzer zu erwarten sei. Als Schleiermacher ihm seine Reden über die Religion in der ersten Ausgabe von 1799 übersandte, glaubte er in denselben eine Darstellung des Pantheismus zu erkennen, wozu mehrere Stellen in jener Ausgabe Veranlassung gaben. Er irrte allerdings in der Auffassung des Zweckes und Zieles der Reden; aber das an Schleiermacher gerichtete Schreiben Sacks ging aus treuer Liebe zur Warheit und zur Person des Verfassers der Reden hervor, indem es diesem offen seine Bedenken und seinen Schmerz aussprach. Es wäre also gewiss verfehlt, den Beweggrund des Schreibens in einer einseitigen Theorie zu suchen, wofern man nicht das Bekenntnis zu einem christlichen Theismus so nennen will. Schleiermachers Antwort und noch mehr sein stets edles und zartes Verhalten gegen den Greis, der ihm entgegengetreten war, beweist, dass er die reine Absicht desselben nicht verkannt hatte. Auch hat er viele Stellen seiner Reden in den späteren Ausgaben gemildert.

Die beste Quelle zur Kenntnis von Sacks Leben ist seine kurze Selbstbiographie zu „Lowe's Bildnissen jetztlebender Berliner Gelehrten“, doch reicht sie nur bis zum April 1806. Ein Verzeichnis seiner kleineren Schriften und einzeln erschienenen Predigten und Kasualreden findet sich in „Döring's deutschen Kanzelrednern des 18. und 19. Jahrhunderts, 1830“, S. 365. Zu ergänzen sind hier noch die „Gebete und Überlegungen; der Königl. Jugend des Preußischen Hauses gewidmet von F. S. G. Sack, Berlin bei Unger, 1792“. Bei der von Theremin gehaltenen Gedächtnispredigt, Berlin 1817, findet sich ein Anhang über die „Lebensumstände des seligen Bischofs Sack“. D. **K. H. Sack** †.

Sack, K. H., siehe am Ende des Bandes.

Sackbrüder, englische (Fratres Saccati, Saccitae, auch Saccophori genannt), welche gleich den Mönchen von Grammont, den Minimen, den von Johann Vicenza gestifteten portugiesischen Chorherren, den Katharern und Waldensern im Mittelalter mit der gemeinschaftlichen Benennung „boni homines“ bezeichnet wurden, bildeten einen den Augustinern verwandten Orden, der um das Jar 1200 in Frankreich entstand und im Jare 1219 durch eine päpstliche Bulle konfirmirt

ward. Er erhielt den Namen von dem Sacke, dessen sich seine Mitglieder statt des Kleides bedienten, und verbreitete sich nicht nur schnell in Frankreich, sondern ging auch nach England hinüber, wo er unter K. Heinrich III. viele Anhänger fand; desgleichen nach Spanien, wo K. Jakob II. von Arragonien ihm in Saragossa eine Niederlassung zu gründen gestattete (1263); nach Flandern u. s. f. Doch wurde derselbe schon 1275 durch das Konzil zu Lyon wider aufgehoben, worauf seine noch übriggebliebenen Mitglieder im Jare 1293 sich mit anderen Mönchsklöstern vereinigten. — Die Sackbrüder lebten äußerst mäßig, enthielten sich des Weins, tranken nur Wasser und verwarfen den Besitz des Eigentums. Ihre ketzerischen Ansichten gaben warscheinlich die Veranlassung zur frühzeitigen Aufhebung ihres Ordens. Ein Teil der französischen Sackbrüder ging (zusammen mit den Johann-Boniten und den Brictinern) in den um 1256 entstandenen Augustiner-Eremiten-Orden über; Andere sollen sich mit den Serviten vereinigt haben. Schon um das Ende des 14. Jarhunderts verschwindet ihr Name aus der Geschichte. — Außer diesem Mannsorden gab es auch einen Orden sacktragender Kloster-Frauen, welchen der französische König Ludwig IX. oder der Heilige durch seine Mutter Blanka dazu aufgemuntert, im Jare 1261 stiftete. Sie nannten sich bußfertige Töchter Jesu, sowie nach ihrer Kleidung Saccariae (franz. Sachettes) und lebten in Frauen-Klöstern nahe bei St. André-des-Arcs zu Paris. Aber auch dieser Orden kam schon bei Lebzeiten seines königlichen Stifters in Abnahme und hatte in Frankreich nicht lange Bestand. Dagegen sollen sich noch 1357 Kloster-Frauen desselben zu London befunden haben, welche in Säcke oder grobe Kleider von Hanf gekleidet waren und barfuß gingen. (Walch, Hist. der Ketzereien ꝛc., I, 437; Fehr, Gesch. d. Mönchsorden I, 380.)

G. H. Klippel † (Zöckler).

Sadducäer und Pharisäer. Die außerordentliche Wichtigkeit, welche das Verständnis der beiden unter dem Namen der Sadducäer und Pharisäer bekannten Parteien und des zwischen ihnen bestehenden Verhältnisses für die wissenschaftliche Erforschung des späteren Judentums nicht nur, sondern auch des auf seinem Boden erwachsenden Urchristentums haben muss, ist nicht zu verkennen. Die ganze von den Makkabäerkriegen bis zur Zerstörung Jerusalems reichende Geschichte der Juden und ihrer Litteratur ist von jenem Parteigegensatze beherrscht, die Geschicke Jesu selbst und der ältesten christlichen Kirche sind durch ihn mannigfach bedingt. Besonders hat im Kampfe gegen die Pharisäer die Lehre, das Selbstzeugnis, das gesamte Auftreten Jesu sich entwickelt, und widerum gegenüber einem in die christliche Kirche selbst eingedrungenen Pharisäismus der Apostel Paulus das Recht seiner Heidenmission, somit die ganze Allgemeinheit des christlichen Heils zu verteidigen gehabt, one damit die weitreichendsten Nachwirkungen jener Erscheinung gänzlich abschneiden zu können.

Um so mehr ist es zu beklagen, dass die Quellen für die Kenntnis jener Parteien ihrer Beschaffenheit nach sich nur mit kaum überwindlichen Schwierigkeiten benutzen lassen. Die alttestamentlichen Bücher Esra, Nehemia, Chronik, Esther und Daniel können nur für die Vorgeschichte des Parteigegensatzes benutzt werden, nur in geringem Maße für dessen eigene Entwicklung die alttestamentl. Apokryphen und Pseudepigraphen, am meisten darunter der sog. Psalter Salomos. In den Evangelien und in der Apostelgeschichte werden allein einige wenige dogmatische Differenzen zwischen Sadd. und Phar. erwänt, welche gerade in den Streitigkeiten Jesu und des Paulus mit ihnen am meisten hervortreten mussten, aber keinen sicheren Schluss auf den verschiedenen Grundcharakter erlauben. Und die Strafreden Jesu gegen die Pharisäer beziehen sich auf Auswüchse ihrer Richtung, nach denen nicht one Weiteres ihr eigentliches Wesen beurteilt werden darf. Was die Apostelgeschichte und die paulinischen Briefe, besonders der Galaterbrief zur Charakteristik der pharisäischen, dem Apostel Paulus feindlichen Judenchristen enthalten, lässt nur geringe vorsichtige Rückschlüsse auf den jüdischen Pharisäismus zu. Am wertvollsten sind unter allen Nachrichten über die beiden Parteien one Zweifel die des Josephus. Nur sind sie teils durch seinen eigenen freilich

ziemlich abgeblassten, aber doch von ihm selbst behaupteten und auch wirklich bemerkbaren Pharisäismus, teils noch mehr durch sein Bestreben die jüdischen Zustände in einem für die gebildete griechisch-römische Welt möglichst günstigen Lichte darzustellen, in erheblichem Maße gefärbt (vgl. Baumgarten, Jahrbb. für deutsche Theologie, Th. 9, 1864, S. 616 ff. u. Paret, Über den Pharisäismus des Josephus, Theol. Stud. u. Krit. 1856, S. 809 ff.). Die patristischen Nachrichten (Origenes c. Cels. 1, 49, Hippolytus Philosophumena 9, 28 sq., Epiphanius haeres. p. 31—34, Philastrius de haeres. 5, 6, Hieronymus in Math. III, 22) sind stark von Josephus abhängig, außerdem dürftig und sagenhaft. Die talmudische Litteratur ist insofern für die Kenntnis des Pharisäismus von großer Bedeutung, als sie selbst ganz und gar von dem Geiste desselben hervorgerufen ist. Dagegen ihre sparsamen und anekdotenhaften Angaben über die Geschichte der Sadd. und Phar. sind fast gänzlich wertlos und ihre Darstellung der zwischen ihnen bestehenden Unterschiede ist von dem Standpunkte einer Zeit aufgefasst, in welcher alle geistige Bewegung des jüdischen Volkes auf gesetzliche Schulstreitigkeiten beschränkt war. Aber auch das N. T. und Josephus kennen selbst die beiden Parteien nur in dem Zustande eines schon eingetretenen Verfalls, dem eine lange Entwickelung vorausging.

Die Kenntnis und richtige Beurteilung der Vorgeschichte des Parteigegensatzes ist die erste notwendige Bedingung für das Verständnis seiner Geschichte. Und es ist ein weiter Zeitraum, durch den sich jene hindurchzieht. Zwar über das Exil hinaus ist sie nicht zurückzuverfolgen. In dem vorexilischen Verhältnis der Priester und der Propheten den Ursprung des Gegensatzes von Sadd. und Phar. zu sehen (Hamm S. 153 ff.) ist eine schiefe Auffassung, da gerade die Priester damals die eigentlichen Lehrer des Gesetzes waren und die Propheten eine verinnerlichte Befolgung desselben empfahlen, welche der pharisäischen Richtung entgegengesetzt war. Auch haben sich mit dem Exil alle Verhältnisse des jüdischen Volkes so wesentlich umgestaltet, dass für eine erst in der Makkabäerzeit hervortretende Erscheinung die Wurzeln nicht jenseits desselben gesucht werden dürfen. Aber gleich in der ersten Zeit nach der Rückkehr des Volkes aus dem Exil beginnt sich ein Gegensatz von zwei verschiedenen Richtungen auszubilden, dessen Entwicklung sich unmittelbar bis zu der Entstehungszeit der beiden Parteien verfolgen lässt und von dem schon darum vorauszusetzen ist, dass er mit den letzteren in geschichtlichem Zusammenhange steht. Freilich ist es ein einheitlicher Grundtrieb, von dem die Geschichte des nachexilischen Judentums beherrscht wird. Das ist der alle Glieder und Schichten des in sein Vaterland zurückgekehrten Volkes vereinigende Entschluss, den Götzendienst, in den Israel früher immer wider und wider zurückgesunken war, endgültig aufzugeben und mit dem Kultus des von den Propheten verkündeten Einen Gottes, wie er in dem Gesetze vorgeschrieben war, vollen Ernst zu machen. Waren doch die Verhältnisse der jungen jüdischen Kolonie der Erzeugung wie der Verwirklichung dieses Gedankens so außerordentlich günstig. Unverlöschlich hatten sich die wundersamen Geschicke des Volkes dem Gedächtnisse eingeprägt, durch welche die göttlichen Strafandrohungen und Heilsverheißungen in solchem Umfange wie niemals zuvor sich erfüllt hatten. Und vorwiegend hatten der Natur der Sache nach gerade nur die Frömmsten unter den Exilirten die Heimkehr aus Babylonien gewagt, indem sie die größere Sicherheit ihrer dortigen materiellen Verhältnisse der Sehnsucht nach dem Lande der Verheißung, nach der Stätte des Tempeldienstes zum Opfer brachten. Unter diesen aber waren widerum in verhältnismäßig sehr großer Zal die Priester vertreten, welche nur in der heiligen Stadt ihren ererbten Beruf auszufüren hoffen konnten. So musste denn bald der Tempeldienst zum Mittelpunkt des neugegründeten jüdischen Gemeinwesens werden und das Priestertum eine herorragende Bedeutung in dem geistigen Leben desselben gewinnen. Es sind Männer von priesterlicher Herkunft, welche die erste Rolle spielen, wie Josua und Esra, und das Interesse für den Tempel erscheint als eines der wesentlichsten in ihrer Wirksamkeit (Nehemia 8, 1—18; 10, 31—39; 12, 44; 13, 10—13, 15—22) wie in der prophetischen (Haggai 1. 2, 1—9; Sacharja 3. 4. 6, 9—15. 7. 8;

Maleachi 1, 6—2, 9; 3, 7—12) und sonstigen Litteratur (Chronik). Ganz besonders aber ist es die politische Lage des jüdischen Volkes, sein Mangel an der früheren nationalen Selbstständigkeit, was seiner Religion und ihrer öffentlichen Äußerung im Kultus als dem nunmehrigen einzigen festen Bande des Volkslebens einen desto höheren Wert gibt. Ihre Kräftigung wird zu einer nationalen Angelegenheit, wobei sie freilich begreiflicherweise als Ersatz und Stütze des politisch-nationalen Lebens selbst einen gesetzlichen äußerlichen Zug erhält. Allein innerhalb dieser allgemeinen Grundrichtung des ganzen nachexilischen Judentums konnte gerade auf Grund jener politischen Situation desselben sich eine zweifache entgegengesetzte Strömung bilden. Die politische Vereinigung der Juden mit ihren Nachbarvölkern innerhalb des großen Perserreiches legte es ihnen nahe, sich dem übrigen Völkerleben insoweit anzunähern und zu öffnen, als es one Preisgebung der eigentümlichen Religion gestattet war. Andererseits schien es zur Sicherung der letzteren geboten, dem jetzt so bedrohlichen Einfluss des Auslandes sich desto mehr zu widersetzen und aus den religiösen Besonderheiten die möglichste nationale Isolirung abzuleiten. Wirklich sind beiderlei Tendenzen in dem nachexilischen Judentum von Anfang an zu bemerken, oft sich annähernd und in einander übergehend, oft aber auch in unausgleichbarem Gegensatz und Kampf sich gegenübertretend. Es war eine einzelne bestimmte Frage, in welche der Gegensatz bald sich zuspitzte. Nachdem zunächst nach der Rückkehr das noch von den ersten Hoffnungen angeregte nationale Selbstbewusstsein des Volkes sich darin geltend gemacht hatte, dass man das Verlangen des samaritanischen Mischvolkes, sich an dem Tempelbau zu beteiligen, zurückwies, gelangte unter den übeln Folgen dieses Schrittes eine auf Annäherung an die übrigen Völker gehende Richtung zur Herrschaft. Sie erhielt ihren deutlichsten Ausdruck in der vielfachen Verschwägerung mit Nachkommen der kanaanitischen Ureinwoner von Palästina und besonders mit Amonitern, Moabitern und Ägyptern (Esra 9, 1. 2; 10, 2). Die angesehensten Männer, auch namentlich Angehörige der hohenpriesterlichen Geschlechter, waren darin vorangegangen, und eine Menge des übrigen Volkes, Laien wie Priester, Leviten und andere Tempelbedienstete, waren nachgefolgt (10, 18 ff.). Nur eine kleine Minderheit scheint ihr Verhalten missbilligt zu haben. Aber ein energischer Kampf dagegen wurde erst durch Esra eröffnet. War derselbe doch bei seinem Zuge von Babylonien nach dem jüdischen Lande von Anfang von dem Bestreben beseelt, ein möglichst strenges gesetzliches Leben, wie es unter den Juden des Exils wenigstens in kleineren Kreisen derselben sich bereits in viel höherem Maße eingebürgert hatte, auch dort mit allen Mitteln durchzufüren. Zu diesem Unternehmen fand er nun in der jungen Kolonie nichts in so schneidendem Gegensatz stehend als jene Mischehen. Daher die an Verzweiflung angrenzende Bestürzung, mit der er die Entdeckung von ihrem Vorkommen machte. Daher der rücksichtslose Feuereifer, mit dem er sich zu allererst gegen jene wendete, und die Entlassung der fremden Weiber, vielleicht auch der mit ihnen gezeugten Kinder (Esra 10, 9) durchsetzte. Aber diese Maßregel wurde jetzt zum Ausgangspunkt allgemeiner Reformbestrebungen, in denen Esra in Gemeinschaft mit Nehemia das Ziel verfolgte, ein nur bei der äußersten Abschließung gegen alles Nichtjüdische mögliches streng gesetzliches Leben herzustellen. Die unter großen Schwierigkeiten durchgefürte Ummauerung Jerusalems diente nur zum äußeren Schutz für die widerholten Bemühungen um vollständige Entfernung aller fremden Elemente aus der Gemeinschaft (Neh. 2, 20; 9, 2; 10, 31; 13, 1—3). Und die damit verbundenen inneren organisatorischen Maßregeln gipfelten in der Einrichtung des gesetzlichen Kultus (Neh. 8, 14 ff. 33 ff.), der Hebung der Priester (7, 70. 72; 12, 44; 13, 30 f.), der Sorge für die Sabbathsheiligung (Neh. 13, 15 ff.) und den Bemühungen Esras um die Verbreitung der Gesetzeskenntnis (Nehem. 8, 1 ff. 13 ff.; 9, 3 ff.; 13, 1 ff.). Alle diese Bestrebungen blieben auch gar nicht one Erfolg. Nicht nur wurde das Volk im allgemeinen in die damit eingeschlagene Richtung mit fortgezogen. Seine weltlichen und priesterlichen Spitzen mussten sich sogar im Namen der Übrigen ausdrücklich verpflichten, das Gesetz zur unbedingten Richtschnur ihres ganzen Handelns zu machen und insbesondere den aus

demselben abgeleiteten Hauptforderungen der beiden Organisatoren, in erster Linie wider der auf die Auflösung der Mischehen bezüglichen, unweigerlich nachzukommen (Neh. 10, 1 ff.). Aber es fehlte auch nicht an einer sehr erheblichen Opposition. Zwar von vorneherein dem Bevollmächtigten des Großkönigs offenen und direkten Widerstand zu leisten wagten wol die ausgeschlossenen Fremden, dagegen von den Juden selbst nur Wenige (Esra 10, 15). Allein eine versteckte aber starke Gegenströmung war, wenn auch nicht gerade in weiten, so doch in desto angeseheneren Kreisen vorhanden. Selbst von denen, die in Jerusalem im Ansehen von Jahweh-Propheten standen, scheint nur ein Teil sich für Nehemia erklärt (Nehem. 6, 7), der andere aber seinem Einfluss im Stillen entgegengearbeitet zu haben (6, 10—14). Und den zur Auflösung der Mischehen getroffenen Maßregeln müssen sich ziemlich Viele zu entziehen gewusst haben. Trotz der Strenge, mit welcher Esra dieselben betrieb (Esra 10), mussten sie schon wärend der ersten Anwesenheit Nehemias in Jerusalem widerholt werden (Nehem. 10, 31), und doch fand derselbe bei seiner späteren Rückkehr dorthin die Mischehen in einem solchen Maße eingerissen, dass die Kenntnis der hebräischen Muttersprache in den israelitischen Häusern zu schwinden drohte (Neh. 13, 23 f.). Und noch Maleachi hat über die Verbindungen von Israeliten mit den Töchtern fremder Völker zu klagen (2, 10 ff.). Besonders die vornehmen Familien standen nach wie vor mit den angesehenen Fremden in verwandtschaftlichen Verbindungen. Gerade von den beiden die Wirksamkeit Esras und Nehemias am feindseligsten bekämpfenden Häuptlingen zweier Nachbarvölker war und blieb der eine, der Ammoniter Tobija, ein Beamter des persischen Königs, mit den adeligen jüdischen Familien Arach und Berechja (Nehem. 6, 18) und selbst mit dem Hohenpriester Eljaschib, der andere, der samaritanische Häuptling Sanballat, mit der Familie des Hohenpriesters Jojada verschwägert (Nehem. 13, 28). Und auf jüdischer Seite wurden diese Beziehungen so geflissentlich gepflegt, dass daraus eine stille aber bedeutsame Gegenwirkung der adeligen und hohenpriesterlichen Familien gegen die gesetzlichen Absonderungsbestrebungen von selbst hervorgehen musste (Nehem. 6, 17). Wie weit sich diese Richtung doch auch noch nach dem Auftreten Esras und Nehemias geltend machen konnte, dafür ist es ein sehr bezeichnendes Beispiel, dass der Hohepriester Eljaschib es wärend der Abwesenheit Nehemias wagen konnte, seinem Verwandten, dem Ammoniter Tobijah, für dessen öftere Besuche in Jerusalem innerhalb des Tempelgebäudes ein Absteigequartier einzurichten (Neh. 13, 4 f.). Diese tatsächliche andauernde Opposition gerade auch von seiten der Hohenpriester und solcher, die für Jahwehpropheten wenigstens ihrerseits gelten wollten, wäre nun unbegreiflich, wenn das, was Esra und Nehemia am stärksten und unermüdlichsten bekämpften, die Aufnahme von Nichtisraeliten in das neue jüdische Gemeinwesen und die damit verbundene Verschwägerung mit denselben, wirklich im eigentlichen und buchstäblichen Sinne der Gipfel aller Ungesetzlichkeit gewesen wäre. In Warheit aber schloss es eine solche in seinem ganzen Umfange überhaupt nicht ein. Das Gesetz hatte, abgesehen von den Kanaanitern, welche im allgemeinen als eine Art von Hörigen zu den Israeliten in ein friedliches Verhältnis treten durften (1 Kön. 9, 20 ff.), und nur in einzelnen Fällen die Rechte der übrigen Fremden errangen (2 Sam. 11, 3—6), allen sonstigen Nichtisraeliten gestattet, als Schutzbefohlene des israelitischen Volkes mit weitgehender Teilnahme an seinen Rechten und Pflichten unbehindert in seiner Mitte zu wonen (3 Mos. 24, 22; 4 Mos. 15, 16. 29; 9, 14 u. a.). Ja spätere von den Eingewanderten abstammende Geschlechter durften mit alleiniger Ausnahme der Ammoniter (5 Mos. 23, 1 ff.) unter der Bedingung der Beschneidung in das volle Bürgerrecht der Israeliten eintreten. Dem entsprechend war auch nur die Verschwägerung mit Kanaanitern verboten (2 Mose 34, 16; 5 Mos. 7, 1 ff.), one dass dies tatsächlich immer eingehalten wurde (Richt. 3, 6; 2 Sam. 11, 3; 1 Kön. 11, 1 ff.; 16, 31), im übrigen aber eine Verehelichung von Israeliten mit fremden Frauen und selbst von israelitischen Weibern mit nichtisraelitischen Männern gestattet (2 Sam. 3, 3; 1 Kön. 14, 21; 1 Kön. 7, 14; 1 Chron. 2, 34 f.; 4 Mos. 12, 1 ff.; 5 Mos. 21, 11 ff.). Und wenn die Verschiedenheit der nachexilischen Verhältnisse von den früheren eine gewisse Abweichung

von den gesetzlichen Bestimmungen nötig machen konnte, so schien sie nach der einen Seite hin gerade nur einer größeren Annäherung an die Fremden günstiger zu sein. Denn die gesetzlichen Beschränkungen der Verbindungen mit ihnen sollten doch vorzüglich nur verhindern, dass durch die letzteren nicht eine Verbreitung des Götzendienstes vermittelt werde, dem die nichtisraelitischen Völkerschaften Palästinas und der Nachbargegenden gänzlich ergeben waren. Diejenigen Nichtisraeliten dagegen, denen gegenüber Esra und Nehemia eine so völlig exklusive Stellung einnahmen, waren keineswegs durchweg Heiden. Wenigstens ist es im Gegenteil sicher, dass gleich dem ganzen samaritanischen Mischvolk (Esra 4, 2 ff.) auch ihr Häuptling Sanballat, der Fürer derjenigen Fremden, welche sich den Maßregeln Esras und Nehemias widersetzten, den Gott Israels verehrte, da derselbe später in Samaria für seinen Schwiegerson Manasse auf dem Berge Garizim einen Tempel zur Verehrung Jahwehs erbaut hat (Josephus, Alterth. 11, 18, 2 ff.). Es ist danach warscheinlich, dass auch die übrigen Fremden, welche mit Sanballat „Teil, Recht und Gedächtnis in Jerusalem" beanspruchten (Nehem. 2, 20), sich auch an dem dortigen Tempelkultus zu beteiligen wünschten. Um so mehr war es dann zu hoffen, dass, soweit jene Nichtisraeliten, Männer und Frauen, um deren Ausscheidung aus der neuen Kolonie es sich damals handelte, wirklich noch ganz oder halb dem Heidentum angehörten, wenn man ihre Vermischung mit den Juden nicht hinderte, sie völlig für deren Glauben gewonnen werden könnten. Und nicht nur hatten die Propheten, seitdem im Exil die Juden auf den weitesten geschichtlichen Schauplatz getreten waren, mit größerer Bestimmtheit die einstige Bekehrung und volle Anteilnahme der Heiden an allen Gütern der Gottesherrschaft in Israel geweissagt. Gerade auch die Mischehe zwischen einem Israeliten und einer Heidin war als ein Mittel die Heiden schon gegenwärtig für den Gottesglauben und die Volksgemeinschaft Israels zu gewinnen noch kurz vor Esras und Nehemias Auftreten durch die Erinnerung an die Stammmutter des davidischen Geschlechts, die Moabiterin Ruth, verherrlicht worden (Buch Ruth, besonders 1, 16. 17). Es waren daher im Grunde alle universalistischen Elemente der bisherigen Religionsgeschichte Israels, welche zugunsten der Esra und Nehemia gegenüberstehenden Oppositionspartei zu sprechen schienen. Und es lässt sich denken, dass dieselben sich darauf berufen und eben in solcher Berufung die meiste Kraft ihres Bestandes gefunden haben mag, dass auch besonders jene als Jahweh-Propheten geltenden Männer, welche zu den Gegnern Nehemias gehörten, sich um die Fane eines prophetischen Universalismus geschart haben werden. Allein die angefürten Tatsachen könnten doch eine Beurteilung des von Esra und Nehemia mit ihren Gegnern gefürten Kampfes einfach zugunsten der letzteren keineswegs rechtfertigen. Vielmehr spricht Vieles für eine gerade entgegengesetzte Anschauung der Sache. Da nämlich auch nach der schon begonnenen Ausbreitung des Jahwehkultus unter den palästinensischen Angehörigen der Nachbarvölker jedenfalls noch lange nicht alle Spuren von Götzendienst und heidnischem Aberglauben bei ihnen ausgetilgt sein konnten, so musste eine Verschwägerung und sonstige Vermischung der Juden mit denselben immer die Gefar einschließen, eine Verunreinigung des jüdischen religiösen und sittlichen Lebens herbeizufüren oder doch wenigstens die volle Strenge der Gesetzlichkeit abzuschwächen. Und diese Gefar war jetzt in der nachexilischen Zeit trotz der größeren Einschränkung des heidnischen Kultus in Warheit erheblich größer. Denn da nach dem Verlust der politischen Unabhängigkeit des israelitischen Volkes die auf seinem Boden wonenden Fremden nun nicht mehr in der Art wie früher politisch abhängige Schutzbefohlene desselben waren, sondern im Grunde gleichstehende Mitbürger des Perserreiches, so musste die Kraft des Widerstandes gegen das von ihnen ausgehende Unjüdische in Glaube und Sitte nach dieser Seite hin bedeutend geringer sein. Und dem religiösen Leben eine solche Kraft zu verschaffen, dass es die verloren gegangene politische Freiheit als Basis der nationalen Entwickelung ersetzen könnte, das war doch erst das Ziel, welchem das nachexilische Judentum zustrebte. Diesem Streben wirkte jede Annäherung des Judentums an die dasselbe umgebende Welt nur entgegen, wärend es durch nichts mehr befördert werden konnte als

durch Esras Bemühung um eine möglichst nationale Abschließung nach außen hin und eine um so energischere Durchdringung des Ganzen von dem Geiste strengster Gesetzlichkeit. Diese Bemühungen zeigen daher im Verhältnis zu jener universalistischen Gesinnung eine weit größere Konsequenz in der Verfolgung derjenigen religiösen Richtung, in welche die Zeitverhältnisse das nachexilische Judentum von vorneherein hineinwiesen. War also auch die eingetretene Annäherung an die nichtjüdische Welt nicht durchweg etwas buchstäblich Ungesetzliches, mochte sie sich sogar von der Idee der Allgemeinheit des göttlichen Heils aus rechtfertigen lassen, in Wirklichkeit konnte nach dem damaligen Stande der Sache, wie Esra richtig erkannte, es nur Schwäche des religiösen Lebens, Mangel an Eifer für Gottes Gesetz sein, woraus wenigstens bei den Allermeisten jene Richtung hervorging.

Läßt sich nun aus diesen Verhältnissen sowol der lange Kampf zwischen beiden Richtungen als der endliche Sieg der exklusiv gesetzlichen begreifen, so wird beides noch verständlicher, wenn wir bemerken, dass jene beiden Tendenzen von Anfang an die zwei verschiedenen Stände der Aristokratie und der Schriftgelehrten zu ihren Hauptrepräsentanten hatten, wärend die Volksmassen zwischen beiden Seiten hin und her schwankten. Die Aristokraten, die Obersten und Vorsteher des Volks, waren, wie ausdrücklich berichtet wird (Esra 9, 2), in der Schließung von Ehen mit fremdländischen Frauen allen Übrigen vorangegangen. Und wider sind es die adeligen Familien, welche auch im Gegensatz gegen die Bestrebungen Esras und Nehemias am zähesten an den engen Beziehungen zu den Fremden festhalten (Neh. 6, 17). Zu dieser Aristokratie gehörten aber neben den Feldherren, Diplomaten und höchsten Beamten in erster Linie die Hohenpriester und diejenigen Geschlechter, aus denen diese allein bis zur Zeit der Makkabäer hervorgingen. Besaßen sie doch nach dem Sturze des davidischen Königtums in der jüdischen Kolonie die einzige erbliche Würde und ebendarum mit ihrer hohenpriesterlichen Autorität zugleich auch den größten Anteil an der beschränkten politischen Gewalt, die nach dem Verlust der nationalen Freiheit dem Volke noch zukam. Diese hohenpriesterlichen Geschlechter bildeten also den eigentlichen Geburtsadel. Und gerade ihre Mitglieder scheinen am hartnäckigsten an der Verbindung mit den Nichtisraeliten festgehalten zu haben. Wärend die Namen von solchen in dem Verzeichnis derer, die Mischehen eingegangen waren, verhältnismäßig zalreich obenan stehen (Esra 9, 18), fehlt der Name des Hohenpriesters (Eljaschib) sogar unter der Urkunde, welche die Verpflichtung auf die entgegenstehenden Forderungen enthielt (Nehem. 10, 1 ff.). Vielmehr scheint er es mit seiner Familie in der tatsächlichen Nichtachtung dieser Forderungen besonders weit getrieben zu haben (Neh. 13, 4. 28). Was gerade diesen Vornehmen solche Beziehungen zu den Fremden so besonders wünschenswert und wertvoll machte, das war offenbar dies, dass sie dadurch mit einer anderen Aristokratie und zwar einer sehr mächtigen und einflussreichen in Verbindung kamen. Der Zweck war aber dabei gewiss nicht, durch Bündnisse mit den Nachbarvölkern die Abschüttelung des persischen Joches vorzubeiten (Hanne S. 172). Die junge jüdische Kolonie war damals doch noch viel zu schwach, als dass sie daran vernünftigerweise hätte denken sollen. Sondern sie wollten auf jenem Wege ihr eigenes Ansehen und wol auch ihren Besitz vermehren. Zugleich wirkte aber warscheinlich auch der Wunsch mit, eine gewisse geistige Vornehmheit in der Befreiung von der Enge des jüdischen Volkslebens zu beweisen. In gleichem Verhältnis zu diesem Streben stand begreiflicherweise jene religiöse Lauheit, welche im allgemeinen der Neigung zur Annäherung an die Fremden zugrunde lag. Wenn also auch die Hohenpriester dieser Richtung huldigten, so sind sie sich mehr ihres aristokratischen Standes als der religiösen Anforderungen ihres Amtes bewusst gewesen.

Dieser Aristokratie trat nun als der hauptsächlichste Träger jener Richtung, welche die Absonderung von dem Nichtjüdischen und die Pflege einer strengen Gesetzlichkeit erstrebte, nicht etwa das nationale Volkstum (Hanne S. 174), sondern der Stand der Schriftgelehrten gegenüber. Entstanden war derselbe bereits

im babylonischen Exil zugleich mit den ersten formlosen Keimen des synagogalen Gottesdienstes. (Vgl. Sieffert, Die jüd. Synagoge zur Zeit Jesu. Beweis des Glaubens, 1876, S. 8 ff.) Die Frömmigkeit war schon dort unter den Strafgerichten Gottes mächtig angeregt worden und doch war auf dem unreinen Boden der Heidenländer der Gottesdienst verwehrt samt allen den vielen heiligen Handlungen, welche das Gesetz an den jetzt zerstörten Tempel band. So hatte alles dazu gedrängt, sich eine Stätte zu suchen, wo gemeinsames Gebet an die Stelle des Opfers treten und wenigstens die auf heidnischem Gebiet möglichen heiligen Gebräuche ausgefürt werden konnten, wie die Waschungen und Reinigungen und die Feier des Sabbaths. Wo es einzelne hervorragende Persönlichkeiten gab, bildeten diese für solche Bestrebungen den geistigen Mittelpunkt. So hatten sich am Flusse Eurotas im Hause des Propheten Ezechiel die Juden, voran ihre Ältesten, aus jener Landschaft versammelt, um von ihm ein tröstendes und beratendes Gotteswort zu hören (Ezech. 8, 1; 14, 1; 20, 1; 33, 30 ff.). Wo aber nicht ein geisterfüllter Prophet der lebendige Dolmetscher göttlicher Weisungen sein konnte, da hatte man solche in den Büchern des Gesetzes und den hinterlassenen Schriften der Propheten gesucht, die man nun, so weit sie in die Verbannung mitgenommen waren, gleichfalls zu sammeln begann. So hatte ein tiefes Bedürfnis die Entstehung eines Standes hervorgerufen, der sich der Sammlung, Abschrift, Verbreitung und Auslegung der heiligen Schriften widmete. Esra war schon in Babylonien um seiner Schriftgelehrsamkeit und Gesetzeskunde willen berühmt gewesen (Esra 7, 6. 11) und hatte, wie es scheint, an der Spitze eines Kreises von Männern gestanden, welche das Gesetz zum Gegenstande ihres eifrigen Studiums für sich und der Unterweisung für das Volk machten (Esra 8, 16). Manche von diesen hatten ihn nach Jerusalem begleitet und neue Schüler der Gesetzeskunde zog er dort heran (Neh. 8, 4). Dieser Schriftgelehrsamkeit stellte Esra jetzt die Aufgabe, durch Abschrift und vielleicht noch durch Redaktion des Gesetzes, durch seine Verbreitung und Auslegung, besonders auch durch seine Anwendung auf die gegenwärtigen Verhältnisse dasselbe zum Herrn und Meister des jüdischen Volks zu machen. Der damit in das restaurirte Gemeinwesen fest eingefügte Stand der Schriftgelehrten trat nun keineswegs zur Aristokratie von vornherein in gänzlich exklusiven Gegensatz. Eine gewisse persönliche Vermittelung zwischen beiden bildete zunächst die ganze Priesterschaft, so weit sie nicht zu den hohepriesterlichen Familien gehörte. Einerseits stand sie zu diesen, also den hervorragendsten aristokratischen Kreisen, in den nächsten verwandtschaftlichen und amtlichen Beziehungen. Andererseits ging der Stand der Schriftgelehrten zunächst aus keinem anderen Schoße als dem ihrigen hervor, wie ihnen denn ja schon vor dem Exil die Unterweisung im Gesetz, so weit sie damals überhaupt gepflegt wurde, zugekommen war. Esra selbst gehörte einer priesterlichen Familie an (doch nicht einer hohenpriesterlichen, da er offenbar von Nachkommen eines jüngeren Sones Serajas abstammte, unter denen die hohepriesterliche Würde nicht erblich geworden war (Esra 7, 1 ff.). Auch seine Gefärten in der Erforschung und Erklärung des Gesetzes wälte er warscheinlich aus der Reihe der Priester (Esra 8, 18; Neh. 4, 7, wo die Genannten den Leviten vorangestellt sind). Und noch auf lange hinaus werden die Schriftgelehrten zum allergrößten Teile Priester gewesen sein. Aber auch für die Aristokratie konnte die Schriftgelehrsamkeit keinenfalls etwa zu niedrig sein. Esra selbst war ja als königlicher Bevollmächtigter zu ihr zu rechnen. Und auch sie konnte nicht daran denken, den allgemeinen Boden des restaurirten States, das mosaische Gesetz, zu verlassen, in dessen Pflege die wesentliche Aufgabe der Schriftgelehrsamkeit bestand. Ja die Hohenpriester eben als Priester mussten an der letzteren im Grunde das höchste Interesse haben, da ihre ganze Stellung auf dem Gesetze beruhte. Es ist daher begreiflich, dass es nicht an Hohenpriestern gefehlt hat, welche selbst die Schriftgelehrsamkeit in dem ihr eigentümlichen Geiste betrieben. Aber im allgemeinen gingen, wie es sich bereits gezeigt hat, die Interessen der beiden Stände auseinander.

Und schon durch den ganzen zwischen Esras Wirksamkeit und der Regierungszeit des Antiochus Epiphanes dazwischenliegenden

Zeitraum zieht sich eine Verschärfung des bestehenden Gegensatzes hindurch. Auf der einen Seite steht wider die Aristokratie als die wesentlichste Trägerin der dem Nichtjüdischen zustrebenden Tendenz. Aus der späteren persischen Zeit haben wir dafür nur einen, aber sehr bezeichnenden Beleg in einem Vorfall, welchen Josephus aus der Regierungszeit des Artaxerxes II. Mnemon (404—361) mitteilt. Damals war des Eljaschib Enkel Johannes (Neh. 12, 22; wol identisch mit Jonathan Neh. 12, 11) Hoherpriester geworden. Aber sein Bruder Jesus hatte sich von dem persischen Feldherrn Bagoses, mit dem er in freundschaftliche Beziehungen getreten war, das Versprechen geben lassen, ihm die hohepriesterliche Würde zu verschaffen. Dadurch übermütig gemacht, rief er im Tempel einen Streit mit seinem Bruder hervor, welcher damit endete, dass dieser den fungirenden Hohenpriester an der heiligen Stätte ermordete. Bis dahin also konnte damals bereits die Verweltlichung des Priesteradels und ihre Ausbeutung ausländischer Verbindungen für die Interessen ihrer socialen Macht wenigstens in einzelnen Fällen sich steigern. — In außerordentlichem Maße aber muſste die einmal unter den Juden vorhandene Richtung auf Annäherung an die nichtjüdische Welt erstarken, seitdem der große Alexander bald nach dem Sturze der persischen Herrschaft seinem immer mehr sich erweiternden Weltreiche auch die inzwischen auf das Gebiet des engeren Judäa ausgebreitete jüdische Ansiedelung einverleibte. Es war jetzt die griechische Kultur, deren vordringendem Einfluſs letztere mit einem Male geöffnet war, eine geistige Macht, welche wie keine zuvor der weltlichen jüdischen Bildung überlegen war und darum die Anwartschaft auf einen endlichen Sieg zu besitzen schien. Und wenn Alexander es gerade zu seiner Lebensaufgabe gemacht hatte, in den Orient, der seine Reichtümer erschließen sollte, die hellenische Kultur einzufüren, so suchten seine Nachfolger in den östlichen Teilen des wider zerstückelten Reiches one gleiche ideale Ziele doch durch Hellenisirung der Länder sich ihren Besitz zu sichern. Gerade aber Palästina war als ein lange Zeit hin und hergeworfener Spielball in den Händen der streitenden Seleuciden und Lagiden dem Einfluſs solcher Bestrebungen ganz besonders stark ausgesetzt. So zogen denn griechische Soldaten, Richter und Beamte nach Jerusalem und den Nachbarstädten in Scharen ein. Und zunächst in den nördlichen Teilen des Landes entstand allmählich eine Reihe von neugegründeten oder doch durch neue Kolonisation vergrößerten und umgestalteten Städten (2 Makk. 6, 8), in denen sich die zugezogene oder schon ansässige jüdische Bevölkerung mit den überwiegenden griechischen Elementen mischte und eine Verbindung griechischer und jüdischer Kultur erzeugte, die dann auch auf Judäa ihre Einwirkung ausübte. In weiterem Umfange aber hat dieser jüdische Hellenismus sich gleichzeitig außerhalb des heiligen Landes ausgebildet, seitdem in einer großen Zal griechischer oder hellenisirter Gegenden, wie Ägypten, Cyrene, Syrien, Kleinasien und Griechenland, unter Alexander und seinen Nachfolgern Juden teils von den Machthabern als zuverlässige, betriebsame Kolonisten angesiedelt waren, teils sich durch Handelsinteressen angezogen freiwillig niedergelassen hatten. Und alle diese blieben mit dem jüdischen Stammlande in Verbindung, am meisten wol gerade diejenigen, welche am schnellsten und stärksten, one ihre Religion zu verleugnen, sich von der griechischen Kultur beeinflussen ließen, die alexandrinischen Juden (wie denn jüdische Künstler von Alexandria nach Jerusalem zu Restaurationsarbeiten am Tempel berufen wurden, vgl. Montet S. 116). Aus ihrer Mitte ging ein Werk hervor, das als erstes bedeutendes litterarisches Produkt des jüdischen Hellenismus diesen widerum in hohem Maße zu stärken geeignet war, die seit der Regierungszeit des K. Ptolemäus Philadelphus (285—47) nach und nach entstandene griechische Bibelübersetzung der Septuaginta. Ihr Einfluſs aber auf Palästina wurde dadurch befördert, dass hier inzwischen die althebräische Sprache, in welcher die Urschriften der heiligen Bücher verfaſst waren, im Volke der damaligen Handelssprache des Ostens, dem aramäischen Dialekte zu weichen begonnen hatte. So hielt denn auf tausend Wegen die griechische Sprache und die Anschauung griechischen Lebens, damit dann aber auch Nachahmung und Aneignung desselben in Sitte und Denkweise in das jüdische Stammland ihren Einzug. Und es läſst sich von

vorneherein erwarten, dass wider die Aristokraten in der Beförderung dieser internationalen Richtung allen vorangingen. Ihre sociale Stellung brachte sie in die nächste Beziehung zu den griechischen Herrschern und ihren Vertretern, ihre Bildung ließ sie die Vorzüge der griechischen Kultur am deutlichsten erkennen und gab ihnen die Fähigkeit, sie am schnellsten sich anzueignen, endlich ihr Besitz gewärte ihnen die Mittel, um die materiellen Genüsse, die das griechische Leben bot, sich zu verschaffen. So vertauschten sie nicht nur ihre hebräischen Namen mit griechischen (Jason, Alkimos, Menelaos, Alexandros; Joseph. Alterth. 18, 5, 5), sondern auch die alte strenge Sitteneinfalt mit dem griechischen heiteren Luxus. Und es blieb nicht bei der Nachahmung der harmloseren Freuden der griechischen Gastmäler mit ihren Kränzen und ihrem Saitenspiel (Sirach 32, 10 ff., vgl. auch die griechischen Namen von musikalischen Instrumenten in Daniel 3). Auch für die Ausschweifung und Sinnenlust der Hellenen zeigten sich die jüdischen Aristokraten nicht unzugänglich (Sirach 9, 3 ff., vgl. Pred. Salom. 10, 16. 17), die vornehmen Priesterfamilien nicht ausgeschlossen. Die umständliche Lebensbeschreibung, welche Josephus mit so sichtlichem Nationalstolz von dem Schwesterson des Hohenpriesters Onias II, Joseph dem Son des Tobias und seinen Sönen als Mustern jüdischer Gewandtheit gibt, ist in Warheit nur ein trauriges Beispiel dafür, welche Verkommenheit in dem hellenistischen Priesteradel zum Teil zu finden war. Mochten auch die Reichtümer, welche Joseph durch seine mit Intriguen erworbene und mit Hartherzigkeit ausgenutzte Steuerpacht gewonnen hatte, in seiner Umgebung den materiellen Wolstand erhöhen, darin konnte kein Segen sein, wenn er doch zugleich von Alexandrien die Gewönung an alle Ausschweifungen und Laster des dortigen üppigen Hofes mitbrachte. Dass dies alles auch auf die religiöse Denkweise Einfluss haben musste, versteht sich von selbst. Die Auflösung der Verhältnisse, die neugeöffneten Quellen des Lebensgenusses, das Zusammenstoßen des väterlichen Glaubens mit einer fremden Weltanschauung, alle diese Folgen des in Judäa eingedrungenen Hellenismus waren geeignet, selbst bei den Besten derjenigen, welche auf der Höhe des socialen Lebens standen, das Gleichgewicht des inneren Lebens zu erschüttern. In welchem hohen Maße das geschah, ersieht man aus dem Buche des Predigers Salomo, in welchem ein den aristokratischen Kreisen dieser Zeit angehöriger frommer Mann die Zweifel seiner Umgebung, von denen er selbst nicht unberürt geblieben ist, mit dem redlichen Streben, sie zu überwinden, zum Ausdruck bringt.

Unter diesen Verhältnissen war es doch als eine günstige Fügung zu betrachten, dass für die entgegengesetzte auf möglichste Abschließung des Judentums gehende Richtung bereits ein sicherer Halt und Mittelpunkt in der Schriftgelehrsamkeit geschaffen war. Sogar eine feste Organisation derselben müssten wir für diese Zeit annehmen, wenn die talmudischen Berichte über die Männer der großen Synagoge vollen Glauben verdienen würden. Aber schon das gänzliche Schweigen, welches darüber die betreffenden biblischen und apokryphischen Schriften wie auch Josephus beobachten, macht sie verdächtig. Und sicher sind sie sagenhaft, wenn, wie es doch scheint, ursprünglich unter der großen Synagoge nichts anderes verstanden wurde, als jene bedeutsame religiöse Versammlung zur Zeit Esras (Nehem. 8—10), welche den Synagogengottesdienst in der jungen Kolonie begründet hat (vgl. Kuenen, Over de mannen der Groote Synagoge, Amsterdam 1876). Warscheinlich also hat die darüber hinausgehende Erzälung von den Männern der großen Synagoge damit nur die Lücke schließen wollen, welche in der Kenntnis der späteren Zeit von dem Entwicklungsgange der Schriftgelehrsamkeit zwischen Esra und Simon dem Gerechten bestand. Denn erst mit diesem als einem Überbleibsel jener großen Gemeinschaft bezeichneten Manne beginnt die Reihe der namentlich bekannten Häupter der gelehrten Gesetzeskunde (Pirke Aboth. 1). Nichtsdestoweniger liegt one Zweifel jenen Berichten so viel Geschichtliches zugrunde, dass wärend jener ganzen Zeit die Bestrebungen Esras um Einfürung des Gesetzes in das Volksleben vermöge der schriftgelehrten Beschäftigung mit demselben ihre energische Fortsetzung fanden. Dass die für diesen Zweck von Esra eingerichteten neuen gottesdienstlichen For-

men sich weiter entwickelten, dass sie größere Regelmäßigkeit und festere Gestalt erhielten und infolge dessen auf den Sabbath verlegt wurden, dass sie mit der allmählich eintretenden Ausdehnung des jüdischen Gebietes auch in den Städten der Provinz sich einbürgerten, dass man mehr und mehr besondere Gebäude für sie bestimmte, das alles muste sich, wenn auch langsam, doch als sicher naturgemäße Folge jener Anfänge von selbst gestalten. Jedenfalls finden wir zur Zeit des Antiochus Epiphanes bereits eigentliche Synagogengebäude über das ganze Land zerstreut und in einem Ansehen stehend, welches die Schergen des Syrerkönigs bestimmen konnte, wie in den Tempel, so auch in jene ihre Brandfackel zu werfen (vgl. aus dem sicher makkabäischen Psalm 74 besonders V. 4 u. 8: sie verbrennen alle Gottesversammlungen). Mit der Synagoge aber als der hauptsächlichen Wirkungsstätte der Schriftgelehrsamkeit muste sich auch deren selbständige Bedeutung entwickeln. Um die Wende der persischen und griechischen Zeit war in dem Buche der Chronik noch die Solidarität der Interessen zum charakteristischen Ausdruck gekommen, durch welche Priester und Schriftgelehrte zunächst mit einander verbunden waren. Allein die Leitung des Synagogengottesdienstes war ihrem Wesen nach von priesterlichen Vorrechten unabhängig und an sich nur durch die Gesetzeskunde bedingt, und die Synagoge selbst zog durch die Verbreitung der letzteren unter den Laien solche heran, welche jene Leitung übernehmen konnten. So löste sich die Schriftgelehrsamkeit allmählich von dem Priesterstande ab und es bildete sich immer bestimmter ein selbständiger Stand der Rabbinen heraus, dessen Einfluss bei der verbreiteten Verkommenheit des Tempeladels nur wachsen konnte. Am Anfang des zweiten vorchristlichen Jarhunderts gibt dafür der begeisterte Lobpreis des Schriftgelehrten im Buche Sirach (Kap. 39) ein klares Zeugnis. Gleichzeitig befestigte sich aber auch die allgemeine Tendenz der Schriftgelehrsamkeit. Nicht klarer konnte sie zum Ausdruck kommen als in den drei Worten, welche den Männern der großen Synagoge als Inbegriff ihrer Lehre zugeschrieben werden: Seid bedächtig im Rechtsprechen, ziehet viele Schüler auf, machet einen Zaun um das Gesetz (Pirke Aboth. 1, 1). Das Streben der Schriftgelehrten das Volk zu gewinnen, fürt zu einer milden und vorsichtigen Beurteilung des einzelnen Falles von Gesetzesübertretung. Desto strenger aber ist ihre allgemeine Richtung. Ihre Sammlung von Schülern soll nur dazu dienen, von einer Generation zur anderen die Folgerungen sicher zu überliefern, welche man aus dem Buchstaben des Gesetzes zur Umschanzung desselben gegen die geringste Abweichung gezogen hatte. Welchen Umfang im einzelnen diese Arbeit der Schriftgelehrten in jener Zeit erhalten hat, läßt sich nicht mit Gewisheit sagen. Aber nicht unwarscheinlich ist, dass damals bereits ihrem Hauptinhalte nach die im Talmud enthaltenen sogenannten sopherischen Bestimmungen gegeben wurden, besonders solche, welche sich auf die peinliche Ausfürung der Sabbathfeier, die Gebete, das Opferwesen, die Unterscheidung von Rein und Unrein beziehen (Grätz. II, 1, S. 184 ff.), da alles dies schon in der Makkabäerzeit mit einer über das Gesetz hinausgehenden Strenge beobachtet wird. In dieser Umzäunung des Gesetzes liegt der schärfste Gegensatz gegen die hellenistischen Neigungen der Aristokraten.

Übergänge und Vermittelungen sind nichtsdestoweniger auch jetzt zwischen beiden Seiten zu bemerken. Gerade noch gegen das Ende dieses Zeitraums hin vereinigt eine hervorragende Persönlichkeit, Simon II. der Son des Onias (c. 200), mit der hohenpriesterlichen Würde die Beschäftigung und Denkweise eines Gesetzeskundigen. Die letztere trug ihm den Ehrennamen des Gerechten ein (Aboth. I, 7, von Josephus ist derselbe durch Verwechslung auf Simon I. übertragen). Und die Überlieferung schreibt ihm eine Devise zu, welche der Domäne des Schriftgelehrten den ersten Rang vor der des Hohenpriesters einräumt: „Auf drei Dingen beruht die Welt, auf dem Gesetz und dem Gottesdienst und der Barmherzigkeit“ (ebend.). Ja sie betrachtet ihn als den damaligen Fürer der Schriftgelehrsamkeit, deren geschichtlichen Zusammenhang er als der letzte unter den Männern der großen Synagoge und als der erste der mit Namen bekannten Häupter der Gesetzeskunde zwischen beiden Gruppen vermittelt habe. Es läßt

sich auch gut begreifen, dass die mit den hellenistischen Neigungen in der Aristokratie eingerissene Sittenverderbnis edlere Geister innerhalb ihrer selbst dazu füren konnte, durch den Anschluss an die kräftigste Hüterin des unverfälscht Jüdischen, die Schriftgelehrsamkeit, eine Gegenwirkung auszuüben. Indessen wie vereinzelt solche Erscheinungen waren, geht aus dem bis ins Sagenhafte gesteigerten Ruhm hervor, der sich an den Namen eines Mannes wie Simon geknüpft hat. Und doch scheint auch bei diesem seine sociale Stellung dem Einfluss seiner Schriftgelehrsamkeit bis zu einem gewissen Grade entgegengewirkt zu haben. Er hat sich durch die letztere nicht abhalten lassen, auch den weltlichen Interessen zu genügen, welche jene ihm nahe legte. Es wird von ihm berichtet, dass er für die Befestigung der Stadtmauer, die Ausbesserung des Tempels und die Anlegung von Wasserleitungen Sorge trug. Er betrieb ferner eine diplomatische Politik, indem er die anfangs ungleich leichtere syrische Herrschaft gegen die ägyptische und daher auch die älteren Söne des Steuerpächters Joseph gegen ihren jüngsten Bruder Hyrkan, den mächtigen Fürer der ägyptischen Partei, begünstigte (Josephus, Alterth. 12, 4, 11). Auch scheint er nach übereinstimmenden Zügen der Überlieferung einer extremen Verfolgung der gesetzlichen Richtung des Rabbinismus geradezu entgegengewirkt zu haben. Wärend er in seinem (oben aus Aboth. I, 2 angefürten) Walspruch neben dem Gesetz und dem Kultus die Pflichten der Humanität betonte, missbilligte er andererseits die Liebhaberei für eine übergesetzliche nasiräische Frömmigkeit, die nicht lange darauf in den rabbinischen Kreisen die Herrschaft erlangt hat, so entschieden, dass er sich an den Opfern der Nasiräer nicht beteiligte (Grätz II, S. 241). Und in Antigonus von Socho zog er einen Schüler heran, der mit seiner Devise: „seid nicht wie Knechte, welche dem Herrn dienen mit der Aussicht Belonung zu empfangen, sondern seid wie Knechte, welche dem Herrn dienen one Aussicht Belonung zu empfangen; und die Furcht Gottes sei über euch" vor allem die mit Werkgesetzlichkeit fast notwendig verbundene Lonsucht bekämpfte und sich weder einen griechischen Namen anzunehmen noch griechische Schriften zu lesen gescheut hat. Die hieraus hervorgehende verständig vermittelnde Richtung Simons des Gerechten findet ihre Bestätigung an der ganz gleichen Stimmung seines begeisterten Lobredners, des Siraciden Jesus. Wol preist er den Stand der Schriftgelehrten als den höchsten (Sirach 38, 38—40) und das Gesetz Mosis als den Inbegriff aller Weisheit (24, 32—37). Aber der Schriftgelehrte ist ihm mehr der Weise als der Gesetzesforscher. Ja den Eiferer für das Gesetz Esra übergeht er unter den hochgepriesenen Männern (50, 15). Und Simon den Gerechten rühmt der vielgereiste (42, 18), bei Fürsten des Auslandes in Ansehen gekommene Mann (39, 4. 5; 34, 12) doch nur als den pomphaften Hohenpriester und fürstlichen Volksbeglücker (50, 11—21). Dem Gesetz aber entnimmt er, von aller rabbinischen Peinlichkeit frei, nur die allgemeinsten Grundsätze für seine humanen, edlen und verständigen, aber nüchternen und oft in bloße Nützlichkeitsvorschriften auslaufenden Sittensprüche. Und wärend er die unjüdische Sittenlosigkeit geißelt (23, 4), sucht er entschieden das Recht harmloser Lebensfreude zu schützen (22, 1 ff.; 35, 3 ff.). Eine änliche vermittelnde Sinnesweise wird man sich wol unter den Volksmassen jener Zeit im ganzen als vorherrschend zu denken haben, nur dass der eine Teil mehr durch die Synagoge, der andere mehr durch die Hellenisten beeinflusst wurde, Viele wol auch haltlos hin und herschwankten. Und warscheinlich war in gewissen Kreisen auch der Standpunkt des Buches Esther verbreitet, welches dem Hellenismus gegenüber one bemerkliche religiöse Motive mit desto größerer Schroffheit das nationale jüdische Selbstbewusstsein zum Ausdruck bringt. Sind also die besprochenen Richtungen in diesem Zeitraum nicht one Vermittelung, so sind sie noch weniger jetzt schon zu geschlossenen Parteien geworden.

Zu einem ersten Ansatz von eigentlicher Parteibildung kommt es erst in der Regierungszeit des Antiochus Epiphanes und zwar auf den äußersten Polen des Gegensatzes. Die halb aus allgemeinen Grundsätzen, halb aus despotischer, durch Widerstand gereizter Laune hervorgegangenen Bestrebungen des Königs, die Juden zu gräcisiren, wirkten mit der inneren Konsequenz der schon unter

ihnen bestehenden hellenistischen Richtung dazu mit, eine Partei des radikalen Hellenismus hervorzurufen, welche one Einschränkung die gesetzliche jüdische Lebensweise durch die griechischen Sitten und selbst wol gar die Verehrung des einigen Bundesgottes Israels durch den Kultus der griechischen Götter zu verdrängen suchte. Ihre Mitglieder und Anhänger sind die im 1. Makkabäerbuche genannten Gesetzlosen (3, 5), Gottlosen (3, 8; 6, 21), die Leute, welche Ungerechtigkeit vollbringen (9, 23) und das Gesetz verlassen (10, 14), dieselben, welche im Buche Daniel als Gottlose (12, 2), Frevler des Bundes (11, 32) und Abtrünnige (11, 30; 8, 23) bezeichnet werden. Dass der ursprüngliche Stamm derselben am Anfang der Regierung des Antiochus Epiph. mit den radikalen hellenistischen Tendenzen offen hervortrat und auf außerjüdische Verbindungen gestützt sich als politische Partei organisirte, wird deutlich berichtet: „Zu selbiger Zeit gingen von Israel gesetzlose Leute aus und beredeten Viele indem sie sprachen: lasst uns gehen und einen Bund schließen mit den Heiden um uns her, denn seit wir uns abgesondert von ihnen, hat uns viel Übles getroffen" (1 Makk. 1, 11). Noch fester mag die Partei sich seit dem Aufenthalt des Königs in Palästina (1 Makk. 1, 21) innerlich konsolidirt haben, da im Buche Daniel von da an „der Bund" ihrer Anhänger unter sich datirt zu werden scheint (9, 27). Auch diese Partei aber hat zu ihren Fürern Männer der Aristokratie und zwar besonders die schnell auf einander folgenden Hohenpriester. Freilich war beim Regierungsantritt des Antiochus Epiph. noch ein Mann im Besitze dieser Würde, welcher um seiner Frömmigkeit und Gesetzlichkeit willen gerühmt wird, Onias, der Son Simons des Gerechten (2 Makk. 3, 1; 4, 2). Indessen scheint derselbe mit seiner dem Gesetze im allgemeinen entsprechenden Haltung mehr noch als sein Vater eine große diplomatische Elastizität verbunden zu haben, da er sich mit dem ganz hellenistisch gesinnten und wenig vertrauenswerten Hyrkanus, dem Son des Steuerpächters Joseph, in so enge Beziehungen einließ, dass er dessen ungerecht erworbenen Gelder im Tempel aufbewarte (2 Makk. 3, 11), und weder am Hofe von Antiochien persönlich um die königliche Gunst zu werben (2 Makk. 4, 5) noch schließlich gar den Apollotempel von Daphne zum Asyl zu wälen Scheu trug (2 Makk. 4, 33). Jedenfalls ist besonders der letzte Zug für die bereits weit verbreitete Herrschaft des Hellenismus sehr charakteristisch. Ihre vollste Entfaltung fand dieselbe aber erst, nachdem Onias ein Jar nach der Thronbesteigung des Antiochus Epiph. aus seiner hohenpriesterlichen Stellung verdrängt war. Es geschah dies durch seinen eigenen Bruder Jesus, gräcisirt Jason, der den König dafür durch Versprechungen hoher Geldsummen gewonnen hatte. Er wollte dieselben teils für sein Amt, teils für die Erlaubnis zalen, in Jerusalem ein Gymnasium samt Ephebeion zu errichten und den als würdig befundenen Einwonern der Stadt das antiochenische Bürgerrecht zu erteilen, Maßregeln, welche dem Könige als Mittel der Gräcisirung nur willkommen sein konnten. Als solche wurden sie denn auch von Jason in seinem errungenen hohenpriesterlichen Amte energisch durchgefürt. Bald ging er dann in der Verleugnung des Judentums so weit, zu den fünfjärigen Kampfspielen, welche in Tyrus zu Ehren des zum Herkules gräcisirten tyrischen Gottes Melkart gefeiert wurden, Geldbeiträge zu Opfern für denselben durch jüdische Abgeordnete zu übersenden. Aber nicht lange darauf verlor er seine amtliche Stelle auf demselben Wege, auf dem er sie gewonnen hatte. Ein Mann aus seiner Umgebung, Onias-Menelaos, der einer einflussreichen benjamitischen Familie angehörte, überbot seine Versprechungen für den König, und so wurde zum erstenmale einem Nichtaaroniden die hohepriesterliche Würde übertragen, einem Menschen überdies, „der keine des Hohenpriestertums würdige Eigenschaft, vielmehr die Wut eines Tyrannen und die Hitze eines wilden Tieres" besaß (2 Makk. 4, 25). Er machte es möglich, seinen Vorgänger in ungesetzlicher, allem Judentum feindlicher Handlungsweise zu übertreffen. Nachdem er mit seinem Bruder Lysimachus gemeinsam das ihm anvertraute Heiligtum beraubt, den rechtmäßigen Hohenpriester Onias ermordet (2 Makk. 4, 34; Daniel 9, 26; 11, 22), den König durch Verläumdung seiner Gegner zur grausamen Behandlung Jerusalems veranlasst hatte (vgl. Grätz S. 305, A. 1), diente er demselben bei der

Entweihung und Plünderung des Tempels als Fürer. Und dann war er es, der dem Könige den Rat gab, die Juden zum gänzlichen Aufgeben ihres väterlichen Gottesdienstes zu zwingen (Joseph. 12, 9, 7). Auf ihn fiel also ein großer Teil der Schuld an den harten Befehlen des Königs, welche die Beseitigung der Beschneidung, der Sabbathfeier, der Speisegebote, ja des ganzen Gesetzes und die Einfürung des Zeuskultus an Stelle der Verehrung Jahwes bezweckten, sowie der Grausamkeiten, mit denen jene durchgefürt wurden (1 Makk. 1, 43 ff.; 2 Makk. 6, 1 ff.). Der Hohepriester wurde der „Verräter der Gesetze und des Vaterlandes" (2 Makk. 5, 15). Erst durch den Aufstand der Makkabäer wurde er unschädlich gemacht, und sein Versuch, sich seine Stellung neu zu erobern, fürte nur zu seiner Hinrichtung (2 Makk. 13, 1). Bald darauf aber gab die gewaltsame Thronbesteigung des Demetrius Soter (16, 2) den Hellenisten den Mut zu dem Versuche, mit Hilfe des Königs noch einmal die Herrschaft zu erlangen. Und ihrem Fürer Alkimus, der zwar nicht von den eigentlichen hohepriesterlichen Familien, aber doch aus aaronitischem Geschlechte stammte, gelang es, sich bei dieser Gelegenheit das Hohepriestertum zu verschaffen, das er, nun von syrischer Macht geschützt, lediglich in politischem Interesse und im Kampfe gegen alle Verteidiger des jüdischen Gesetzes fürte, bis ihn ein plötzlicher Tod dahinraffte (1 Makk. 7, 5 ff.; 9, 1 ff.; 2 Makk. 14, 3 ff.). Von da an blieb das Hohepriestertum erledigt bis es an den Makkabäer Simon kam. — Es ist nun sehr begreiflich, daſs diese äußerste Zuspitzung aller bisherigen Gräcisirungsversuche in der radikal hellenistischen Partei auch eine nach der anderen Seite ins Extrem gehende Parteibildung hervorrief. Daſs nämlich eine solche in der Erscheinung der sogenannten Assidäer (1 Makk. 2, 42 und nach der auch von Fritsche bevorzugten alexandrinischen Lesart 7, 13; 2 Makk. 14, 6) vorliegt, beweist nicht nur dieser besondere Parteiname der „Frommen", sondern auch die ausdrückliche Erwänung der geschlossenen Vereinigung, welcher sie angehörten (συναγωγή 1 Makk. 2, 42; 7, 13) sowie die sichere Art ihres gemeinsamen Handelns (1 Makk. 7, 13). Diesen festeren Zusammenschluſs haben sie aber, wenn auch ihre Richtung schon lange zuvor vorhanden war (was 1 Makk. 1, 62 wol sagen will), erst im Gegensatz gegen die letzten Konsequenzen der hellenistischen Bestrebungen gewonnen, kurz vor dem Ausbruch der makkabäischen Erhebung. Dem entsprechend liegt das Wesen der Assidäer in dem Entschluſs, an dem durch den Hellenismus bekämpften Gesetz nur um so mehr als der unbedingten Norm des Lebens festzuhalten (1 Makk. 2, 42 ἑκουσιαζ. τῷ νόμῳ vgl. 2, 29) und zwar mit solcher Strenge, daſs sie am Sabbath auch nicht das Geringste zur Verteidigung ihres gefärdeten Lebens tun wollten, sondern sich willig hinschlachten ließen (1 Makk. 2, 32 ff.). Dieser Rigorismus fürte sie dann weiter auch dazu, sich gegen die übrige Welt möglichst abzuschließen (ἀμιξία, 2 Makk. 14, 37) und zur Verhütung jeder verunreinigenden Berürung mit derselben nicht allein ein besonderes Gewicht auf die gesetzlichen Reinheitsvorschriften zu legen (1 Makk. 1, 62 f.), sondern auch eine übergesetzliche asketische Frömmigkeit zu bevorzugen, wie sie im freiwilligen Nasiräat zum Ausdruck kommt. Denn one Zweifel sind als zu den Assidäern gehörig jene Nasiräer zu betrachten, welche nach dem Anschluſs jener an die Makkabäer und ihren Anhang sich unter diesen vereinigten Scharen fanden (3, 49). Sehr charakteristisch für die Assidäer ist aber noch ihr Verhältnis zur makkabäischen Erhebung. Der Ursprung der letzteren nämlich liegt gänzlich außerhalb jener Partei (1 Makk. 2, 1) und auch der Anhang der Makkabäer ist zunächst von ihr völlig getrennt (1 Makk. 2, 39. 42). Bald vereinigen sie sich dann wol zum gemeinsamen Kampf. Als aber von den Syrern die hohepriesterliche Würde an Alkimus übertragen wird, erkennen sie denselben ihrerseits an, indem sie sich von der makkabäischen Partei trennen und den von ihr noch lange fortgesetzten Kampf völlig aufgeben (1 Makk. 7, 12). Auch die Enttäuschung, welche sie darin erfuren, daſs der von ihnen anerkannte Hohepriester Alkimus, nichtsdestoweniger ganz richtig ihren inneren äußersten Gegensatz gegen seine Tendenzen erkennend, sie unbarmherzig dezimiren ließ, hat allem Anschein nach die assidäische Partei als solche nicht wider in den Kampf zurückgetrieben. Damit steht freilich eine Stelle des zweiten Makkabäerbuches (14, 6) in

direktem Widerspruch, nach welcher die Assidäer als die eigentliche makkabäische Kriegspartei erscheinen (vgl. Geiger, Urschrift S. 223; Wellhausen S. 79). Aber es ist ganz willkürlich, um derselben willen die entgegenstehende Bemerkung des ersten Buches (1 Makk. 7, 13) als Einschub zu verurteilen (Hitzig S. 417). Vielmehr läßt sich die Darstellung des zweiten Makkabäerbuches vollkommen daraus erklären, dass es im Gegensatz zu dem (im Sinne der makkabäischen Partei geschriebenen) ersten Makkabäerbuche vom Standpunkte des Pharisäismus aus verfaßt ist, der sich — nur zum Teil mit Recht — mit der assidäischen Partei identifizirte und dieser daher den Ruhm der makkabäischen Kämpfe allein zuzuwenden suchte. Und das 1 Makk. 7, 13 erzälte Verhalten der Assidäer steht nicht nur mit ihrer anfänglichen Stellung zum makkabäischen Aufstande, sondern auch mit ihrem sonstigen Charakter in vollem Einklang. Dass sie mit der syrischen Macht und deren Schützlinge Alkimus Frieden machten, geschah darum, weil nicht allein wenigstens die aaronitische Abstammung dieses neuen Hohenpriesters wider gesetzlich war, sondern eben damals auch die Freiheit der Juden, nach ihrem Gesetz zu leben, im allgemeinen errungen war. Nur um diese zu erlangen hatten sie sich zur Teilnahme an dem Kampfe der Makkabäer und an der dadurch nötig gewordenen Abweichung von der buchstäblichen Strenge des Sabbathgebotes entschlossen. Aber je weniger dies ihren innersten Neigungen entsprach, desto mehr mussten sie eilen, sich von den Makkabäern zu trennen, sobald jenes Ziel erreicht war. Die nationalen und politischen Ideeen, von denen seitdem die makkabäischen Kämpfe beherrscht waren, blieben wie alles Weltliche ihnen in demselben Maße fremd, als ihr ganzes Interesse allein von dem glühenden Eifer, das Gesetz zu wahren, absorbirt war. Dies wird aber völlig verständlich, wenn wir schließlich beachten, dass die assidäische Partei wenigstens ihrem Kern und Stamme nach aus solchen bestand, welche auch ihren eigentlichen Lebensberuf in der Arbeit für das Gesetz gefunden hatten. Ausdrücklich wird sie als ein Verein von Schriftgelehrten bezeichnet (1 Makk. 7, 12). Und ein Schriftgelehrter ist der erste Blutzeuge für das von ihnen verteidigte Gesetz (2 Makk. 6, 18 ff.). Die Richtigkeit aber dieser ganzen Charakteristik der Assidäer findet ihre Bestätigung aus einer Schrift, welche (mag sie auch auf älteren mündlichen oder schriftlichen Quellen beruhen) jedenfalls in ihrer heutigen Gestalt dem makkabäischen Zeitalter angehört, dem Buche Daniel. Denn die ganze Art, wie der Verfasser den geschichtlichen Stoff ausgewält und seine Helden geschildert hat, beweist, dass derselbe dem Kreise der Assidäer nicht ferne gestanden hat. Auch er legt gleich den Assidäern besonderen Wert auf den unbeugsamen Mut des Martyrtums und den möglichsten Rigorismus in der Beobachtung der gesetzlichen Vorschriften, insbesondere auch in der Enthaltung von allem Profanen (1, 12) und eine übergesetzliche Askese (10, 2). Auch die Schilderung der Vorgänge unter Antiochus Epiphanes entspricht der Stellung der assidäischen Schriftgelehrten. Die Weisen werden als diejenigen gepriesen, welche mitten in dem allgemeinen Abfall durch ihre Unterweisung viele von demselben zurückhalten und als Helden wie als Dulder Allen vorangehen, wärend die makkabäische Erhebung kühl als eine nur geringe Hilfe für jene bezeichnet wird, welche überdem noch die bedenkliche Folge hat, dass sich nicht wenige Unwürdige an die Weisen in heuchlerischer Weise anschließen (11, 38). Überhaupt wird auch hier die Bedeutung der selbst in den Buchstaben sich vertiefenden Schriftgelehrsamkeit (9, 2. 24) wie das hohe Verdienst der Weisen, Vielen zur Gerechtigkeit zu verhelfen, nachdrücklich geltend gemacht (12, 3).

Dieser unter dem Druck der Zeitverhältnisse bis ins Äußerste geschärfte Gegensatz zwischen dem Anhang der hellenistischen Aristokraten und dem der assidäischen Schriftgelehrten hat in den letzten Jaren vor der makkabäischen Erhebung das ganze palästinensische Judentum offenbar völlig beherrscht. Zwar dass keineswegs alle Hellenisten die letzten Konsequenzen ihrer Richtung zu ziehen und den heidnischen Kultus rückhaltlos anzunehmen gesonnen waren, dafür sind jene Juden ein bezeichnendes Beispiel, welche bereits um ihrer hellenistischen Gesinnungstüchtigkeit willen mit dem antiochenischen Bürgerrecht belohnt, sich von Menelaus zu

den Festspielen nach Tyrus absenden ließen und doch sich dort scheuten, wirklich zu den Opfern des Herkules den dafür mitgenommenen Beitrag zu verwenden (2 Makk. 4, 18). Ebenso warscheinlich ist es, dass unter den Schriftgelehrten nicht alle der asketisch gesteigerten, rigoristischen Frömmigkeit der Assidäer zugetan waren, sondern manche der gemäßigten Sinnesweise Simons des Gerechten und des Siraciden zuneigten. Allein die eigentliche Fürung hatten hier und dort die Extremen. Auch die Volksmassen ließen sich nach der einen oder der anderen Seite ziehen. Im Beginne dieses Zeitraumes wärend der hohenpriesterlichen Amtsverwaltung Jasons fielen sie in steigendem Maße dem Hellenismus zu. Besonders das von Jason erbaute Gymnasium hatte die beabsichtigte Wirkung (2 Makk. 4, 12 ff.). Die jüdischen Jünglinge eilten in Scharen zu den Kampfspielen, machten die griechische Sitte mit, dabei nackt zu erscheinen und ließen sich weiter dazu verfüren, das Bundeszeichen an ihrem Leibe, dessen sie sich jetzt schämten, möglichst zu beseitigen (1 Makk. 1, 15). Und die Priester versäumten ihren Altardienst, um das ungewonte Schauspiel in der Palästra, der Schöpfung ihres Oberpriesters, zu genießen. Danach wird man den Einfluss, den bis dahin die Synagoge ausgeübt hatte, nicht übermäßig hoch schätzen dürfen. Indessen die Anhänglichkeit an das Gesetz und den Glauben der Väter war doch auch keineswegs gänzlich erstorben. Und gerade der Versuch des syrischen Tyrannen, dies bis auf die letzten Reste zu vernichten, ließ sie von neuem wider aufleben. Äußerlich zwar waren die Gewaltmaßregeln des Königs von einem weitgehenden Erfolge begleitet. Aber innerlich machten sie zusammen mit den Schandtaten ihres intellektuellen Urhebers Menelaos den Hellenismus bereits dem Volke verhasst. So bereitete sich gerade in dieser Zeit seines scheinbaren Sieges die Gegenwirkung vor. In kleineren Kreisen gewannen die assidäischen Schriftgelehrten wachsenden Anhang. Aber ein voller Umschwung der Volksstimmung wurde doch erst durch die makkabäische Erhebung herbeigefürt, welche für die Gestaltung der Parteiverhältnisse um so bedeutsamer werden musste, je unabhängiger sie sich zunächst von den bisherigen Parteien entwickelte. Dass sie nicht, wie es früher auf Grund des zweiten Makkabäerbuches gewönlich geschah (vgl. noch Herzfeld III, S. 384), mit der assidäischen Partei zusammenzuwerfen ist, geht bereits aus dem über die letztere Gesagten hervor. Was die Makkabäer und ihren nächsten Anhang von jenen scheidet, das ist das nationale Interesse, von dem sie geleitet werden. Ein solches spricht sich schon in ihren Klagen über das Verderben des Volkes aus (1 Makk. 2, 7 ff.), es gibt ihnen eine gewisse Freiheit, eine peinliche Beobachtung des gesetzlichen Buchstabens den Anforderungen des Lebens zum Opfer zu bringen (1 Makk. 1, 40), es kam wärend der ersten Kämpfe öfters zum Ausdruck (1 Makk. 2, 66; 3, 20. 21) und es tritt besonders immer stärker hervor, seitdem die Religionsfreiheit errungen ist und die Assidäer infolge dessen den Kampf aufgegeben haben. Mit den militärischen Operationen verbinden sich seitdem die diplomatischen Verhandlungen zu dem Zwecke, um dem Volke eine möglichst vollständige politische Unabhängigkeit zu erringen. Noch weniger aber als mit den Assidäern sind die Makkabäer mit den hellenistischen Aristokraten zusammenzuwerfen (wie Montet S. 155 ff. tut). Matthathias und seine Söne stammten aus einem Geschlechte, das zwar keineswegs ein wenig geachtetes war (wie Derenbourg S. 119, Nr. 1 auf Grund der von Geiger S. 204 gegebenen aber von Grätz III, S. 176, Nr. 3 widerlegten Erklärung einer talmudischen Überlieferung behauptet), aber erst durch die Makkabäer hervorragendes Ansehen erhielt (Joseph. Lebensbeschr. 1), vorher dagegen nicht zu den hohenpriesterlichen Familien gehörte und darum, weil es zu den Spitzen eines kleinen Landstädtchens gezält werden konnte (1 Makk. 2, 17), noch keinen Anspruch hatte, zur Aristokratie des Landes gerechnet zu werden. Dass andererseits die Aristokratie am Beginne des makkabäischen Aufstandes sich an demselben beteiligt habe, davon findet sich nicht die geringste Spur. Auch nicht in dem Bericht 1 Makk. 9, 53; Joseph. Alterth. 13, 14. Denn es sind hier nicht die hauptstädtischen Aristokraten, wie Montet S. 168 meint, sondern die einflussreichen Leute der warscheinlich im Verhältnis zur Hauptstadt mehr national gesinnten Provinz, deren Söne

Bacchides als Geiseln in die Burg von Jerusalem abfürt. Und es handelt sich hier um eine Zeit, in welcher bereits die Erfolge der Makkabäer auch viele Hellenisten zum Aufgeben ihrer antinationalen Haltung gezwungen hatten, vergl. 1 Makk. 3, 6. Jene Notiz gibt also keinen Beweis dafür, daſs die Aristokratie troß ihrer hellenistischen Tendenzen nicht mit den fremden Tyrannen gemeinsame Sache gemacht hätten (wie Montet S. 169 behauptet). Vielmehr ist es für die Stellung der jüdischen Aristokraten zu dem Kampfe zwischen den Makkabäern und den mit Syrien verbündeten Hellenisten bezeichnend, daſs noch in einem vorgeschrittenen Stadium des Kampfes sich genug Hellenisten finden, welche die oberste Verwaltung des Landes im syrischen Interesse zu übernehmen geeignet sind, wärend unter dem Anhange der Makkabäer, nach dem Tode des Judas, die größte Verlegenheit herrscht, seine Stelle zu ersetzen (1 Makk. 9, 28). Es sind also vorwiegend nicht die Aristokraten, sondern die eigentlichen Volkskreise, aus denen die makkabäische Erhebung ihre ursprünglichen Anhänger gewinnt. Auch der Geist, der in ihr lebt, ist ganz und gar nicht der hellenistisch-aristokratische. Die diplomatischen Aktionen der Makkabäer darf man dafür nicht als Beweis anfüren. Denn sie bewegen sich ganz in der Linie der Politik, welche Simon der Gerechte trieb, dieser von dem Pharisäismus zu seinen Ahnen gerechnete schriftgelehrte Hohepriester. Und wenn der Hasmonäer Jonathan sich von zwei heidnischen Fürsten die Würden eines Generals und selbst eines Hohenpriesters geben läſst, so ist das noch nichts Hellenistisches (gegen Montet S. 170 f.). Haben doch auch Esra und Nehemia von einem heidnischen Könige ihre Vollmachten angenommen, und sogar die Assidäer einen von der syrischen Macht eingesetzten Hohenpriester, Alkimus, anerkannt. Vielmehr ist jenes tiefe Gefül für das Elend des Volkes und jene nationale Begeisterung (1 Makk. 2, 7 ff.), von der die makkabäische Bewegung anfangs getragen wird, bei den Hellenisten und Aristokraten von Judäa weder vorher noch nachher irgendwo zu finden. Und noch weniger der glühende Eifer der Makkabäer für das Gesetz, der anfangs one den assidäischen Rigorismus doch das nationale Interesse so entschieden überwiegt (1 Makk. 2, 27. 50), daſs darum zeitweise die innigste Verbindung zwischen dem makkab. Anhange und der assidäischen Partei möglich wird (vgl. 3, 47 ff.). Und auch nach der Abtrennung der letzteren bestimmt derselbe noch insofern die letzten Ziele der Politik, als nach den Erfarungen der letzten Zeit die religiöse Freiheit one die politische gar nicht gesichert erscheinen konnte. Diese gesetzlich-nationale, gemäßigte Richtung der Makkabäer, die im allgemeinen mit derjenigen eines Simon des Gerechten viele Verwandtschaft zeigt, hat, wie ihre Anziehungskraft beim Volke beweist, in diesem, wol nur äußerlich durch die Einflüsse des fortgeschrittenen Hellenismus verdeckt, in der Tiefe geschlummert. Ihr innerer und äußerer Sieg fürte nun aber naturgemäß eine Umgestaltung des bisherigen Parteigegensatzes der hellenistischen Aristokraten und der assidäischen Schriftgelehrten herbei, aus welcher die beiden neuen Parteien der S. und Ph. hervorgingen.

Daſs als **Entstehungszeit des Parteigegensatzes** von S. und Ph. wirklich die ersten Dezennien der makkabäischen Zeit zu denken sind, darüber kann kein Zweifel bestehen. Zwar die einzige bestimmte Nachricht über die Gründung wenigstens der einen von beiden Parteien, der sadducäischen, würde bis zur fünften Generation nach Simon dem Gerechten, also frühestens bis in den Schluſs des zweiten, vorchristlichen Jarhunderts füren. „Antigonus von Socho", heißt es in der Baraita zu den Abot des Rabi Natan, „empfing die Überlieferung von Simon dem Gerechten. Er pflegte zu sagen, seid nicht wie Knechte, welche dem Herrn dienen, um Lon zu erhalten, sondern seid wie Knechte, welche dem Herrn nicht dienen, um Lon zu erhalten, und lasset die Furcht des Himmels über euch sein, auf daſs eure Belonung verdoppelt werde für die zukünftige Zeit. — Antigonus von Socho hatte zwei Schüler, welche seine Worte widerholten, und sie widerholten dieselben ihren Schülern und deren Schüler ihren Schülern. Diese standen auf und stellten nähere Untersuchung an und sagten: was dachten sich unsere Väter dabei, daſs sie sagten, daſs ein Arbeiter den ganzen Tag arbeiten und doch nicht seine Belonung am Abend erhalten soll? Nein, vielmehr wenn

unsere Väter gewusst hätten, dass es gäbe eine zukünftige Welt und dass es gäbe eine Auferstehung vom Tode, sie würden nicht in solcher Weise gesprochen haben. Sie standen auf und trennten sich von dem Gesetze. Und es bildeten sich von ihnen her zwei Sekten, Sadducäer und Boethusäer; Sadducäer nach dem Namen des Sadduk und Boethusäer nach dem Namen des Boëthos". Allein dieser (noch von Jost, Gesch. d. Isr., I, S. 66; Pressel, Real-Encykl., I, Bd. 15, S. 643; Ewald Bd. 4, S. 313 ff. als glaubwürdig betrachteten, neuerdings von E. Baneth verteidigten) Erzälung ist (mit Herzfeld III, S. 382 u. a.) aller geschichtliche Wert abzusprechen. Sie stammt erst aus dem Mittelalter, wärend sich von ihrem Inhalt in der früheren talmudischen Litteratur keine Spur findet. Auch ist derselbe an sich ganz unwarscheinlich. Namentlich ist nicht zu begreifen, dass die Sekte sich nach einem Manne, der drei Generationen früher lebte, genannt haben sollte, bloß infolge von unberechtigten Schlüssen aus seinen Sätzen. Und sie steht mit sicheren Tatsachen im Widerspruch, da die Sadducäer sich von der Thora nicht getrennt haben, die Leugnung der Unsterblichkeit nicht den Ausgangspunkt ihrer Lehre bildet und die Boethusianer jedenfalls sich auf ganz andere Art gebildet haben. Endlich ist gerade die Richtigkeit der dort vorausgesetzten chronologischen Bestimmung dadurch ausgeschlossen, dass das Vorhandensein des Sadducäismus für bedeutend frühere Zeit gesichert ist. Nach Josephus (Alterth. 13, 10, 6) ist bereits gegen Ende der Regierungszeit des Hyrkan um 115 v. Ch. ein offener Konflikt zwischen Sadd. und Ph. ausgebrochen, der eine vorangehende stille Entwickelung beider Parteien voraussetzt, und Hyrkan schon in pharisäischer Lehre erzogen worden (Alterth. 13, 10, 5). Danach wird die von Josephus in seine Erzälung von den letzten Regierungsjaren des Jonathan gelegentlich eingeschobene Bemerkung (Alt. 13, 5, 9), um jene Zeit habe es bei den Juden drei Sekten gegeben, die Phar., Sadd. und Essäer, in dieser Allgemeinheit als zutreffend anzusehen und spätestens in die Regierungszeit des Jonathan die Entstehung der Sadd. und Ph. zu setzen sein. Da aber früher sich keine Spur von dem Vorhandensein ihrer Namen zeigt, wird man die Bildung der beiden Parteien auch nicht viel weiter zurück verlegen können. Und jedenfalls ist dadurch die Annahme völlig verwehrt, dass dieselbe noch vor dem makkabäischen Aufstande erfolgt sei, welcher für die Gestaltung der jüdischen Verhältnisse von so eingreifender Bedeutung war. Das vormakkabäische Dasein der Assidäer darf man nicht dafür anfüren, da mit diesen die Pharisäer wol in engen Zusammenhang zu bringen, aber nicht zu identifiziren sind (vgl. weiter unten). Und wenn man gar bis in den Beginn der nachexilischen Zeit die Sadd. und Ph. als solche hat zurückversetzen wollen, so konnte man sich dafür nur auf ganz unbegründete Vermutungen stützen. (So besonders Geiger, Urschrift, S. 26 ff. 56 ff., welcher daraus, dass die Priester aus dem Hause Zadoks den Stamm der Sadducäer bildeten und ihnen den Namen gaben, den falschen Schluss zieht, dass letztere als sadducäische Partei längst vor der makkabäischen Zeit bestanden haben müssen, damit dann die wunderliche Behauptung verbindet, die Zadokiten hätten, da es bei der Lautänlichkeit der Worte so nahe gelegen, den ehrenden Beinamen Zaddikim, die Gerechten, erhalten und sich so den Weg dazu baut, die Worte Zaddikim, Zedek, Zedakah, ja sogar Malkhizedek möglichst überall als Anspielungen auf die Sadducäer zu fassen. — Anders Cohen, welcher das Gebet der achtzehn Segnungen, das doch selbst nach dem babylonischen Talmud Berachoth 28, 6 in die Zeit Jesu gehört, nach späterer Überlieferung den Männern der großen Synagoge zuspricht und darin durch falsche Übersetzung die Parteinamen der Zsadikim und Hassidim finden will.) Andererseits ist es aber in entgegengesetzter Richtung zu viel gesagt, wenn man behauptet, es sei unmöglich, den Parteigegensatz der hasmonäischen Zeit als Fortsetzung eines älteren zu betrachten, der sich vor der makkabäischen Erhebung ausgebildet hätte; der Anfang und der Grund, der Inhalt jenes inneren Zwistes, der sich zuerst unter Johann Hyrkan lebhaft geäußert hat, müsse innerhalb der neuen Entwickelung der Dinge selber liegen (Wellhausen S. 89). Vielmehr wird es sich zeigen, wie enge die Vorgeschichte des Parteizwistes mit seiner Geschichte zusammenhängt.

Von großer Bedeutung ist zunächst für diesen Zusammenhang, dass derselbe Standesunterschied, an welchen sich vor der makkabäischen Zeit ein Gegensatz zweier Richtungen und selbst zweier Parteien geknüpft hatte, auch die Basis des zwischen Ph. und Sadd. bestehenden Kampfes bildet. Was nämlich zunächst die Sadducäer betrifft, so haben sie gleich den Gegnern Esras und den späteren Hellenisten auch ihrerseits ihren Namen und Kern wider in der jüdischen Aristokratie. Gleich da, wo sie nach der Darstellung des Josephus in der Geschichte zum ersten Male in größerer Masse handelnd auftreten, erscheinen sie als solche sehr deutlich. Denn jene Magnaten (δυνατοί Alt. 13, 6, 2, προέχειν δοκοῦντες Jüd. Kr. 1, 5, 3), welche als Berather des Jannai Alexander von demselben mit den höchsten Ehren überhäuft waren und dann von der Königin Salome Alexandra beseitigt werden, aber doch wenigstens die Übertragung von Festungs-Kommandos an Leute aus ihrer Mitte durchzusetzen wissen, sind zweifellos Sadducäer. Geschah doch ihre Verfolgung unter dem Terrorismus der Pharisäer, welche an jene ihren dauernden Einfluss im hasmonäischen State seit Johann Hyrkan's Regierung hatten abtreten müssen und ihn erst auf den Rat des Königs Jannai Alexander hin durch seine Witwe wider erhielten. Aber auch in seiner allgemeinen Schilderung der Sadducäer sagt Josephus ausdrücklich, dass sie nur die Reichen auf ihrer Seite hätten, das Volk aber es nicht mit ihnen halte (Alterth. 13, 10, 6), dass diese Lehre zwar nur wenige Männer gewonnen habe, aber die Ersten an Würde, und dass, so oft sie zu obrigkeitlichen Ämtern gelangt seien, sie, wenn auch unwillig und gezwungen, dem beistimmten, was die Pharisäer sagten, weil sie sonst nicht von der Menge geduldet worden wären. Man muss dabei nur die gräcisirende Darstellungsweise des Josephus berücksichtigen, der die jüdischen Parteien zu Schulen philosophischer Lehre macht. — Die Warheit ist also, dass die Sadducäer die Partei der Aristokraten sind. Damit stimmt es völlig überein, dass in den Psalmen Salomos, in denen die Freude der pharisäischen Kreise über den im Jare 69 erfolgten Sturz der Sadducäer zum Ausdruck kommt, die letzteren als die augendienerischen Höflinge und als die ungerechten Verwalter des richterlichen Amtes geschildert werden, 4, 1—10; 2, 3—5. Nun bezeichnet wol Josephus einmal mit einem gewissen Recht die Priester überhaupt als den Adel des jüdischen Volks (Lebensbeschr. 1). Aber es wäre sehr verfehlt, daraus zu schließen, dass diese im allgemeinen den Stamm der sadducäischen Aristokratie ausgemacht hätten, woraus dann weiter mit Warscheinlichkeit zu folgern wäre, dass von den Sadducäern vorwiegend die Interessen des Priestertums vertreten wären (eine Anschauung, zu welcher Geiger, Hausrath und Montet neigen). Dagegen entscheidet schon, dass im Wesen des Pharisäismus kein Gegensatz gegen das Priestertum im allgemeinen liegt (s. weiter unten), auch das Vorkommen von priesterlichen Pharisäern gewiss nicht selten war, da wir gelegentlich eine ganze Reihe von solchen kennen lernen (Joseph. Lebensbeschr. 1 f. 39, und in der Mischna Edujoth 2, 1 f.; 8, 2; Aboth 2, 8; 3, 2; Schekalim 4, 4; 6, 1). Und andererseits kommt keineswegs der ganzen Priesterschaft eine solidarische Einheit zu. Vielmehr treten nach der makkabäischen Erhebung nicht weniger als vorher der übrigen Priesterschaft die hohenpriesterlichen Geschlechter als die eigentliche Priester-Aristokratie gegenüber. Wol war anfangs ihre Macht naturgemäß dadurch zurückgedrängt, dass aus einer religiös-nationalen Erhebung das makkabäische Fürstentum und Hohepriestertum hervorging. Aber schon unter dem Makkabäer Simon setzten sie die Widerherstellung des früheren Senats (Gerusia) durch, in dem sie neben den Vornehmen der Stadt- und Landbevölkerung Anteil an der Regierungsgewalt erhielten (1 Makk. 14, 28). Zwar wurden dann auch sie one Zweifel mit den übrigen Aristokraten durch Salome Alexandra und (wie die salomonischen Psalmen zeigen) nach ihrer völligen Rehabilitirung unter Aristobul II. wider durch Pompejus ihrer politischen Macht beraubt, und in dem früheren Umfange haben sie dieselbe unter den Herodianern und der unmittelbaren römischen Herrschaft nicht wider erlangt. Doch haben sie noch zur Zeit des Pompejus wider Sitz und Stimme in dem jetzt aus dem früheren Senate entstandenen Synedrium erhalten (Salomon. Ps. 4, 1), das von nun an wenigstens

die Bedeutung hatte, den ganzen der jüdischen Nation verbliebenen Rest von politischer Selbständigkeit zu repräsentiren. Freilich auch hier mussten sie gleich den übrigen vornehmen Synedristen jetzt durch die unaristokratischen schriftgelehrten Beisitzer, die beim Volke in hohem Ansehen standen, ihren Einfluss beschränken lassen. Aber in gewissem Maße blieb er ihnen doch dadurch gesichert, dass die jetzt immer ihren Kreisen angehörigen fungirenden Hohenpriester im Synedrium den Vorsitz hatten und überall als die nationalen Vertreter des Volkes galten. Noch im Beginne des jüdischen Aufstandes gegen Rom kam diese Stellung des Hohenpriestertums zur Geltung. Der Unterschied aber zwischen der Priester-Aristokratie und den gewönlichen Priestern, die schon um ihrer großen Masse willen, aber auch wegen ihres Mangels an Macht und Besitz zu jener nicht gerechnet werden konnte, war noch damals so groß, dass er auch in direkte Feindschaft, in die schnödeste Vergewaltigung der letzteren durch jene übergehen konnte (Jos. Alt. 20, 8,8; 9,2). Diese Erzpriester, wie im N. T. die fungirenden und gewesenen Hohenpriester sammt den hohepriesterlichen Familien heißen (Schürer in den theol. Stud. u. Krit. 1872, S. 614 ff.) sind demnach als der bedeutsamste Bestandteil der jüdischen Aristokratie auch der eigentliche Kern der sadducäischen Partei. Josephus erwänt in dieser Beziehung nur gelegentlich von den sadducäischen Anhängern des Aristobul, dass sie vorwiegend priesterlichen Standes waren (Alterth. 14, 2, 1), und von einem der letzten Hohenpriester, Ananus, dass er zu den Sadducäern gehörte (Alterth. 20, 9, 1). Wichtiger ist die in den salomonischen Psalmen enthaltene Voraussetzung, dass die sadducäischen Synedristen zum großen Teil unwürdige Verwalter des Heiligtums waren (1, 8; 2, 1—5; 8, 12). Ganz ausdrücklich werden aber in der Apostelgeschichte die Sadducäer als Inhaber der Strafgewalt (4, 1—3) wie auch als die Partei des Hohenpriesters genannt (5, 17: Es stand aber auf der Hohepriester und Alle, die mit ihm waren, welches ist die Partei der Sadducäer). Gewisse Erinnerungen an die sadducäische Haltung der Hohenpriester finden sich auch noch in den talmudischen Quellen (wie Geiger nachgewiesen hat, Urschr. S. 109 ff.). Schon die Mischna deutet die Möglichkeit einer Abweichung des Hohenpriesters von der traditionellen Bestimmung über seinen Tempeldienst an (Joma 1, 5), erwänt die abweichende Meinung der Sadducäer über dessen Verfaren bei der Zurüstung der roten Kuh (Parah 3, 7) und erwänt einen bestimmten Fall, in dem ein Hohepriester beim Hüttenfest die Wasserlibation in traditionswidriger Weise ausgefürt hat (Sukoth 4, 9). Die Thosephta und die beiden Gemaren gehen an den drei Stellen sogar zu der bestimmten Behauptung fort, dass es Hohepriester von der sadd. oder von der boëthusischen Richtung waren, welche sich solche Abweichungen wirklich hätten zu schulden kommen lassen. Ebenso wird es wol auf einer dem Pharisäismus des Talmud entgegengesetzten, also sadducäischen Richtung der hohenpriesterlichen Familien beruhen, wenn dort einigen Gliedern der letzteren differente Anschauungen über Fragen des Civilrechts zugeschrieben werden (Geiger S. 114) und über diejenigen unter ihnen, welche zur herodianischen Zeit die Macht in Händen hatten, die bittere Klage gefürt wird: „Wehe mir um das Geschlecht des Boëthus, wehe mir ob ihres Spießes! Wehe mir um das Geschlecht des Katharos (Kantharos), wehe mir ob ihrer Feder! Wehe mir um das Geschlecht des Chanan (Ananias), wehe mir ob ihres Schlangengezisches! Wehe mir um das Geschlecht des Ismaël ben Phabi, wehe mir ob ihrer Faust! Sie sind Hohepriester, ihre Söne Schatzmeister, ihre Eidame Tempelaufseher und ihre Knechte schlagen das Volk mit Stöcken!" (Thosephta Menachot Ende; b. Pessachim 57a).

Die Pharisäer sind freilich nicht mit den Schriftgelehrten identisch. Aus Apstg. 23, 9 (die Schriftgel. von der Partei der Phar.) erhellt, dass in der apostolischen Zeit nicht alle Schriftgelehrten zur pharis. Partei gehörten, sondern es auch sadducäische oder neutrale gab. Und nach Mark. 2, 16; Luk. 5, 30 (die Schr. unter den Ph.) bestand nur ein Teil der Ph. aus eigentlichen Schriftgelehrten. Auch zeigt sich im Gebrauche beider Wörter in den Evangelien eine bezeichnende Verschiedenheit. Sehr häufig reden sie von den Pharisäern, wo nur einzelne zu ihnen gehörige Männer gemeint sind. Matth. 9, 11. 34; 12,

2. 14. 24; 15, 12; 16, 1; 19, 3; 22, 15. 34. 41; Mark. 2, 18. 24; 3, 6; 7, 1; 8, 11; 10, 2; Luk. 5, 33; 16, 14; 17, 20; Johann. 1, 24; 4, 1; 8, 13; 9, 13. 15; 11, 46; 12, 19 u. s. w. Dagegen wo von einzelnen Schriftgelehrten die Rede ist, nennen sie „einige der Schr." Matth. 9, 3; 12, 38; Mark. 1, 22; 7, 1 (die Ph. und einige der Schr.); Luk. 20, 39 oder mit abgrenzender Bestimmung die von Jerusalem gekommenen Schriftgelehrten Mark. 3, 22; Matth. 15, 1. Und nur wo die Schriftgelehrten mit den Pharisäern verbunden genannt werden, wird auch für jene der allgemeine Ausdruck mit Beziehung auf Einzelne gebraucht: die Schr. der Ph. Mark. 2, 16; Luk. 5, 30 und die Schr. und Ph. Mark. 7, 5 (jedoch zurückweisend auf 7, 1); 5, 21 (zurückweisend auf 5, 17); 6, 7; 11, 53; 15, 2; 14, 3 (die Gesetzeskundigen und Ph.). Dagegen „die Schriftgelehrten" one weiteres wird von keinem Evangelisten in Bezug auf Einzelne gebraucht, sondern überall nur von der ganzen Kategorie: Matth. 7, 29; 7, 10; Mark. 1, 22; 9, 11; 12, 35. 38. Die Schriftgelehrten werden also nur als ein Stand, die Pharisäer aber als eine geschlossene, in sich zusammenhängende Partei gedacht, welche als solche auch in einzelnen Mitgliedern vertreten ist. Auch läſst sich in den Reden Jesu an die Schriftgelehrten und Pharisäer wol mitunter die verschiedene Beziehung auf die von jenen gelehrte Gesetzeskunde und die von diesen vorgegebene gesetzliche Lebensweise beobachten (vergl. Weiß zu Matth. Ev. S. 488 ff.), sodaſs sich also jene zu diesen wie die Theoretiker zu den Praktikern verhalten. Meistens aber muſsten naturgemäß beide in denselben Personen vereinigt sein. Und diese enge Beziehung zwischen Schriftgelehrten und Pharisäern kommt auch bei Josephus, im N. Test. und im Talmud durchaus zur Geltung. Wo Josephus, was verhältnismäßig selten geschieht, von jüdischen Schriftgelehrten spricht, indem er sie als Kundige der h. Schriften (Jüd. Krieg 6, 5, 3), als Ausleger der väterlichen Gesetze (Alterth. 17, 16, 2, vgl. 18, 3, 5) oder am liebsten in seiner gräcisirenden Art als Sophisten bezeichnet (Jüd. Kr. 1, 33, 2—4; 2, 17, 8 f.), da macht es meistens der Zusammenhang zweifellos, daß es sich um Anhänger der pharis. Richtung handelt (Jüd. Kr. 1, 33, 2 ff.; 2, 17, 8; Alterth. 17, 6, 2). Andererseits setzt er gleich da, wo er die Pharisäer in die Geschichte einfürt, voraus, daſs sie Schüler machen und im Gesetz unterweisen, also Schriftgelehrte sind (Alterth. 13, 10, 6) und einige aus talmudischen Quellen bekannte hervorragende Schriftgelehrte wie Polio (= Abtalion) und Simon den Son Gamaliels nennt er Pharisäer (Alterth. 15, 41; 10, 4; Lebensbeschr. 38). Im N. T. werden die Schr. und Ph. teils in den Reden Jesu gemeinsam charakterisirt (Matth. 5, 20; 23, 2—29, vgl. Luk. 7, 30 die Pharisäer und Gesetzeskundigen), teils als gemeinsam handelnd eingefürt: Matth. 12, 38; 15, 1 (?) Mark. 7, 45; Luk. 21, 7; 11, 53; 15, 2 (vgl. Luk. 5, 17 Pharisäer und Gesetzeslehrer. 14, 3: die Gesetzeskundigen und Pharisäer. Vgl. auch Matth. 12, 38 mit V. 24). Auch wird nicht bloß in den Parallelstellen der drei ersten Evangelien bald eine der beiden Bezeichnungen für die andere gesetzt (vgl. Mark. 3, 22 mit Matth. 12, 34; Mark. 12, 28 mit Matth. 22, 34), bald eine derselben für beide zusammen (vgl. Mark. 2, 6 mit Luk. 5, 21; Mark. 2, 16 u. Luk. 5, 30 mit Matth. 9, 11. Mark. 3, 22 mit Matth. 12, 34; Luk. 11, 52: Gesetzeskundige, mit Matth. 23, 14). Es kommt auch in der Erzälung desselben Evangeliums vor, daſs die Gesetzeskundigen das gegen die Pharisäer gerichtete Wesen (Luk. 11, 43. 45) oder „die Schr. und Ph." die den Gesetzeskundigen geltenden Vorwürfe (Luk. 11, 52. 53) auf sich beziehen. Und die Schriftgelehrten erscheinen als Vertreter von pharisäischen messianischen Vorstellungen (Matth. 17, 10; Mark. 9, 11; 12, 35). Endlich nennen die nachmakkabäischen Schriftgelehrten der Mischnah sich selbst gegenseitig die Gelehrten (chakamim), wärend sie in den Gegeneinwürfen der Sadducäer als Pharisäer bezeichnet werden (Judaim 4, 6. 7. 8) und auch tatsächlich überall pharisäische Anschauungen vertreten. Nach alledem sind also die Pharisäer im allgemeinen als die Partei der Schriftgelehrten zu bezeichnen, d. h. sie bestehen aus diesen und ihrem Anhange und sind die Praktiker der schriftgelehrten Gesetzeskunde.

Somit ist es der gleiche Standesunterschied zwischen der jüdischen, besonders

der priesterlichen Aristokratie und den Schriftgelehrten, welcher dem Gegensatz der Hellenisten und Assidäer wie dem der Sadd. und Ph. zugrunde liegt. — Auf einen näheren Zusammenhang zwischen den beiden Seiten dieser Gegensätze füren aber die Namen der Sadd. und Ph. Dass nämlich nicht (wie Wellhausen S. 89 behauptet) bloß die Assidäer aus der früheren Periode als der eine Pol des feindlichen Gegensatzes übernommen seien, die Sadducäer dagegen, obschon ebenso im Besitze der politischen Herrschaft wie die Bne Zadok vor ihnen, doch andere Leute mit anderen Tendenzen seien, sondern auch ein persönlicher Zusammenhang zwischen ihnen bestehe, dafür gibt der Name der Sadducäer nach seiner weitaus warscheinlichsten Deutung den vollgültigen Beweis.

Ganz verfehlt ist jedenfalls der Versuch, denselben von den Stoikern abzuleiten (Köster, Theol. Stud. und Krit., 1837, S. 164), da mit diesen die Sadducäer so wenig gemein haben, dass Josephus immer noch eher die Pharisäer mit denselben in Zusammenhang bringen konnte, und da auch der Wortlaut der Namen so ganz verschieden ist. In sachlicher Beziehung wäre es eher möglich, die Sadducäer als die Gerechten, Zaddikim zu erklären, mag man nun dabei an ihre einfache gesetzliche Stellung im Gegensatz zur Übertreibung der pharis. Satzungen denken (Derenbourg, Herzog, Kircheng. I, S. 15) oder an ihre Strenge in Strafurteilen (Nikolas, Reville). Aber aus sprachlichen Gründen ist es unmöglich, diese Erklärung anzunehmen und vielmehr schlechthin geboten, die Bezeichnung Sadducäer als Ableitung von einem Personennamen zu betrachten (die hebr. Form für das griech. Σαδδουκαῖος ist צַדּוּקִי, und diese kann nicht aus צַדִּיק entstanden sein. Erstlich ist für die Umwandlung des י in ו kein irgend genügender Grund zu finden, denn die von Hamburger angenommene passivische Bedeutung des Wortes „gerichtet" ist sinnlos. Und sodann kann das Jod am Ende, das im Plural wol im Hebräischen verschwindet (צַדּוּקִים), aber im Syrischen zadduqâjē nach der Peschito im Gegensatz zu pherîschē erhalten bleibt, nur als Zeichen für die Derivation von einem Eigennamen erklärt werden). Von einer Person aber mit entsprechendem Namen haben wir weder aus der Entstehungszeit noch aus der weiteren Geschichte der sadd. Partei irgendwelche Spuren. Denn der späte rabbinische Bericht über die Schüler des Antigonus von Socho, Zadok und Boëthos, hat sich als ungeschichtlich erwiesen. Und an einen uns unbekannten Mann Namens Zadok oder Zaduk zu denken (Graetz, Kuenen, Montet), wäre nur durch die äußerste Ratlosigkeit zu rechtfertigen, da es nicht gut denkbar ist, dass in jener geschichtlich ziemlich aufgehellten Periode eine so einflussreiche Persönlichkeit, wie sie jener Zadok gewesen sein müsste, ganz im Dunkeln geblieben wäre. Um so größere an Gewissheit angrenzende Warscheinlichkeit erhält aber dann die (von Geiger aufgestellte) Hypothese, nach welcher der Name der Sadducäer auf jenen Zadok Σαδώκ Matth. 1, 14, Σάδωκος Joseph. Alterth. 7, 2, 2 und sonst) oder Sadduk (Σαδδούκ LXX Vatic. Ezech. 40, 46; 43, 19; 44, 15; 48, 11. Alex. Nehem. 3, 29 und sonst, Σάδδουκος Joseph. Alterth. 18, 1, 1) zurückzufüren ist, der zur Zeit Davids und Salomos Hohepriester war und in dessen Geschlecht seitdem die hohepriesterliche Würde zunächst wärend der ganzen Herrschaft des davidischen Königshauses erblich blieb (1 Sam. 2, 27 ff.; 1 Kön. 2, 27; Joseph. Alterth. 10, 8, 6). Wie es sich mit den verschiedenen Berichten über seine priesterliche Stellung verhält (vgl. Wellhausen, Phar. und Sadd. S. 48; Geschichte Israels, 1878, I, und dagegen Delitzsch in Luthardts Zeitschr. f. k. Wissensch. und k. Leben 1880), und wie die Weisung Ezechiels, in der vollendeten Theokratie nur die Zadokiten als Priester zuzulassen (40, 46 u. a. St), aufzufassen ist, ob als rein ideal oder durch die Zeitverhältnisse veranlasst, ob in Bezug auf sämtliche Aaroniden oder eine besondere Klasse, auf alles dies kommt es hier wenig an. Es genügt zur Beurteilung der vorliegenden Frage die (trotz des Einspruchs von Montet) zweifellose Tatsache, dass wie der Hohepriester Josua (Nehem. 11, 11; Esra 3, 2, 8 vgl. mit Chron. 7; Jos. Alterth. 10, 8, 6), so auch alle nach den Angaben des Josephus von ihm abstammenden Hohenpriester bis auf Menelaos, also auch die erzpriesterlichen Familien, zu dem zadokitischen Geschlechte ge-

hörten. Da nun diese Erzpriester, wie es sich gezeigt hat, den Stamm der sadducäischen Partei gebildet haben, so ist es als ziemlich gewiss anzunehmen, dass der Name der letzteren die Nachkommen des Hohenpriesters Zadok oder Sadduk samt ihrem Anhange bezeichnen sollte. Dafür spricht auch die Analogie der Boëthusen, welche in den talmudischen Schriften als eine Abart der Sadducäer oder als eine ihnen verwandte Richtung erscheinen. Denn dieselben können ihren Namen nur davon haben, dass Herodes der Große das Geschlecht des Alexandriners Boëthos, dessen Enkelin er ehelichte, in die Reihe der hohenpriesterlichen Familien aufnahm (Joseph. Alterth. 15, 9, 3). Bedeutet aber der Name der Sadducäer die Zadokiten, so ist es ganz unmöglich, die Sadducäer one jeden Zusammenhang mit den letzteren als ganz „andere Leute" vorzustellen, nämlich als die makkab. Fürsten mit ihrem Anhang (Wellh. S. 94, Montet). Denn dass diese Makkabäer, durch welche die Zadokiten gerade aus ihrer Herrschaft verdrängt waren, deren Namen als Schimpfnamen erhalten hätten, mit dem gesagt werden sollte, „die jetzigen Herrscher, die vielleicht gar nicht zum Geschlechte Zadoks gehörten, seien nicht besser als ihre dem Heidentume zugeneigten Vorgänger, auf die sich der ganze Hass und die Verachtung des Volkes gesammelt hatte" (Wellh. S. 94), das gehört denn doch zum Unwarscheinlichsten, was sich in dieser Frage erdenken lässt. Wol ist es anzunehmen, dass der Name Sadducäer oder Zadokiten der Partei von ihren Gegnern gegeben wurde, aber dies war nur möglich, wenn die wirklichen Zadokiten den ursprünglichen Stamm der Partei bildeten, an den sich die weltliche Aristokratie, ein neu entstandener Priesteradel und sonstiger Anhang in einer änlichen Neigung zu aristokratischer Exklusivität angeschlossen hat.

Beweist also der Name der Sadducäer ihren gewönlichen Zusammenhang mit der hellenistischen Aristokratenpartei, so derjenige der pharis. Schriftgelehrten ihre innere Verwandtschaft mit den Assidäern. Über die Bedeutung des Namens Pharisäer kann ja ein Zweifel nicht bestehen. Sie werden mit demselben gewiss nicht bezeichnet als die Gesetzeskundigen (von פָּרַשׁ erklären, wie früher Joseph ben Gorion 4, 6 erklärte und neuerdings Graetz III, S. 657 mit Berufung auf Joseph. Jüd. Kr. 1, 5, 2; 2, 8, 14), sondern als die Abgesonderten (vgl. die Targumim des Onkelos und Jonathan Deuter. 33, 16; Jos. 3, 5), die ganz in der Weise der Assidäer durch ihre gesetzliche und asketische Heiligkeit sich nicht allein gegen das Heidentum, sondern auch gegen das übrige Judentum abschlossen. Diese Erklärung findet sich schon bei Suidas in den Clement. Homil. (11, 28), bei Epiphan. (haeres. 16, 1) und Pseudo-Tertullian (adv. haer. 1), ferner in dem rabbin. Lexikon Aruch (Pharisaeus qui separat, s. de Wette, Archäol. S. 413). Auf dieselbe fürt auch das Abstraktum Pherischuth in talmudischen Schriften in der Bedeutung der Enthaltsamkeit oder exklusiven asketischen Frömmigkeit, die gewiss nicht (wie Graetz III, S. 657 meint) durch die ursprüngliche Bedeutung „Art der Ph." vermittelt ist, und der talmudische Gebrauch des Wortes Pharisäer (Pherischin) in dem tadelnden Sinne der Separatisten (Herzfeld III). Aus letzterem Gebrauch in Verbindung mit der Vermeidung des Namens Ph. in dem ganz pharisäischen zweiten Makkabäerbuch darf man wol schließen, dass auch er zunächst in gegnerischen Kreisen entstanden ist. Was aber durch ihn bezeichnet werden sollte, ist im wesentlichen nichts anderes, als jene durch den Parteinamen der Assidäer ausgedrückte exklusive Frömmigkeit der vormakkabäischen antihellenistischen Partei, welche widerum bereits durch die frühere Entwickelung der Schriftgelehrsamkeit seit den Tagen Esras begründet war. — Wenn hiernach die beiden Parteinamen der Sadducäer und Pharisäer formell verschieden gebildet sind, insofern sich jener auf die adelige Geburt, dieser auf die religiöse Richtung bezieht, so ist das nicht zufällig. Vielmehr kommt darin ganz richtig zum Ausdruck, dass die sadducäische Parteibildung von den aristokratischen Standesinteressen, die pharisäische von religiösen Motiven ihren ersten Ausgangspunkt nahm, weil von den beiden Ständen, an welche sich der Parteigegensatz knüpfte, der eine, der aristokratische, die entsprechende Denkart erzeugt hat, der

andere dagegen, derjenige der Schriftgelehrten, selbst erst durch die von ihm repräsentirte Geistesrichtung hervorgerufen war. Obschon also die Verbindung der beiden Parteien mit den hellenist. Aristokraten und den assidäischen Schriftgelehrten durch den Namen Sadducäer lediglich in formeller Beziehung und nur durch den Namen Pharisäer auch mit Rücksicht auf die religiöse Richtung zum Ausdruck kommt, so ist doch mit beiden Bezeichnungen die Grundrichtung beider Seiten als durchaus dem vormakkabäischen Parteigegensatze entstammend charakterisirt. Dass dennoch die beiden Parteinamen erst nach der Begründung des makkabäischen States als solche erscheinen, weist auf eine um diese Zeit und durch diesen politischen Umschwung erfolgte innere Veränderung der beiden Parteien hin.

Um aber dieselbe zu verstehen, ist zunächst der uns bekannte Verlauf des politischen Kampfes zwischen beiden Parteien zu skizziren. In solchem Kampfe erscheinen sie sofort da, wo sie zuerst in der Geschichte auftauchen, und zwar im Streite um die Gunst der Makkabäer, welche sich in diesem Zeitpunkte von den Pharisäern zu den Sadducäern wenden. Josephus erzält nämlich (Alterth. 13, 10, 5), Hyrkan habe einst bei einem fröhlichen Gastmale den Pharisäern gegenüber sich auf seine ihrer Lehre entsprechende Gerechtigkeit berufen, zugleich aber sie auch gebeten, wo sie ihn etwa von der Warheit abirren sehen sollten, ihn auf den rechten Weg zu weisen. Da hätten sie alle seine Tugenden gelobt mit Ausnahme eines einizigen bösen und streitsüchtigen Mannes, Namens Eleazar, der vielmehr an den König die Forderung gestellt habe, das Hohepriestertum aufzugeben, weil sich seine Mutter einst in Kriegsgefangenschaft befunden habe. Da dieses gänzlich erlogen gewesen sei, so sei nicht nur der König sehr empört, sondern auch die übrigen Pharisäer seien über das Benehmen ihres Genossen entrüstet gewesen. Ein Vertrauter des Königs aber, der Sadducäer Jonathan, habe ihm versichert, dass Eleazar die Meinung aller Pharisäer ausgesprochen hätte und ihn beredet, um sich darüber zu vergewissern, dieselben zu befragen, welche Strafe Eleazar verdient hätte. Und als nun auf diese Frage hin die in Strafsachen sehr milden Pharisäer jenen nur der Prügel- und Gefängnisstrafe, nicht aber des Todes schuldig erklärten, da habe Hyrkan daraus geschlossen, dass Eleazar wirklich in ihrer aller Namen geredet hätte, und habe daher unter dem Zureden Jonathans sich nicht nur von der pharis. zur sadd. Partei gewendet, sondern auch die Pharisäer und ihre Lehre verfolgt. Dieser Bericht, von dem sich ein Nachklang in einer talmudischen Legende vom König Jannai Alexander findet, hat nun freilich dadurch etwas Unwarscheinliches erhalten, dass Josephus alle Schuld von den Pharisäern auf den einen Eleazar und auf des Königs Vertrauten Jonathan zu wälzen sucht. Dadurch erscheinen uns alle Motive in dem Vorgange als ganz persönliche und kleinliche. Jenes Bestreben steht aber mit der eigenen Bemerkung des Josephus (die er vielleicht dem Nikolaus von Damaskus entliehen hat, vgl. Wellh.) im Widerspruch, dem Hyrkan hätte bei den Juden sein Glück Neid und Feindschaft erweckt und insbesondere seien die Pharisäer auf ihn böse gewesen. Allein hieraus zu schließen, dass Hyrkan niemals ein Anhänger der Pharisäer gewesen sein könne (Wellh. S. 88, Montet), wie er es doch nicht bloß nach jener Erzälung, sondern auch nach der vorangeschickten ausdrücklichen Versicherung des Josephus ursprünglich gewesen ist, das ist natürlich völlig unberechtigt. Vielmehr wird man nur zu der Annahme eines damals erfolgten, aber lange vorbereiteten Umschwungs gefürt. Offenbar ist Hyrkan am Anfange der pharis. Richtung zugetan gewesen, aber durch seine erfolgreichen Bestrebungen um die Gewinnung politischer Macht ganz allmählich dazu veranlasst worden, die sadducäischen Aristokraten, soweit sie die Herrschaft der Hasmonäer anerkannt hatten, an sich heranzuziehen, um sie als Feldherren, Diplomaten, Beamte und Ratgeber zu gebrauchen. Umsomehr näherte er sich dann ebenso allmählich darin auch ihrer Richtung, dass er gleich ihnen geneigt wurde, die Interessen der politischen Macht und der Kultur denen der gesetzlichen Frömmigkeit überzuordnen, deren pharisäische Ausprägung er immer noch beförderte. Durch dieses in sich widerspruchsvolle, aber ganz erklärliche Verhalten erzeugte er eine Verstimmung der Pharisäer gegen sich, die er wider mit Misstrauen erwiderte. Und

diese Spannung war es, welche in der Frage des Königs wie in der Antwort Eleazars nur zum gelegentlichen Ausdrucke kam. Die letztere war also, obschon sie vielleicht seinen Parteigenossen ungeschickt erschien, doch völlig in ihrem Sinne, insbesondere auch seine Forderung an den König, das Hohepriesteramt niederzulegen. Danach sind denn auch die talmud. Nachrichten gar nicht unglaublich, nach denen Hyrkan eine Reihe von Verordnungen über das religiöse Leben im pharis. Sinne erlassen haben soll (Graetz III, S. 109 ff.). Jedenfalls ist erst in jenem von Josephus erzälten Vorfall ein offener Übergang der Makkabäer von den Pharisäern zu den Sadducäern erfolgt. Indessen war auch damit noch kein definitiver Bruch herbeigefürt. Hyrkans Son Judas Aristobul hat gewiss zur sadducäischen Partei gehalten und nur insoweit die Pharisäer durch seine Judaisirung der Idumäer beschwichtigt, dass es zu keinem Konflikt zwischen beiden Parteien kam. Schwankender aber war schon die Stellung Jannai Alexanders. In der ersten Zeit seiner Regierung scheint er nach talmudischen Quellen (s. Graetz und Derenbourg) die Pharisäer einigermaßen begünstigt zu haben. Nachdem er die Schwester des pharisäischen Schriftgelehrten Simeon Ben Schetach geheiratet hatte, gewärte er diesem selbst am Hofe bedeutenden Einfluss. Indessen gegen die Annahme, dass auch im Synedrium unter seiner Regierung die sadducäischen Mitglieder durch pharisäische verdrängt worden seien (wie Graetz III, S. 605 ff. auf Grund eines späteren Scholions zur Megillath Thaanith behauptet), entscheidet der spätere blutige Konflikt zwischen dem Könige und den Pharisäern, der bei einem Laubhüttenfeste gelegentlich zum Ausbruche kam. Als Alexander seinen Hass gegen die letzteren damit zu bekunden suchte, dass er als fungirender Hohepriester das zur Libation bestimmte Wasser, anstatt es auf den Altar zu sprengen, den pharisäischen Vorschriften entgegen auf die Erde ausgoss, da gab das Volk seiner Erbitterung gegen ihn stürmischen Ausdruck. Man warf nach ihm mit den Citronen, die man zu festlichem Gebrauche in den Händen hatte, und schmähte ihn als des Hohepriestertums unwürdigen Abkömmling einer Gefangenen. Es war der schon gegen Hyrkan von den Pharisäern erhobene Vorwurf, den das Volk, offenbar von der pharisäischen Partei dazu angeregt, widerholte. Da ließ der König wütend seine Soldtruppen auf das Volk einhauen, von dem sechstausend fielen, und dann zur Sicherung seiner Person und der mit ihm verbundenen Priester um den Brandopferaltar ein hohes Gitter errichten. Später aber ermutigten seine Niederlagen gegen den nabatäischen König das Volk zu neuen Aufständen, gegen die er sechs Jare lang zu kämpfen hatte. Von den Juden sollen in diesen blutigen Kämpfen fünfzigtausend ihr Leben verloren haben. Auch der König war zuletzt ermüdet, sodass er nach dem Preise des Friedens fragte. Da aber antworteten seine unversönlichen Gegner mit der Forderung seines Todes und riefen den syrischen König Demetrius Eukärus gegen Alexander zu Hilfe, der letzteren eine entscheidende Niederlage beibrachte. Doch nun im äußersten Elend umherirrend, erregte er das Mitleid von Vielen im Volke mit ihrem angestammten Fürsten. Sechszigtausend gingen zu ihm über, sodass Eukärus zum Rückzuge gezwungen wurde und Alexander die im Aufstande gegen ihn beharrenden Juden bald völlig überwand. Jetzt vergalt er den Landesverrat mit scheußlicher Grausamkeit. Achthundert seiner Gegner ließ er an einem Tage, nach der Überlieferung wärend froher Gelage mit seinen Dirnen, ans Kreuz schlagen, wärend die Übrigen entsetzt nach Ägypten flohen. Dass seine eigentlichen Feinde die Pharisäer waren, ersieht man daraus, dass der Tod jener achthundert später durch Pharisäer gerächt wurde (Jos. Alt. 13, 16, 2), sowie aus den Ratschlägen, welche Alexander auf dem Sterbebette seiner Witwe gegeben haben soll. Als dieselbe sich wegen seiner Unbeliebtheit beim Volke auch über ihre eigene Zukunft besorgt äußerte, soll er ihr geraten haben, sich enge an die Pharisäer anzuschließen und sich um deren Gunst zu bemühen, da sie bei dem Volke im höchsten Ansehen stünden und daher ihren Feinden empfindlich zu schaden, ihren Freunden erheblich zu nützen vermöchten (Jos. Alt. 13, 14, 5). Diesem Rate ist dann Salome Alexandra in vollem Maße gefolgt, als sie nach dem Tode ihres Mannes die Regierung übernahm, wärend sie ihren Sohn Hyrkan zum Hohenpriester einsetzte

(vgl. Jos. Alt. 13, 16, 1 ff.; Jüd. Kr. 1, 5, 1 ff.). Sofort räumte sie den Pharisäern entscheidenden Einfluss auf die innere Verwaltung des Landes ein und diese machten davon den weitgehendsten Gebrauch. Es waren die glücklichsten Tage des Pharisäismus, und nicht one Grund hat die pharis. Überlieferung diese Regierungszeit der Königin Salome Alexandra sagenhaft zu einem paradiesischen Zeitalter gemacht, in dem wunderbare Fruchtbarkeit und unerhörter Wolstand im jüdischen Lande herrschten (vgl. Graetz III, S. 152 und 665 ff.). Die unter der vorigen Regierung eingekerkerten Pharisäer wurden befreit, die Exilirten durften zurückkehren. Der Königin Bruder, der Pharisäer Simon ben Schetach, gewann eine so hohe Autorität, dass die rabbinische Überlieferung geradezu von den Tagen Simon ben Schetachs und der Königin Salome redet und ihn zusammen mit Juda ben Tabbai als die Widerhersteller des Gesetzes rühmt, welche der Krone desselben ihren alten Glanz wider gegeben hätten (Kidduschin 66a). Sadducäische Verordnungen, besonders auch das harte sadducäische Strafgesetz, wurden aufgehoben und eine Reihe pharisäischer Gesetze in Bezug auf das Zeugenverhör, die Scheidebriefe, das Unterrichtswesen, die Feste und die Tempelspenden wurde erlassen (Graetz III, S. 154 ff.). Dass man, um diese Maßregeln ungehindert durchzufüren, auch das Synedrium im Sinne der phar. Partei veränderte, also ihre Gegner durch ihre Mitglieder und Gönner ersetzte, war natürlich (Derenb. S. 102). Aber die Pharisäer begnügten sich damit nicht, sondern wollten blutige Rache an ihren Gegnern nehmen, und so wurde unter der Anklage, die Kreuzigung der achthundert Pharisäer verschuldet zu haben, einer nach dem andern von den sadducäischen Aristokraten hingerichtet, bis sie endlich an Alexandras jüngerem Sone Aristobul einen energischen Beschützer fanden. Von ihm gefürt, erschienen sie vor der Königin mit der Forderung, der Schlächterei ein Ende zu setzen. Und durch die Erinnerung an die ihrem verstorbenen Gemal geleisteten Dienste wie durch die Drohung, sich den Königen von Arabien und Syrien zur Verfügung zu stellen, erreichten sie nicht nur dies, sondern auch ihre Ernennung zu Befehlshabern der Landesfestungen. Damit war ein Anhaltspunkt für ihre Rehabilitirung gegeben. Sobald Alexandra tötlich erkrankte, machte sich Aristobul, in der Furcht, seine ganze Familie würde unter der Regierung seines schwachen älteren Bruders Hyrkan vollends in die Knechtschaft der Pharisäer geraten, im Stillen davon, ließ sich von den sadducäischen Kommandanten die Festungen übergeben und sammelte, dadurch gesichert, ein Heer, mit dem er nach Alexandras Tode sich bald zum Herrn des Landes machte. Hyrkan wurde genötigt, nicht nur auf das Königtum, sondern auch auf die hohepriesterliche Würde (Joseph. Alterth. 15, 3, 1; 20, 10) zugunsten seines Bruders zu verzichten. Allein jetzt legte sich der Idumäer Antipater ins Mittel, um in seinem Interesse den Bruderkrieg und damit den Streit der Parteien zu erneuern. Mit Mühe gelang es ihm, durch Einschüchterung Hyrkan zu dem Versuche zu drängen, sich mit Hilfe des Araberkönigs Aretas die Herrschaft wider zu verschaffen. Dieser zog nun, von Hyrkan begleitet, gegen Aristobul, und nachdem er ihn durch einen Sieg auf Jerusalem zurückgeworfen hatte, schloss er ihn hier ein. Fast nur die Priester blieben jetzt dem Aristobul treu, das Volk ging, gewiss unter pharis. Einflusse, zu den Belagerern über; da aber das Osterfest nahte, verließen viele das Feldlager und gingen nach Ägypten, um ihren kultischen Pflichten zu genügen. Dass diese nicht Sadducäer (Montet S. 288), sondern pharisäisch gesinnte Leute waren, ist nach ihrer religiösen und politischen Stellung zweifellos. Wenn sie dabei als zu den angesehensten Juden gehörig bezeichnet werden, so erklärt sich dies völlig daraus, dass unter der Regierung Alexandras die pharisäische Partei die politische Herrschaft erlangt hatte. Nichtsdestoweniger wäre Aristobul wol verloren gewesen, wenn sich nicht die Römer jetzt in den Bruderkrieg eingemischt hätten. Durch Geschenke Aristobuls gewonnen, erklärte sich Scaurus für diesen, und Aretas musste abziehen. Als dann Pompejus nach Syrien kam, erschienen beide Brüder vor ihm mit einem Gefolge von Anhängern, sich gegenseitig verklagend. Für Aristobul traten „ausgelassene junge Leute mit Purpur, geputzten Haren, geschmückten Pferden und anderem thörichtem Prunke" (Jos. Alt. 14, 3, 2) ein,

offenbar die junge Aristokratie sadducäischer Richtung, für Hyrkan eine große Zal „angesehener Juden“, natürlich nicht Sadducäer, sondern Pharisäer, welche von der Regierung Hyrkans für ihre eigene Herrschaft das Beste hoffen konnten. Daneben erschien eine dritte Deputation, welche die Unzufriedenheit des Volks mit beiden fürstlichen Brüdern zum Ausdruck brachte. Sie erklärte, es sei eine väterliche Gewonheit bei ihnen, den Priestern ihres Gottes, dem sie dienen, zu gehorchen, diese aber, die wol Abkömmlinge von Priestern seien, suchten das Volk zu einer anderen Regierungsform zu bringen, damit es geknechtet werde. Das sind nicht rein republikanische Ideeen (Graetz III, S. 176), aber es ist auch willkürlich unter diesen Vertretern des Volks one weiteres die Pharisäer zu verstehen (Wellh. S. 100, Montet S. 289). Vielmehr hat diese Volkspartei, des hasmonäischen Bruderzwistes und damit verbundenen Bürgerkrieges müde geworden, aus der von den Pharisäern vertretenen theokratischen Theorie, mit welcher das gänzlich verweltlichte Hohepriestertum dieser letzten Hasmonäer so grell kontrastirte, die praktischen Folgerungen in demokratischem Sinne gezogen. Auf diese letzte Partei scheint aber Pompejus gar keine Rücksicht genommen zu haben. Es handelte sich für ihn nur darum, welchen der beiden Brüder er bevorzugen sollte, und er entschied sich in richtigem römischen Interesse bald für den schwächeren Hyrkan. Zwar suchte Aristobul nach einigem Schwanken ihn durch die äußerste Nachgiebigkeit bis zum Verrat an seinem Lande zu gewinnen, übergab ihm die Festungen und versprach ihm die Übergabe Jerusalems. Aber die Besatzung verweigerte sie den Römern. So wurde Pompejus zu Gewaltmaßregeln gezwungen. Nachdem er Aristobul gefangen genommen hatte, wandte er sich gegen dessen Anhang in Jerusalem. Hier öffneten ihm die Gegner Aristobuls die Tore der Stadt, aber den von seinen Anhängern verteidigten Tempelberg muſste Pompejus erstürmen, der dann als Sieger bis ins Allerheiligste vordrang. Aristobul wurde gefangen nach Rom gefürt und in das auf allen Seiten beschnittene judäische Gebiet Hyrkan II. als Hoherpriester und Ethnarch unter römischer Oberhoheit eingesetzt. In den pharisäischen Kreisen wurde dies Ereignis, wie wir aus den salomonischen Psalmen wissen, als ein verdientes Strafgericht über die sadducäischen Aristokraten und Priester aufgefaſst. Aber damit verband sich die tiefste Erbitterung über die Römer, die Heiden, die Barbaren, welche die festen Mauern des Tempelberges brachen, den Altar befleckten, Jerusalem zertraten und verhönten, seine Söne und Töchter der Schande preisgaben und nicht im Eifer für Gott, sondern nach ihres Herzens Lust gehandelt haben (Ps. Sal. 2). Und die Schuld, die Römer ins Land gezogen zu haben, schob man hier ganz den Sadducäern zu, was ja wenigstens in Bezug auf ihr Haupt Aristobul nicht one Grund war. — Im allgemeinen aber verlor sehr begreiflich, seitdem Pompejus den Juden ihre nationale Unabhängigkeit genommen hatte, der Gegensatz zwischen den Sadd. und Ph. seinen bisherigen politischen Charakter. Und damit muſsten die ersteren, deren Parteibildung auf äußeren Standesinteressen beruhte, überhaupt in den Hintergrund treten. Die Quellen wissen denn auch kaum mehr etwas von ihrem politischen Auftreten zu berichten. Die Versuche der letzten Sprößlinge des hasmonäischen Hauses, sich die Herrschaft in Judäa zu erringen, werden nur von den Volksmassen unterstützt. Daſs die sadducäischen Obersten die Leiter dieser Aufstände gewesen wären (Wellh. S. 105), davon ist nichts gesagt. Vielmehr hat sich die sadduc. Priesteraristokratie (wie aus Jos. Alt. 14, 15, 2 erhellt) von den römerfeindlichen Bestrebungen des Antigonus fern gehalten. Die „Ersten von den Anhängern des Antigonus“ (Alt. 15, 1, 2) sind also nicht (wie Wellhausen S. 105 meint) Sadducäer. Auch daſs „die Seele des Widerstandes gegen die aufkeimende Macht des Herodäischen Hauses“ die Sadducäer gewesen sein sollten (Wellh. S. 103), ist nicht richtig; denn jene Beamten und Ersten der Juden, welche den jungen Herodes nötigen, vor dem Synedrium zu erscheinen und dafür später von demselben getötet werden (Jos. Alt. 14, 9, 3), sind nicht (wie Wellh. und Montet wollen) Sadducäer. Sie werden ja als Freunde Hyrkans gedacht, welche in seinem Interesse gegen dessen früheren Beschützer Antipater erbittert werden, als sie sehen, wie schmählich sich dieser auf Kosten seines Günstlings be-

reichert (Alt. 14, 9, 3). Und nur die Pharisäer mit ihrem Anhang waren damals dem Hyrkan freundlich gesinnt. Denn gänzlich unwarscheinlich ist (wie Montet einsieht) die Vermutung, daſs die Sadducäer von der Seite Aristobuls auf die seines onmächtigen Bruders getreten wären (Wellh. S. 102). Auch sind jene für die Bestrafung des Herodes tätigen Obersten (nach Jos. Alt. 14, 9, 4) nicht verschieden von den Mitgliedern des Synedriums, vor dem Herodes erscheinen muſs, werden also auch offenbar eben als solche in jener Weise benannt, daher es nicht möglich ist, jene als Sadducäer, das Synedrium dagegen als pharisäisch zu denken (Montet). Das letztere ist aber unter Salome und Hyrkan II. seiner Mehrheit nach nicht sadducäisch, sondern der pharis. Partei angehörig oder doch geneigt gewesen. Es sind also nicht sadducäische, sondern vielmehr pharisäisch gesinnte Kreise gewesen, von denen die erste Opposition gegen Herodes ausging. Aus diesen Kreisen pharis. Synedristen stammten wol auch gröſstenteils jene von Tausenden unterstützten, angesehenen Juden, welche widerholt bei Antonius gegen Herodes und seinen Bruder Klage erhoben (Alt. 14, 12, 2; 13, 1, 2). Jedenfalls sind die ihm gegenüberstehenden Anhänger des Herodes, „die Jünglinge" (14, 13, 1), Vertreter jener jungen, nach fremdem Prunk begierigen sadducäischen Aristokratie, welche früher auf Aristobuls Seite gestanden hatten (14, 3, 2). Die Stellung, welche der pharisäische Schriftgelehrte Sameas mit seinem Schüler Pollio einnahm, indem er die Herrschaft des Herodes als ein göttliches Gericht geduldig hinnahm, daher auch demselben die Tore der Stadt zu öffnen riet und dafür mit der Gunst des Königs belont wurde (15, 1, 1), war innerhalb jener Partei offenbar eine ziemlich vereinzelte. Wie scharf im übrigen die Spannung zwischen den Pharisäern und Herodes war, ergibt sich (trotz Wellhausens Einspruch S. 108) daraus, daſs sie, die sonst (wie Joseph. bemerkt) so vorsichtig waren, von ihrer Macht in statlichen Dingen Gebrauch zu machen, dem Könige die Eidesleistung verweigerten, und mehr noch aus ihren geradezu auf den Sturz desselben berechneten Intriguen (Jos Alt. 17, 2, 4). Und wenn auch Herodes hin und wider die religiösen Gefüle des Volkes auffallend berücksichtigte, um sich bei ihm und den Pharisäern nicht völlig unmöglich zu machen, er war doch zu wenig Jude und so sehr ein Freund des Griechentums (Alterth. 19, 7, 3), daſs der ganze Geist seiner Herrschaft dem des pharisäischen Judentums völlig entgegengesetzt werden muſste. Sein blutiger Streit mit den Pharisäern wegen des Adlers am Tempeltor kurz vor seinem Tode ist für seine ganze Regierung bezeichnend (Alt. 17, 6, 2—4; Jüd. Kr. 1, 33, 1—4). Freilich hat er andererseits auch die Sadducäer keineswegs politisch zu stärken gesucht. Vielmehr hat er die noch übriggebliebene Macht der sadd. Priesteraristokratie vollends gebrochen, indem er die Hohenpriester, deren Amt ein lebenslängliches sein sollte, nach Belieben ab- und einsetzte und in die hohepriesterlichen Familien seine Verwandten und Kreaturen einfürte. Aber wenn doch dieselben mit der sadd. Partei allmählich ganz verschmelzen konnten, so beweist dies, daſs die allgemeine Richtung der letzteren mit derjenigen der herodäischen Regierung sehr verwandt war und daſs der König bei der Besetzung der Ämter die sadd. Gesinnten vor den Pharisäern begünstigte. Die Majorität also im Synedrium und in anderen hohen Ämtern, welche unter Salome und Hyrkan II. den Pharisäern gehört hatte, muſs unter Herodes wider den Sadducäern zugefallen sein. So finden wir denn auch unter der direkten römischen Regierung die Hohenpriester, einen hervorragenden Teil des Synedriums und überhaupt die Aristokratie sadducäisch, daher auch die sadd. Partei ganz mit ihrer Lage zufrieden, im sicheren Bewuſstsein und hochmütigem Gebrauche ihrer Macht und den Römern gegenüber in devoter Haltung. Doch blieb ihre politische Macht in Warheit ebenso gering, wie die der phar. Partei. Und so zog sich der Streit zwischen beiden immer mehr von dem politischen Gebiete auf das lehrhafte zurück. Allein aus der phar. Partei ging gerade durch Gegenwirkung gegen die auch hier zunehmende rein theoretische Richtung eine Partei des politischen Handelns hervor, die Zeloten. Diese von den Pharisäern ganz loszulösen (Matth. S. 110 ff.) oder gar als eine halb pharisäische, halb sadducäische Bildung zu erklären (Montet), ist gänzlich

unstatthaft. Josephus, der selbst Pharisäer und Römerfreund, die Schuld des jüdischen Krieges möglichst von der phar. Partei auf die der Zeloten zu schieben sucht, gesteht doch ein, dass sie mit den Pharisäern in der Lehre völlig übereingestimmt hätten (Alt. 18, 1, 1), und bringt selbst den einzigen Unterschied, ihre unbezwingliche Liebe zur Freiheit, mit dem theokratischen Ideal der Phar. in Verbindung. Und von den beiden Vorspielen zum Auftreten der Zelotenpartei im römisch-jüdischen Kriege war die Gewalttat am römischen Adler unter dem Tempeltor durch Schüler pharisäischer Rabbinen ausgefürt, und der Aufstand des Galiläers Judas, mit welchem die Bildung der Zelotenpartei zusammenhängt, durch direkte Agitation eines Pharisäers Sadduk hervorgerufen. Josephus bezeichnet daher diesen geradezu als Stifter der Zelotenpartei (Alt. 18, 1, 1). Die letztere zog eben nur die letzten praktischen Folgerungen aus der Richtung der Pharisäer, und diese haben daher auch ihr Verhalten niemals missbilligt, bis es in völlig ungesetzliche Handlungen ausartete. Als dies geschah (Jüd. Kr. 4, 3, 9), sagten sich die phar. Schriftgelehrten von den Zeloten los. Aber diese bewiesen auch da noch ihren pharisäischen Ursprung, indem sie zunächst über die sadd. Aristokratie herfielen. Als sie dann selbst von den Römern niedergemacht wurden, fand mit dem nationalen Dasein des jüdischen Volkes auch der lange politische Parteistreit zwischen Sadd. und Ph. ihr Ende, die Sadd. mussten mit der jüdischen Aristokratie, auf deren Boden sich ihre Partei entwickelt hatte, gänzlich verschwinden. Die Pharisäer dagegen vermochten, indem sie sich nun völlig aus dem öffentlichen Leben auf die schriftgelehrte Gesetzeskunde zurückzogen, im wesentlichen unverändert in dem ganzen späteren Rabbinismus fortzubestehen, weil eben in ihr von Anfang an ihr eigentliches Wesen begründet war.

Hiernach ist nun die nationale Stellung der beiden Parteien in einer von zwei extremen Anschauungen zugleich sich fernhaltenden Weise zu beurteilen. Es ist verfehlt, die Sadducäer als die eigentlich nationale und warhaft patriotische Partei zu denken, die, aus den nationalen hasmon. Fürsten und ihrem Anhange bestehend, die nationalen Interessen vertreten hätte, die Pharisäer dagegen als eine vaterlandslose, internationale Gesellschaft (Wellhausen S. 95 und ausgefürter Montet). Aber es ist auch verkehrt, in den Pharisäern den waren Kern des Volkes, das gesunde Bürgertum, zu sehen (Geiger), und es ist nicht einmal richtig, diese als die nationale Partei zu bezeichnen. — Eine besonders nationale Haltung, ein „glühender Patriotismus“ (Graetz III, S. 76) der Sadducäer ist durch nichts zu beweisen; dass sie eine zeitlang mit den Hasmonäern zusammengehalten, kann dafür nicht geltend gemacht werden, da diese Verbindung erst da eintrat, als die Regierung der Hasmonäer ihren anfänglichen nationalen Charakter verlor, und da dieselben gerade dadurch unpopulär wurden. Das Ziel ihres politischen Handelns ist nur die Stärkung des aristokratischen Standes. Nur wo dieses es ihnen gebietet, stehen sie auf der nationalen Seite, aber viel häufiger fürt es sie auf die entgegengesetzte. Und die jüdische Volkstümlichkeit wird durch ihre Richtung nur geschädigt. Von vorneherein lässt es sich erwarten, dass die internationalen Neigungen der Zadokiten und der ganzen Aristokratenpartei vor dem makkabäischen Kampfe auch nach demselben unter ihnen nicht gänzlich werden ausgestorben sein. Und bestimmt muss man aus der Tatsache, dass der erste Hasmonäer, der nach dem Übergang Hyrkans zu ihrer Partei die Regierung fürte, Aristobul I. den Beinamen des Philhellenen erhielt, auf ihren eigenen hellenistischen Charakter schließen. Später wurden sie dann die servilen Freunde der Römer. Um so hochfarender (Jos. Jüd. Kr. 2, 8, 14) und hartherziger (Jos. Alt. 20, 9, 1) sind sie gegenüber dem Volke. Aus allen diesen Gründen sind sie denn auch bei dem letzteren wenig beliebt. Ihre Unpopularität ist so groß, dass sie, um sich überhaupt möglich zu machen, sich in der Verwaltung ihrer Ämter nach den pharisäischen Grundsätzen richten müssen (Jos. Alt. 18, 1, 4). — Verhältnismäßig erscheint die Haltung der Pharisäer bedeutend nationaler. Sie sind häufiger die Gegner der Unterdrücker des Volks; es fehlt ihnen auch nicht an Liebe für dasselbe, an Interesse für das wahre Heil aller seiner Glieder. Sie eigneten sich Hillels schönes Wort an: trenne dich nicht von

der Gemeinde (Pirke Aboth 2, 4), und wollten, daſs die Güter der Theokratie allen one Ausnahme zugute kommen sollten (2 Makk. 2, 17). Und die Hauptwirkungsstätte der phar. Schriftgelehrten, die Synagoge, hatte darin etwas demokratisches, daſs sie den Unterschied zwischen Priestertum und Volk auf ihrem Gebiete verwischte. Daher hatten denn die Pharisäer nicht nur die Weiber (Jos. Alt. 17, 2, 4), sondern auch überhaupt die Volksmassen auf ihrer Seite (Alt. 13, 10, 6). Aber sie sind doch fern davon, die Volkspartei zu sein. Als Partei der Schriftgelehrten verfolgen sie schließlich nur religiöse Ziele. Es liegt ihnen am Heile des Volks und an der Erhaltung des eigentümlich Jüdischen eigentlich nur in religiöser Beziehung. Und nur darum werden sie hierdurch dazu gefürt, ihre Richtung auf alle übrigen Lebensgebiete auszudehnen, weil ihre ganz gesetzliche Gestalt der Religion alle diese völlig zu beherrschen beanspruchen muſs. Der daraus hervorgehenden äußerlich theokratischen Idee widerspricht natürlich am stärksten eine völlig unjüdische Regierung, daher die Pharisäer derselben nicht einmal die Steuer theoretisch zugestehen (Matth. 22, 17). Und so fürt ihre Theorie mit Notwendigkeit dazu, das praktischere Volk zum Aufstand zu fanatisiren. Aber freilich bringen sie jener Idee wol auch den untheokratischen nationalen Fürsten zum Opfer, treiben also dann eine nichts weniger als nationale Politik, wofür die Geschichte des Jannai Alexander das auffallendste Beispiel liefert. Wie wenig die ersteren gesonnen sind, die Kluft zwischen Priestertum und Volk aufzuheben, beweisen ihre besonders strengen Satzungen über den Zehnten und andere Leistungen für Priester und Tempel (Weber S. 44). Aber mehr noch, sie stellten sich selbst als eine geistige Aristokratie dem Volke gegenüber exklusiver noch, als es die Sadducäer taten (vgl. Weber S, 121 ff.). Daher ihr Parteiname der „Abgesonderten". Daher jenes hochmütige, gespreizte Benehmen, das Jesus an den pharisäischen Schriftgelehrten rügt (Matth. 23, 5 ff.). Daher jene Verachtung, mit der sie auf das übrige Volk als ein unwissendes und gesetzloses herabsahen (Joh. 7, 49, vgl. die talmudischen Bestimmungen über den Gegensatz zwischen dem chebor, dem Genossen des Pharisäerbundes, und dem am haarez, dem gemeinen Volke, Weber S. 42 ff.). Danach ist es begreiflich, daſs die Popularität der Pharisäer beim Volke doch ihre Grenzen hatte. Mehrmals trennt sich dasselbe von ihnen in seinem politischen Verhalten. Und es fehlt sogar im Talmud nicht an Spuren davon, daſs es wol auch seinen Spott über die Auswüchse ihrer Frömmigkeit auslassen konnte (Jer. Berach. 9, 5; Sotah 3, 4; Bab. Sotah 22, b). — Sind aber auch weder die Sadducäer noch die Pharisäer als eigentlich nationale Partei zu bezeichnen, so ist doch auch zu beachten, daſs keine von beiden sich außerhalb der Nation gestellt hat oder etwa einen antinationalen Charakter an sich trägt. Darin unterscheiden sie sich bestimmt von ihren unmittelbaren Vorläufern, den Hellenisten und Assidäern der Zeit des Antiochus Epiphanes. Die Sadducäer wollen die nationale Existenz des Volkes, seinen Glauben und sein Gesetz nicht antasten. Und die Ph. zeigen nicht jene separatistische Haltung, jene volle Gleichgültigkeit gegen die nationalen Interessen wie die Assidäer. Wir finden sie bei ihrem ersten geschichtlichen Auftreten in freundlichem Verhältnis zu den makkabaischen Fürsten, und auch als der Zwist mit ihnen ausbrach, forderten sie von Hyrkan wol die Niederlegung der priesterlichen Würde, welche ihn mit der sadducäischen Tempelaristokratie in Verbindung brachte, nicht aber seiner fürstlichen Gewalt, die sie völlig anerkannten. Und indem beide Parteien innerhalb des makkabäischen States nach politischer Macht strebten, stellten sie sich innerhalb desselben und gingen von seiner Anerkennung aus.

Hiermit ist nun die **Entstehung** und der **Grundcharakter beider Parteien** unmittelbar gegeben. Sie sind daraus entstanden, daſs sich die hellenistischen Aristokraten und die assidäischen Schriftgelehrten durch die Gründung des gesetzlich nationalen makkabäischen States veranlaſst sahen, sich auf seinen Boden zu stellen. Diese Umwandlung vollzog sich aber begreiflicherweise nicht so, daſs alle Glieder sie mitmachten. Jedenfalls ist dies mit den nach beiden Seiten gehenden extremen Elementen nicht geschehen. Die radikalen Hellenisten

sind in den Kämpfen mit den Makkabäern, namentlich unter Simon, untergegangen. Und von den Assidäern haben diejenigen, welche ihre gegen das politische Leben gleichgültige exklusive Frömmigkeit am einseitigsten pflegten, sich in kleine Kreise zurückgezogen, die gewiſs noch lange mit der pharisäischen Partei in Verbindung blieben, aber schlieſslich zur Bildung des ganz separatistischen, mit Recht ihrerseits den Namen der Assidäer forterbenden Essenerordens gefürt haben. (Vgl. Sieffert, Christus und die Essäer. Bew. des Glaubens 1873, S. 502 f.) So blieben hier und dort die gemäßigteren Elemente übrig, die in den breiten Strom des Volkslebens wider einmündeten, aus dem sie ursprünglich hervorgegangen waren. Die Aristokratenpartei erkannte es wider als in ihrem eigenen Interesse liegend, das Gesetz und die nationale Existenz des Volkes zu schützen. Und die Schriftgelehrten-Partei suchte wider stärkere Fülung mit dem Volksleben, um auf dasselbe seinen Einfluſs auszuüben. — Aber bei dieser Veränderung der Parteien blieb die gleiche Grundrichtung bestehen, welche den Hellenisten und Assidäern zur Zeit des Antiochus Epiphanes wie schon vorher den Aristokraten und Schriftgelehrten der früheren Zeit eigen gewesen war und oben in geschichtlicher Entwickelung zur Darstellung gekommen ist. — Auch die Sadducäer zeigen wie ihre Vorgänger wider jene Neigung zum Nichtjüdischen, Fremden und die allgemeine Richtung, von der diese nur ein vereinzeltes Symptom ist, das Bestreben, sich den Genuſs der Güter, welche die geistige Kultur und das gesamte menschliche Leben bietet und welche ihnen ihre soziale Stellung, ihre Bildung und ihr Besitz in reichlichem Maße zugänglich machen, sich nicht durch eine ängstliche, asketische und gesetzliche Frömmigkeit verleiden und verkümmern zu lassen. Die gegensätzliche Schilderung der Pharisäer bei Josephus läſst durchblicken, daſs man den Sadd. eine weichliche Lebensweise vorwarf (Alt. 18, 1, 3). Und eine späte rabbinische Überlieferung (die Abboth des Rabbi Nathan) weiß von ihrem Luxus im täglichen Gebrauch goldener und silberner Tischgefäße sowie von ihrem Spott über die sich abquälenden Pharisäer zu erzälen. Besonders aber gibt der vierte der salomonischen Psalmen ein freilich wol pharisäisch gefärbtes Bild von ihrem weltlichen, ja ausschweifenden Leben und zugleich von ihrem heuchlerischen Schein frommen Eifers. — Andererseits erstreben die Pharisäer gleich der früheren Schriftgelehrtenpartei eine von der unreinen Welt sich absondernde streng gesetzliche Frömmigkeit. „Man weiß von ihnen, daſs sie mit Genauigkeit die Gesetze auslegen“ (Jos. Jüd. K. 2, 8, 14), „sie setzen ihren Stolz in die genaue Untersuchung und Ausfürung des väterlichen Gesetzes“ (Alt. 17, 2, 4, vgl. Leben des Jos. 38; Apg. 23, 3; 26, 5; Phil. 3, 5). „Sie verachten den Lebensgenuſs, indem sie in keiner Weise der Weichlichkeit nachgeben.“ Es ist die Religion, welche alle ihre letzten Ziele bestimmt, welcher ihr Leben und Denken angehört Aber sie setzen das Wesen der Religion nur in die Kenntnis und Erfüllung des Gesetzes. Aus dieser einseitig gesetzlichen Richtung ihrer Frömmigkeit entwickeln sich alle die Mängel, Schäden und häßlichen Auswüchse derselben, die in den neutestamentl. Schriften zur scharfen Darstellung kommen. Wol schmücken sie der Propheten Gräber, aber von ihrem Geiste und Sinne haben sie nichts (Matth. 23, 29 ff.), wol disputiren sie über ihre Weissagungen (Luk. 17, 20), aber ihr Glaube daran weckt nur ihre Lonsucht (vgl. die Nachwirkung davon bei Petrus Matth. 19, 27). Er ist keine innerlich befreiende Macht, daher ist das Gesetz ihnen ein knechtisch getragenes Joch (Joh. 8, 32 u. s. w. Gal. 5, 1). Daher die kleinliche Ängstlichkeit der Gesetzeserfüllung, die dazu fürt, auf das Unwichtigste das größte Gewicht zu legen (Matth. 23, 23), daher die Veräußerlichung des ganzen sittlich-religiösen Lebens, der Mechanismus des Gebets (Matth. 6, 5 ff.), das Wertlegen auf das Fasten (Matth. 9, 14), auf die Denkzeichen am Mantel (Matth. 9, 20) und die Gebetsriemen (Matth. 23, 5), der Buchstabendienst in der Beobachtung des Sabbaths (Matth. 12, 2; 9—13; Luk. 13, 10—17; 14, 4—6; Joh. 5, 1—16; 9, 14—16) und der Reinheitsvorschriften (Matth. 15, 2; Mark. 7, 2—5; Matth. 23, 25 f.; Luk. 11, 38 f.), die Bevorzugung der äußeren Kultushandlungen vor den einfachsten und heiligsten Pflichten (Matth. 15, 5; Mark. 7, 11—12). Darin lag schon ein Seigen von Mücken und Verschlucken von

Kameelen (Matth. 23, 24). Zwar daſs alles dies mit gutem Glauben und ehrlicher Gesinnung zu üben möglich war, beweisen die Beispiele eines Nikodemus, Joseph von Arimathia und besonders des Paulus, der one Scham (Phil. 3, 5 ff.; Apg. 23, 6; 26, 5), aber freilich auch mit Grauen vor seinem damaligen Zustande innerer Friedlosigkeit (Röm. 7) an seine pharisäische Vergangenheit zurückdenkt. Aber es war unausbleiblich, daſs die Betonung des äußeren Wertes oft nicht nur zur vollendeten Selbstgerechtigkeit (Matth. 19, 16 ff.; Luk. 18, 10), nicht nur zur eitlen Prahlerei mit der Frömmigkeit (Matth. 6, 5 ff. 16; 15, 7 f.; Mark. 7, 6; 12, 40; Luk. 20, 47), sondern auch zu dem bewuſsten Streben fürte, den Mangel an innerer sittlicher Tüchtigkeit mit dem äußeren Schein frommen Benehmens zu verdecken (Matth. 23, 25—28; Luk. 11, 39—44). — Daſs diese neutestamentlichen Schilderungen von den tiefen Schäden des Pharisäismus nicht unzutreffend sind, dafür liefert der Talmud den vollsten Beweis. Wol enthält er (besonders in den Pirke Aboth) manche ganz schönen Sprüche, welche auf rechte Gesinnung und wahre Humanität dringen (vgl. Keim I, S. 258 ff.). Aber sie stehen vereinzelt da in einem Wuste von äußerlichen, den Geist des Gesetzes in spitzfindiger Buchstabenklauberei ertötenden Satzungen.

Hieraus lassen sich auch die einzelnen theologischen Streitfragen zwischen Sadd. und Ph. unschwer begreifen. Am unmittelbarsten ergibt sich aus der verschiedenen Grundrichtung der beiden Parteien ihr entgegengesetztes Verhältnis zu jener mündlichen Überlieferung, welche bereits die Schriftgelehrten der früheren Zeit durch Auslegung und Anwendung des Gesetzes als einen Zaun um dasselbe geschaffen hatten (die πατρῴα παράδοσις Jos. Alt. 13, 16, 2 oder παράδοσις τῶν πρεσβυτέρων Matth. 15, 2; Mark. 7, 3). „Die Pharisäer, sagt Jos. (Alt. 13, 10, 6) haben dem Volke viele Gesetze aus der Überlieferung der Väter auferlegt, die nicht geschrieben sind im Gesetze Mosis. Darum verwerfen die Sadducäer solche Satzungen und sagen, nur das habe man als gesetzlich zu achten, was geschrieben ist, dagegen das aus der Überlieferung der Väter stammende habe man nicht zu beobachten (Alt. 13, 10, 6, vgl. 18, 1, 4). Allerdings konnten die Sadducäer unmöglich alle exegetische Überlieferung vermeiden, sondern muſsten unter sich selbst eine solche ausbilden, um ihren Standpunkt gegenüber der pharis. Schriftauslegung zu sichern. Und daſs dies geschehen ist, sieht man aus ihren einzelnen gesetzlichen Streitpunkten. In der Megillath Thaanith (§ 10) wird sogar ein der pharisäischen Gesetzauslegung widerstreitendes sadducäisches Strafgesetzbuch erwänt. Einige Überlieferungen sollen sie auch mit den Pharisäern gemeinsam gehabt haben (b. Sanhedrin 33, b. — b. Horajoth 4 a). Allein an keine über das Gesetz hinausgehende Autorität wollten sie gebunden sein, und so sehr betonten sie diese Unabhängigkeit ihres Urteiles, daſs sie einen Ruhm darin setzten, auch ihren Lehrern möglichst zu opponiren (Alt. 18, 1, 4). Daſs sie aber besonders die gesetzliche Überlieferung im allgemeinen verwarfen, geschah zum teil gewiſs darum, weil gerade auf ihr der Einfluſs der pharisäischen Schriftgelehrten beruhte, durch den ihr eigenes Ansehen beschränkt wurde. Zum teil aber wiesen sie dieselbe auch um ihrer selbst willen zurück. Nicht als hätten sie das aus besonderem Eifer für das Gesetz Gottes im Gegensatze gegen die menschliche Zutat getan. Ihre Grundstimmung macht es vielmehr zweifellos, daſs ihr Beweggrund auch hier ihr Wunsch war, von dem Gesetze selbst in ihrem Tun und Treiben möglichst wenig beengt zu werden. Darum wiesen sie mit der Tradition auch alle das Gesetz sichernden und verschärfenden Folgerungen ab, welche aus demselben abgeleitet waren, und beriefen sich auf den einfachen und wegen seiner Unanwendbarkeit auf die vorliegenden Verhältnisse leichter zu umgehenden Buchstaben. Dadurch gewannen sie dann den Vorteil, sich das Ansehen der Orthodoxen geben zu können im Verhältnis zu den pharisäischen Neuerern. Und der Buchstabe des Gesetzes wurde so für sie zu einem wenigstens formellen religiösen Prinzip, dem einzigen, was sie hatten. Zuweilen machten sie dann diese Strenge des Buchstabens auch im Gegensatze zu seiner Verflüchtigung geltend, am meisten freilich da, wo für sie am wenigsten Unbequemlichkeiten daraus entstehen konnten, wenn sie als Richter

des Volkes fungirten. So wurden sie in Strafurteilen „hartherziger als alle anderen Juden" (Jos. Alt. 20, 9, 1). Auch Jesus hat diese Hartherzigkeit von seinen sadducäischen Richtern erfaren müssen. — Die Pharisäer wurden dagegen zur unbedingten Annahme und weiteren Ausbildung der traditionellen Satzungen durch denselben Sinn veranlasst, der diese längst hervorgerufen hatte, durch jenes schon den vormakkabäischen Schriftgelehrten eigene Streben, das ganze menschliche Leben bis in alle Einzelheiten hinein durch das Gesetz zu regeln. Zu diesem Zwecke musste dasselbe durch Konsequenzen, Ausfürungen und minutiöse Kasuistik fortgebildet werden. Und da diese Erweiterung desselben genauer, unmissverständlicher, weniger zu umgehen war, als das Gesetz selbst, so erhielt sie naturgemäß im Verhältnis zu letzterem nicht nur die gleiche, sondern allmählich eine übergeordnete Bedeutung. Die Mischnah erklärt geradezu, es ist strafbarer, zu lehren entgegen den Satzungen der Schriftgelehrten, als entgegen dem Gesetze selbst (Sanhedrin 11, 3). Das fürte dann notwendig weiter zu der Behauptung, dass auch die mündliche Überlieferung wie das geschriebene Gesetz von Moses selbst herstamme (vergl. den beides zusammenfassenden Ausspruch Pirke Aboth 1, 11 ff). Und hieraus ergab sich wider die Möglichkeit, dass eine gesetzliche Bestimmung durch eine traditionelle Satzung außer Kraft gesetzt werden konnte.

Aus dieser zwiespältigen Stellung der Sadd. und Ph. zum Buchstaben des Gesetzes und zur Tradition erklärt sich auch eine Anzal der einzelnen gesetzlichen Streitpunkte, welche ihnen in talmudischen Quellen zugeschrieben werden, und von denen zwar nicht alle (vgl. Wellh. S. 56 ff.), aber doch viele gewiss geschichtlich sind. Denn wenn die Pharisäer bei der Berechnung des Pfingstfestes unter dem „folgenden Tage nach dem Sabbath" Levit. 23, 11, 15 den Tag nach dem ersten Osterfeste, die Sadducäer dagegen den Sonntag nach dem Sonnabend der Osterwoche verstanden (Megillath Thaanith § 2, b. Menachoth 65 a. Chagigah 17 a); wenn unter dem Widerspruche der Sadd. die Ph. eine Wasserlibation des Hohenpriesters am Laubhüttenfeste (Sukka 48 b) und den Ritus der Entblätterung der Weidenzweige am siebenten Tage desselben Festes (b. Sukka 43 b) fordern, eine Verunreinigung durch die hl. Schriften annahmen (Judaim 4, 6), alle Gerätschaften des Tempels für der Reinigung bedürftig erklärten (Chagigah 3, 8. j. Chagigah 3, 8); wenn die Sadd. im Gegensatz gegen die Ph. das Vergeltungsrecht Auge um Auge u. s. w., und ebenso auch das Speien ins Angesicht bei der Verweigerung der Schwagerehe und die Probe der Jungfrauschaft buchstäblich fassten (b. Baba Kamma 53 b. Megillath Thaanith § 10), so liegt hier immer auf sadd. Seite ein Protest auf Grund des gesetzlichen Buchstabens gegen die pharisäischen Ausdeutungen, Zusätze, Übertreibungen oder Abschwächungen vor. In einigen anderen gesetzlichen Kontroversen haben wol die Sadd. die Interessen der Priesterschaft vertreten, so wenn sie, der pharisäischen Anschauung entgegen, die Kosten des allgemeinen täglichen Opfers aus dem Tempelschatz bestreiten lassen wollten (b. Menachoth 65 a) und für die Bereitung der Asche von der roten Kuh eine vollkommene Reinheit des fungirenden Priesters verlangten (Parah 3, 7). In den übrigen gesetzlichen Streitpunkten läſst sich aber ein bestimmtes Prinzip des Gegensatzes nicht erkennen, wenn man nichts Ungehöriges in sie einlegt (wie besonders Geiger getan hat). Die Sadducäer haben hier eben nur um des Widerspruchs willen die pharisäischen Satzungen bestritten.

Dagegen ist der Zusammenhang mit dem verschiedenen Grundcharakter der beiden Parteien deutlich zu bemerken in den zwischen ihnen bestehenden dogmatischen Differenzen. Die wichtigste unter ihnen wird von Josephus und dem Neuen Test. zugleich angegeben als die auf die Auferstehungslehre bezügliche. Nur macht sich bei ersterem auch hier seine gräcisirende Darstellungsweise geltend. „Die Ph., sagt er, lehren, jede Seele sei unvergänglich, aber nur die der Guten gehe in einen anderen Leib über, diejenige der Bösen aber werde mit ewigen Strafen gezüchtigt werden". — Die Sadd. dagegen leugnen

die Fortdauer der Seele und die Strafe und Belonung in der Unterwelt (Jüd. Kr. 2, 8, 14). Jene „haben den Glauben, eine ewige Kraft komme den Seelen zu, und unter der Erde gebe es Strafen und Belonungen für diejenigen, welche im Leben Tugend und Schlechtigkeit bewiesen haben, und den Einen werde ewige Haft zuerkannt, den Anderen aber die Möglichkeit, ins Leben zurückzukehren". — Die Lehre der Sadd. dagegen läſst die Seelen zugleich mit den Leibern untergehen (Alt. 18, 1, 3. 4). Damit ist die pharis. Lehre stark den griechischen Anschauungen von der Unsterblichkeit der Seele, der Seelenwanderung und dem Hades angenähert und die den griechischen Lesern lächerliche Lehre von der Auferstehung verschwiegen, um die es sich in Wahrheit nach der wichtigen Angabe des N. Test. zwischen Sadd. und Ph. gehandelt hat (Matth. 22, 23; Mark. 12, 18; Luk. 20, 27; Apg. 4, 1—2; 23, 8). Wenn die Sadd. dieselbe abwiesen, so vertraten sie auch hierin wie in ihrer Stellung zur gesetzlichen Tradition den älteren Standpunkt des Judentums, da jene Lehre in den älteren alttestamentlichen Schriften noch gar nicht, und völlig deutlich erst in dem Buche Daniel vorgetragen war. Aber daſs sie diese aus den Grundgedanken der alttest. Religion, besonders aus den messianischen Verheiſsungen, sich mit innerer Notwendigkeit entwickelnde Lehre nicht annahmen, hatte seinen Grund wider in ihrer religiösen Lauheit. Die wolsituirten Aristokraten fülten sich von den geistigen und materiellen Genüssen dieses irdischen Lebens so vollkommen befriedigt, daſs sie nach einem anderen keine Sehnsucht verspürten. Auch zur messianischen Weissagung werden sie sich aus diesem Grunde warscheinlich sehr kül verhalten haben, obschon es ganz unrichtig ist, was man früher behauptet hat, daſs sie die prophetischen Schriften verworfen hätten. Daſs andererseits die Pharisäer die Auferstehungslehre mit groſser Entschiedenheit annahmen, hing damit zusammen, daſs sie die eifrigsten Pfleger der messianischen Hoffnungen waren, wie auſser dem N. T. besonders die salomonischen Psalmen beweisen. Zu beidem wirkte freilich ein bedenklicher Beweggrund mit, die gleiche Lonsucht, welche auch die treibende Kraft ihrer Gesetzlichkeit war. Und eben sie gab ihrer ganzen Zukunftserwartung eine sehr sinnliche Färbung. Bis zu welcher Krasſheit sie dieselbe steigern konnten, um damit dumme Köpfe für sich zu gewinnen, dafür geben ihre dem Eunuchen Bagoas gemachten Vorspiegelungen (Jos. Alt. 17, 2, 4) ein erstaunliches Beispiel. Daſs die Sadducäer, wie gelegentlich das N. T. bemerkt (Apg. 23, 8), die Lehre von den Engeln oder einer überirdischen Geisterwelt, welche die Pharisäer auf Grund der unbestimmten alttestamentlichen Andeutungen ausgebildet hatten, verwarfen, läſst sich gleichfalls aus ihrer den irdischen Verhältnissen zugewandten Richtung erklären. — Ein dritter dogmatischer Differenzpunkt wird von Josephus besonders hervorgehoben, weil er ihn am meisten für den Geschmack seiner griechischen Leser zurechtmachen zu können glaubt. Nach seiner Darstellung (Jüd. Kr. 2, 8, 14; Alt. 13, 5, 9; 18, 1, 3) wären die Sadd. und Ph. in der Auffassung des Verhältnisses zwischen dem Schicksal und dem freien Willen auseinandergegangen. Überträgt man seine Sätze in die jüdische Denkweise, so haben die Pharisäer alles von der Vorsehung Gottes abhängig gemacht und selbst bei den sittlich guten oder schlechten Handlungen der Menschen eine Mitwirkung Gottes mit dem menschlichen Willen angenommen, die Sadd. dagegen das Unglück wie die menschlichen Handlungen allein als durch den freien Willen des Menschen bedingt, angesehen. Der Standpunkt der Pharisäer begreift sich hier aus ihrer religiösen Wärme, derjenige der Sadducäer daraus, daſs sie als Männer des praktischen Handelns den freien Willensentschluſs betonten und wegen ihrer Leugnung einer zukünftigen Vergeltung schon für das Diesseits die Harmonie von Tugend und Glück behaupten muſsten.

In allen diesen einzelnen Differenzpunkten wie in dem allgemeinen Gegensatz der Richtungen hat die Opposition der Sadd. gegen den Pharisäismus durchaus eine relative Berechtigung, insofern sie sich nämlich gegen seine unfreie Gesetzlichkeit, seinen Traditionalismus, seine Lonsucht, gegen die Sinnlichkeit seiner Vorstellungen vom Jenseits und von der Zukunft des Gottesreiches und auch gegen seine Miſsachtung der berechtigten Kulturinteressen wendet. Da sie aber

die Fehler ihrer Gegner nur durch äußerliche Abschwächung statt durch Verinnerlichung des religiösen Lebens zu vermeiden und zu bekämpfen suchen, so konnte die weitere Entwickelung und Neubelebung des letzteren nicht an den Sadducäismus, sondern allein an den Pharisäismus anknüpfen. Die Berürung zwischen dem Urchristentum und dem Sadducäismus war denn auch nur eine geringe und äußerliche. Aufgebracht über die christliche Neubelebung der Auferstehungshoffnung und in ihrer hierarchischen Stellung bedroht durch die messianischen Ansprüche Jesu wie die entsprechenden Erwartungen der apostolischen Kirche, haben die Sadd. beide mit Spott und mehr noch mit Gewalt befeindet. Dagegen hatte sich mit dem Pharisäismus das älteste Christentum von Anfang an auch innerlich auseinanderzusetzen. Von dem gemeinsamen Boden des Gesetzes und der messianischen Hoffnungen aus, deren Erhaltung und Närung das größte Verdienst der Pharisäer bildet, hat Jesus ihr Satzungswesen und alle die mannigfaltigen Erscheinungen ihrer Veräußerlichung des sittlich-religiösen Lebens angegriffen, indem er dessen tiefste Verinnerlichung an die von seiner Person ausgehenden umwandelnden Kräfte und das damit begründete Gottesreich knüpfte. Der Haß, den er sich damit in steigendem Maße von Seiten der pharisäischen Partei zuzog, fanatisirte gegen ihn auch die von der letzteren beherrschten Volksscharen. Als aber dann in der apostolischen Gemeinde die Verkündigung der Auferstehung Jesu vor den Inhalt seiner eigenen mündlichen Predigt in den Vordergrund rückte, da trat hinter der heftigen sadducäischen Befeindung des Evangeliums der pharisäische Gegensatz gegen dasselbe so sehr zurück, daß jetzt pharisäische Elemente in die Gemeinde selbst eindrangen (Apstg. 15, 1 ff.). Nur wo die gegen eine absolute Geltung des Gesetzes gerichteten Konsequenzen des Christentums ausgesprochen wurden, schüchterner zuerst vom Diakonen Stephanus, energischer dann und mit praktischer Durchfürung von dem Apostel Paulus, erwachte sofort in voller Bitterkeit die pharisäische Feindschaft. Bei Paulus war es aber gerade seine eigene ganz pharisäische Jugendbildung, welche ihn dazu fürte, nach dem radikalen Bruch mit seiner Vergangenheit in einen Kampf mit dem außerchristlichen und besonders innerchristlichen Pharisäismus einzutreten, in welchem er die eigentümlichen Prinzipien des Christentums gegenüber der alttestamentlichen Gesetzesreligion wie kein anderer Apostel zu beleuchten vermochte.

Litteratur: Basnage, Histoire des Juifs T. II; Trium scriptorum illustrium (N. Serrarii, J. Drusiis, Jos. Scaligeri) de sectis Judaeorum syntagma ed. Trigland 1703; Pfeiffer, De trihaeresio Judaeorum 1663; Brucker, Historia philos. II; Wirth, Die Ph., 1824; Winer, Realwört., Bd. 2, S. 244 ff.; Biedermann. Die Ph. und S., Zürich 1854; A. Müller, Ph. und S. (Sitzungsbericht der Wiener Ak. phil.-hist. Klasse, Bd. 34, S. 95 ff.); Ewald, Gesch. des Volkes Isr., 3. Aufl., 1864 ff., Bd. 4. S. 357 ff. 476 ff.; Jost, Gesch. des Judenthums u. s. Secten, Bd. 1, 1857 ff., S. 197 ff. 216 ff.; Herzfeld, Gesch. des V. Isr. 1847 ff., Bd. 3., S. 356 ff. 382 ff.; Grätz, Gesch. der Juden, Bd. 3, 2. Aufl., 1863, S. 71 ff. 455 ff.; Geiger, Urspr. u. Übers. der Bibel, 1857; Reuß in dieser Encykl. 1. Aufl., Bd. 11, S. 496 ff. u. Bd. 13, S. 289 ff.; Nicolas, des doctrines religieuses des juifs pendant les deux siècles antérieurs à l'ère chretienne, Paris 1860; Geiger, Sadd. u. Ph. in der Jüd. Zeitschr. im 2. Bd. 1863, S. 11; Derenbourg, Essai sur l'histoire et la géographie de la Palestine 1867, p. 75 sqq. 119 sqq. 452 sqq.; Keim, Gesch. Jesu v. Nazara, 1867 ff., Bd. 1, S. 250 ff.; Holtzmann, Judenth. und Christenth., 1867, S. 124 ff.; Hanne, Die Ph. und Sadd. a. polit. Partheien (Zeitschr. f. wiss. Theol., 1867, S. 131 ff. 239 ff.); Hausrath, Neutest. Zeitgesch., 1868 ff., Bd. 1, S. 117 ff.; Derselbe in Schenkels Bibellex., Bd. 4, S. 518 ff.; Kuenen, De godsdienst van Israel, 1869 sqq., II, p. 342 sqq.; Schürer, Neut. Zeitgesch., 1874, S. 423 ff.; Derselbe in Riehms Handwörterb. des Bibl. Alterth.; Wellhausen, Die Ph. und die Sadd., 1874; Cohen, Les Pharisiens, Paris 1877; Weber, System der altsynag. pal. Theologie 1880; Stapfer, Encycl. des sciences relig., Paris 1881, t. 10, p. 521; Hamburger, Real-Encycl. f. Bibel u. Talmud., Abth. 2, Heft 7, 1882, S. 1038 ff.;

Montet, Essai sur les origines des partis Sadd. et Phar., Paris 1883; A. Kuenen, Volksreligion und Weltreligion, Deutsche Ausgabe, Berlin 1883, S. 206 ff.

Sieffert.

Sadoleto, Jacopo, geb. 1477 in Modena, war der Son eines ausgezeichneten Juristen, Giovanni S. († 1512), über den Tiraboschi (Bibliot. Moden. IV, S. 415 und Storia della Letter. Ital. VI, S. 568 ff. [Firenze 1813]) Auskunft gibt. In Ferrara, wohin sein Vater durch seinen Gönner Herzog Ercole berufen worden war, erhielt der junge S. seine erste Ausbildung: Nicolaus Leonicenus, als Arzt und Philosoph gleich hervorragend, war sein hochverehrter Lehrer (Epist. S. 356 [Coloniae 1564]). Noch ein Knabe den Jaren nach betrieb S. nicht allein das Studium des Griechischen und Lateinischen, sondern auch das der Philosophie mit bestem Erfolge. Dem Wunsche seines Vaters, der ihn in die juristische Laufban überleiten wollte, entgegen, wälte er die Humaniora und begab sich zu Alexanders VI. Zeiten nach Rom, um unter der Gönnerschaft des Kardinals Oliviero Caraffa (s. d. Art. Paul IV. Bd. IX, S. 332) dort seine Studien zu vollenden. Früchte desselben sind, abgesehen von einigen Gedichten (De Cajo Curtio, De Laocoontis Statua, Ad Octavium et Fredericum Fregosios), eine Apologie der Philosophie in zwei Büchern: De laudibus Philosophiae (Opp. III, S. 128—244 [Verona 1737], sowie die Jugendschrift Philosophicae Consolationes et Meditationes in Adversis (ebd. S. 30—66). In Rom trat S. zum geistlichen Stande über und erhielt, nach Fiordibellos Angabe durch Caraffa selbst, die Priesterweihe. In Caraffas Hause hat er mit zwei Männern verkehrt, mit denen ihn lebenslängliche Freundschaft verbinden sollte: mit dem Genueser Federico Fregoso, dem spätern reformfreundlichen Erzbischof von Salerno, und dem Venetianer Pietro Bembo, dem ihm schon von Ferrara her bekannten berühmten Humanisten und spätern Kardinal. Diesen letztern ernannte nebst S. der Papst Leo X. bald nach seiner Wal zum apostolischen Sekretär — sie sollten den Stil der Breven und Bullen aus der traditionellen Barbarei zu ciceronischer Eleganz hinüberfüren. In seiner Amtsfürung erwies S. sich eifrig und geschickt, in seiner Lebensweise war er einfach, uneigennützig und tadellos. Was er nicht nachgesucht hatte, ward ihm zu teil: als er gerade auf einer Wallfart nach Loretto begriffen war, erhielt er eine bischöfliche Pfründe, und zwar die von Carpentras in der päpstlichen Herrschaft Avignon (Epist. p. 704 [Coloniae 1564]). Mehrere Jare ließ er, in Rom bleibend, dieses Bistum nach der Sitte der Zeit durch einen Vikar verwalten; persönlich trat er erst nach dem Tode Leos X. die Leitung an. In Rom hatten sich die Zeiten geändert. Der Nachfolger dieses Papstes, Adrian VI., war den humanistischen Bestrebungen nicht geneigt: er sah sich wichtigere Ziele in ernster Zeit gesteckt, und es ist dafür bezeichnend, daſs er, auf die Eleganz der von S. stilisirten Breven aufmerksam gemacht, erwiderte: Sunt litterae unius poetae. Auch muſste S. unter ihm erleben, daſs man ihn der Fälschung eines Breve anklagte (vgl. Lettere di princ. I, p. 101), freilich one Grund. Clemens VII. rief S. 1523 nach Rom zurück; dieser kam zwar, behielt sich jedoch vor, nach drei Jaren die ihm lieb gewordene Tätigkeit als Bischof wider antreten zu dürfen (Epist. p. 558). In Rom lebte er nun in engen Beziehungen zum Papste. Sein Biograph und Freund meint, Vieles würde sich besser in den kirchlichen Verhältnissen gestaltet haben, wenn Clemens VII. nicht anderen Einflüssen zu sehr unterlegen wäre. In politischen Dingen trat S. dafür ein, daſs der Papst sich nicht durch eine offen antikaiserliche Politik die Hände binden solle (vgl. Epist. p. 355). Das große Unglück, dem er durch rechtzeitige Rückkehr nach Carpentras soeben noch entging, nämlich die Einschließung und Plünderung Roms durch die Kaiserlichen (Mai 1527), zeigte, daſs S. mit seinen Ratschlägen in politischen Dingen eben so wenig bei dem Papste ausgerichtet hat, wie in kirchlichen. Ihn selbst trieb das deutliche Memento, welches in dem 'Sacco di Roma' Allen hörbar wurde, zu ernster Einkehr: von jetzt an wendete er seinen ganzen Eifer auf das Studium der eine Lösung heischenden religiösen und kirchlichen Fragen. Die Abhandlung De liberis recte instituendis ist davon die erste litterarische Frucht (1533); zugleich versenkte er sich in die biblischen

Schriften und verfaſste einen Kommentar zum Römerbriefe, mit dem er, wie ein Brief an Gio. Matteo Giberti (ſ. d. Art. Bd. V, S. 159) zeigt (Epist. p. 128), im Oktober 1531 beſchäftigt war. Dieſe langſam gereifte, umfangreichſte, 1534 fertig geſtellte (ſ. Epist. p. 156) Schrift bildet den Inhalt des 4. Bandes der Opera. Eine andere 'De Exstructione ecclesiae catholicae', welche auf vier Bücher berechnet war, iſt nur bis zum dritten gefürt worden, weil anderweitige Beſchäftigungen den Abſchluſs hinderten. Wie dieſe, ſo hat auch eine Schrift S.s 'Gegen den Wucher der Juden' keine Aufnahme in die Geſamtausgabe gefunden; ebenſowenig eine 'De republica christiana', deren Proömium von Lazzeri (Misc. Coll. rom. I, p. 608) veröffentlicht worden iſt. Auch die Abhandlung vom Fegfeuer, deren ſein Brief an Corteſe (Epist. p. 694) Erwänung tut, iſt wol nicht gedruckt worden.

Mittlerweile war Clemens VII. geſtorben. Von ſeinem Nachfolger Paul III. hoffte auch S., daſs er beſſere Zeiten herauffüren werde. Sobald die Nachricht von der Wal nach Carpentras gelangt war, ſchrieb er (8. Dez. 1534) eine Gratulation, in welcher neben den Tugenden des Erwälten beſonders ſeine Neigung zu den humaniſtiſchen Beſtrebungen rühmend hervorgehoben wird (Epist. p. 367 sq.), und worin S., wie es in ſolchen Fällen üblich, um Beſtätigung der von Clemens VII. behufs wirkſamern Amtsfürung ihm verliehenen 'jura et privilegia' bittet. Da dieſe Beſtätigung erfolgte, ſo ſandte S. im Sept. 1535 ſeinen Vetterſſon Paul an den Papſt mit einem Dankſchreiben (Epist. 371), worin er auch auf die allgemeinen Verhältniſſe eingeht und engen Anſchluſs an den Kaiſer und ſeine Politik empfiehlt, welcher die antiqua virtus generis Christiani quae jam dudum labefactata (ſo iſt natürlich S. 375 zu leſen ſtatt des ſinnloſen habes facta).. languebat, wider geſtählt habe. In einem dritten Schreiben an den Papſt vom 13. März 1535 ſpricht er ſich über deſſen durch jenen Paul ihm kundgegebene Abſicht aus, ihn zum Kardinal zu ernennen: das reiße ihn aus dem liebgewordenen Amte heraus und ſei ihm eine ſchwere Bürde, aber wenn er damit dem allgemeinen Beſten dienen könne, ſo werde er bereit ſein. An demſelben Tage ſchrieb er eingehend darüber an Contarini (ſ. d. Art. Bd. III, S. 348), den er als Freund und Gleichgeſinnten hoch verehrte und deſſen Einfluſs er die Abſicht Pauls III., ihn zum Kardinal zu ernennen, glaubte zuſchreiben zu müſſen. Die Schwierigkeit der Lage verhehlt er ſich nicht: Caput (ut spero) egregiae probum habemus — nämlich Paul III. —; aegrotat autem corpus et eo morbi genere, quod praesentem medicinam respuit (Epist. p. 406, änlich S. 457). Im Dezember 1535 wurde ihm die Kardinalswürde übertragen; im Okt. 1536 verließ er ſein Bistum, um in Rom zunächſt an den Arbeiten der Reformkommiſſion teilzunehmen, welcher man das 'Consilium de Emendanda Ecclesia' verdankt. Bekanntlich iſt dieſes Gutachten durch Indiskretion 1538 in Rom gedruckt und dann auch diesſeits der Alpen nachgedruckt und kommentirt worden. Daſs ſein Inhalt die Proteſtanten nicht befriedigen würde, war natürlich vorauszuſehen. Trotzdem bleibt es — wie denn einmal die Lage der Dinge in Rom war — ſeitens der Kommiſſion ein nicht zu verachtender Verſuch, unter freimütigem Eingeſtändnis vieler Gebrechen des Kirchenweſens wenigſtens einige derſelben zu heilen. Wie man in ſpäteren Jaren in Rom, als die Ohren der Päpſte noch viel 'kitzlicher' (vgl. Einleitung des 'Consilium') geworden waren, alle Teilnehmer dieſer Kommiſſion, mit Ausnahme Caraffas und Badias, der Hinneigung zur Ketzerei oder der Lauigkeit in Warung des kirchlichen Standpunktes geziehen hat, ſo iſt dieſer Vorwurf ſchon früher auch gegen S. erhoben worden. Freimütige Äußerungen über die Gebrechen der Kirche, und die freundliche Stellung, welche er den Humaniſten unter den Proteſtanten, ſelbſt einem Butzer und Melanchthon gegenüber, inne hielt, gaben dazu die nächſte Veranlaſſung. Der Sturm brach zunächſt los gegen ſeinen Kommentar zum Römerbrief. Erasmus, welcher das erſte der drei Bücher vor dem Drucke durchgeſehen hatte, befürchtete dies gleich bei der Veröffentlichung des Werkes. Aber nicht wegen etwaiger reformfreundlicher Wendungen cenſurirte Tommaſo Badia, der das 'Consilium' mitunterzeichnet hat, das Werk und verbot es namentlich, ſondern weil der Verfaſſer ſich

zu sehr dem Semipelagianismus hingebe und sich zu weit von Augustin entferne. S. geht selbst auf diesen Vorwurf in Briefen an Fregoso (t. II, p. 148, 161 der Veronenser Ausg.) und Contarini (ebd. p. 342) ein, und in einem Briefe an Bini vom 20. August 1335 (ebd. p. 298) sagt er, das Verbot seiner Schrift habe ihn 'tödtlich geschmerzt'. Er schickte seinen Kommentar der Sorbonne zu und verteidigte sich auch in Rom, endlich gelang es ihm unter Contarinis Beistand und nach Änderung einiger Stellen, die Zurücknahme des Verbotes zu erwirken. Es ist erklärlich, dass gerade um der bezeichneten Richtung seiner Anschauungen willen S. von dem Kommentator Fiordibellos, dem antijansenistischen Doni d'Attichy (s. u.), proleptisch als 'tumulus doctrinae jansenisticae' gerühmt wird (S. 102). Vgl. noch Reusch, Index I (1883), S. 401.

Was seine Stellung zu der protestantischen Bewegung angeht, so hat er darin zunächst korrekt die Linie eingehalten, welche sein Amt ihm nahe legte. In dem Kommentar zum Römerbrief bleibt er in der Frage nach der Rechtfertigung durchaus auf katholischem Boden und folgt keineswegs seinem Freunde Contarini, welcher darin in dem Entgegenkommen den Protestanten gegenüber die äußerste Grenze erreicht hat. Ja, Fiordibello hat zweifellos Recht, wenn er in der 'Vita' behauptet, S. habe eben durch dieses Werk die katholische Lehre gegen die protestantische schützen wollen.

In der Konzilsangelegenheit stand S. stets auf Seiten derer, welche eine Heilung aller Schäden auf diesem Wege erhofften. Schon 1530 notirt er mit Befriedigung: De Concilio quotidie magis increbrescit rumor (Epist. p. 98 [Col. 1564]); schon damals hält er es 'nicht nur für gut und wichtig, sondern für notwendig'. Und als mit der Wal Pauls III. die Hoffnungen auf ein Konzil neu belebt wurden, schreibt er an Gir. Negri (Juni 1536): 'Kannst du zweifeln, ob ich am Conzil teilnehmen werde, wenn es zu Stande kommt' (ebd. S. 362, vgl. S. 456, 460)? Über seine Stellung in der Reformfrage im allgemeinen geben Briefe von ihm an Herzog Georg von Sachsen von 1537 und 1538 Auskunft: Schon unter Leo X. habe er darauf hingearbeitet, die Wunden zu heilen; aber man habe damals die Stimme der bene monentium et suadentium nicht hören wollen. Als Clemens VII. den Stul bestiegen, habe man zuerst eine Zusammenberufung der Bischöfe ins Auge gefasst, besonders damit die sehr erschütterte Sittlichkeit der Priester wider hergestellt werde. Aber der Papst, überhaupt nicht energisch in der Durchfürung seiner Absichten, habe sich in Streit mit Kaiser und Fürsten drängen lassen — da sei er selber nach Carpentras gegangen und erst nach 10 Jaren zurückgekehrt, weil Paul III. ihn zu den Vorarbeiten für das Konzil habe verwenden wollen (ebendas. S. 465—485). Im Dezember 1538 schrieb er, nachdem inzwischen das schon nach Vicenza angesagte Konzil wider abgesagt worden war: Dies werde der letzte Aufschub sein (ebendaselbst S. 489). Dann muss er in dem folgenden Briefe an Cochläus und Pflug kleinlaut melden: Concilium futurum sit necne, non possum affirmare certo. Mit großer Teilnahme verfolgte er die Bestrebungen des Kölner Erzbischofs Hermann von Wied, durch Widerbelebung der Diözesanversammlungen zu wirken. Er schrieb ihm am 29. Nov. 1511, nachdem er die Verhandlungen gelesen, voll Bewunderung: das sei der Weg, um Geistlichkeit und Laien wider zu heben (ebd. S. 665 ff.). Auch über Hermanns 'Enchiridion' spricht er sich sehr günstig aus (ebd. S. 670).

Aus alledem freilich schließen zu wollen, dass er den Reformbestrebungen der Protestanten zugeneigt gewesen, würde grundfalsch sein. Er lebte der naiven Hoffnung, dass der römische Stul selber die notwendigen Reformen herbeifüren werde — unter dieser Voraussetzung sind seine Vorschläge gemacht: one päpstliche Autorisation vorzugehen, dazu würde er die Hand nicht geboten haben. Die angeblichen Folgen der Reformation schildert er in der Rede an die deutschen Fürsten (Opp. II) in den dunkelsten Farben. Als er nach der Zusammenkunft mit Karl V. in Nizza, wohin er den Papst begleitet hatte, wider in seiner Diözese angelangt war, ließ er sich eine ausdrückliche Vollmacht von Rom geben, die lutherischen Ketzer aufzusuchen und zu strafen (Epist. S. 529). Er will aber

(vgl. S. 530) die äußeren Gewaltsmittel möglichst wenig anwenden, da sie doch nicht zur Überzeugung von der Warheit füren — christliche Belehrung und Milde sei besser. So schrieb er im Jare 1539, und mit Rücksicht darauf wird noch heute seine Milde gepriesen. Und doch hat er sich schon bald nachher ganz anders geäußert. Er schreibt nämlich — wie das S. 122 ff. der 1872 veröffentlichten 'Lettere del Card. Jac. Sadoleto' zu lesen ist — über das grauenhafte Blutbad in Cabrières und in Mérindol gegen die Waldenser der Provence an den Kardinal Farnese: 'Was so erwünscht und notwendig war und von Ew. Hochwürden so lange gefordert wurde in Cabrières, ist erfolgt — der Ort ist gestraft, die Ketzer und Rebellen haben die verdiente Züchtigung erhalten; ein ernstes und denkwürdiges Beispiel ist denen vor Augen gestellt, welche infolge der lange dauernden Ungestraftheit jener zu wanken anfingen; Gott und seiner heiligen Religion ist die Ehre zurückgegeben u. s. w. (Schreiben vom 31. Mai 1545 *). Briefe von Paul Sadolet aus den Jaren 1544 (a. a. O. S. 110 ff.) zeigen auch, dass die Kurie von Carpentras aus aufgefordert worden ist, bei Franz I. auf die Ausrottung der französischen Waldenser hinzuarbeiten. Darnach wäre das günstige Urteil über Sadolet, welches wol durch Salig (Hist. der Augsb. Conf. II, S. 62, 248 und 252) in die allgemeine Tradition auch auf protestantischer Seite übergegangen ist, zu modifiziren. Onehin enthält die betreffende Ausfürung bei Salig S. 62 mehrere falsche Angaben.

Mittlerweile war S. 1542 im Interesse der Erhaltung des Friedens bei Franz I. tätig gewesen; allein seine Vermittelung hinderte den Ausbruch des Krieges nicht, weil der gleichzeitig an Karl V. geschickte päpstliche Gesandte nichts ausrichtete. Er hatte sich dann nach Carpentras zurückbegeben, folgte aber 1543 einem Rufe nach Rom, um bei den Vorbereitungen des Konzils tätig zu sein. Dem Kaiser dankt er 1544 für die Widerherstellung des Friedens durch seine Oratio de Pace (Opera Bd. II, S. 264—287). Die letzten Jare brachte S. in Rom zu. Den Son seines Vetters, Paul, hatte schon Clemens VII. auf seinen Antrag zum Verwalter des Bistums Carpentras ernannt; es ist ihm definitiv übertragen worden, als S. im Jare 1547 gestorben war. Die 1872 herausgegebene Ergänzung der Briefsammlung des Kardinals S. enthält auch eine Anzal Schreiben von ihm, meist an den Kardinal Farnese gerichtet, die er als Bischof von Carpentras zwischen 1547 und 1569 geschrieben hat.

Das Leben des S. ist beschrieben worden von seinem Landsmann und Freund Antonio Fiordibello: De vita Jacobi Sadoleti S. R. E. Presbyteri Cardinalis Commentarius. Die zalreichen Daten in dem Briefwechsel des S. dienen als Kontrole dieser allgemein gehaltenen Darstellung, welche nach dem Tode des S. verfasst und mehrfach gedruckt worden ist, z. B. in J. Sadoleti . . . Epistolarum l. XVI, Col. Agripp. 1590; in den Gesamtausgaben seiner Schriften: J. Sadoleti . . . Opera quae exstant omnia, Mogunt. 1607; J. Sadoleti . . . Opera quae exstant omnia, Veronae 1737 f., 4 Bände in 4°, und zwar in den letzten mit den erweiternden Ausfürungen, welche ihr L. Doni d'Attichy in dem 3. Bde. der Flores historiae S. R. E. Cardinalium (Paris 1860) beigefügt hatte; endlich in: Epistolae Petri Bunelli, Pauli Manutii etc. ed. Grauff, Bernae 1836, p. 596—612, sowie in des S.'s Commentar zum Römerbrief, Mutinae 1771 (s. u.). — In den Eloges des Hommes Savants, tirez de l'Histoire de M. de Thou, par A. Teissier I (Leyde, 1715) sind Notizen aus der gleichzeitigen und späteren Litteratur beigefügt. Tiraboschi hat S. in der Storia della Lett. Ital.

*) Di poi è seu gugito in questo paese quel tanto desiderato et tanto necessario effetto circa le cose di Cabrières, che da V. S. Rev^ma^ è stato si lungamente ricordato et sollicitato et procurato, tal chè alli XX di questo si è ripreso il detto loco di Cabrières; data la debita pena a quelli heretici et ribelli; constituito un severo et memorabile exempio nelli animi di quelli che vacillavano per la lunga impunità loro, ritornato l'onor suo a Dio et alla santa Religion sua, l'autorità et obedientia alla Justitia etc.

VII, S. 300 ff. [Firenze 1813] eingehend behandelt. Neuerdings hat A. Joly veröffentlicht: Etude sur Sadolet. Thèse presenté à la Faculté des Lettres de Paris (222 S.), Caen 1856. Vergl. noch Cancellieri, Vita del Card. Sadoleto (Rom 1828); Péricaud, Fragments biographiques sur J. Sadolet (Lyon 1849).

Sadolets Schriften. Über die erste Gesamtausgabe (Moguntiae 1607) vgl. Freytag, Adparatus litterarius t. III, S. 219 ff. (Lipsiae 1755). Die in Verona erschienene vollständigere Ausgabe (s. oben) enthält 16 Schriften, deren Titel auch Tiraboschi (Bibl. Mod. IV, S. 437 ff.) angibt. Die wichtigsten sind: De liberis recte instituendis liber, zuerst Venet. 1533, Paris 1533, 1534; Lugduni 1335, Argentor. 1535 etc. (italienisch: Venedig 1745, Parma 1847, französisch: Paris 1855). — De Philosophia ad Marium Maffeum Volaterranum (Lugduni 1538 u. 1543, Bas. 1541, Gesamt-Ausg. Bd. III). Diese Schrift besteht aus zwei Büchern; das erste ist überschrieben: Phaedrus, in quo accusatio Philosophiae continetur; das zweite: De laudibus Philosophiae. In dasselbe Bereich gehört auch die 1502 geschriebene Abhandlung: Philosophicae Consolationes ed Meditationes in adversis, dem Bischof von Worms, Joh. Dalberg, gewidmet (Ges.-Ausg. Bd. III). — Seine 'Orationes' und 'Homiliae' (De Pace ad Imper. Carolum V, Ven. 1561; De bello Turcis inferendo, Bas. 1538; Ad principes populosque Germaniae exhortatio (zuerst Dillingen 1560); Oratio in promulgatione generalium induciarum etc. von 1518; Homilia de obitu Card. Fregosii; Homilia de Regno Ungariae u. a. sind nur zum teil separat erschienen. — Theologische Schriften: Commentarius in Epistolam S. Pauli ad Romanos (Lugd. 1535, 1536, 1537; Matinae 1771 [mit Fiordibellos Vita J. Sadoleti]). — In Psalmum L. Commentarius, Romae 1525 u. 1531; In Psalmum XCIII; Lugd. 1530, Bas. 1530; Interpretatio in locum de duobus gladiis ad Franc. Regem (Ges.-Ausg. Bd. III, S. 377 ff.). — Briefe: Epistolarum l. XVI, ad Paulum Sadoletum l. I. (Lugd. 1550 (1554), Col. 1564, 1590 u. ö., Rom. 1759—67). — Lettere del Card. Jacopo Sadoleto etc., Modena 1872 (ed. Ronchini). — Der Brief, welchen Jac. Sturm an S. und die übrigen Unterzeichner des 'Consilium de emendanda Ecclesia' richtete, ist nicht in die Gesamtausgabe des Briefwechsels aufgenommen worden; er ist gedruckt in der Ausgabe des 'Consilium' 1538. Ebenso hat man das Schreiben S.'s vom 18. März 1539, gerichtet an 'Senatum Populumque Genevensem', um den Versuch einer Rückfürung derselben unter Rom zu machen, nicht in die ersten Separatausgaben der Briefe aufgenommen; dasselbe findet sich in der Ausgabe Verona 1737 (Bd. II, S. 171) und ist französisch nebst Calvins Antwort in Genf von Du Bois 1540 gedruckt (Neudruck 1360 von Fick). Hier. Emser übersetzte: Sadoleti Rede . . . von dem Türkenzuge und angestalten Fryd zu allen christlichen landen, Leypßgk 1518, 4°.

Benrath.

Säkularisation, s. Sekularisation.

Sänger bei den Hebräern, s. Musik bei den Hebräern Band X, S. 387.

Säulenheilige, s. Styliten.

Sagittarius, Kaspar, Dr. der Theologie, Historiker und Polyhistor des 17. Jarhunderts, gehört nach dem Urteil seines Biographen J. A. Schmid nach seinem Charakter zu den würdigsten, nach seinem Wissen zu den gelehrtesten, nach seiner litterarischen Tätigkeit zu den fleißigsten Männern seiner Zeit. Er wurde am 23. Sept. 1643 in Lüneburg geboren als Son eines achtbaren Geistlichen. (Die Familie stammte aus der Mark; der Vater, Kaspar S. I, war 1595 geboren zu Osterburg, promovirte 1624 zu Jena auf Grund einer Dissertation über das Abendmalsbrot, wurde 1626 Prorektor in Naumburg, 1628 Rektor zu Braunschweig, dann Rektor, Diakonus, zuletzt Hauptpastor zu Lüneburg, wo er den 27. April 1667 starb, s. über ihn und andere Familienglieder Jöcher IV, 24 ff. und die genealogischen Notizen bei Schmid). Auf der Schule zu Lüneburg machte S. bei glücklichen Anlagen, treuem Fleiß und trefflicher Leitung von seiten des Vaters erfreuliche Fortschritte. Kaum 15 Jare alt bezog er das Gymnasium zu

Lübeck, das durch den Rektor Sebast. Meyer und Prorektor H. Bangert in großem Rufe stand. Seine Studien hatten solchen Erfolg, daſs er schon jetzt eine kleine Abhandlung de ritibus Romanorum nuptialibus lieferte, auch Anmerkungen zu Justin zu schreiben begann, die er später in erweiterter und verbesserter Gestalt herausgab (Helmstädt 1665 f.). Einen besonderen Gönner fand er in Lübeck an Bernhard Krechting, dem ersten Geistlichen der Stadt, durch dessen Predigten er zu einer harmonistischen Bearbeitung der Leidensgeschichte Jesu veranlaſst wurde, die er dann später u. d. T. Harmonia historiae passionis J. Chr., Jena 1671 und in umgearbeiteter und erweiterter Gestalt 1684 erscheinen ließ. Nach dreijärigem Aufenthalt in Lübeck ging er nach Altenburg, um hier seinen Vetter, den gelehrten und verdienten Generalsuperintendenten D. Joh. Christfried Sagittarius († 1694, s. über ihn Jöcher IV, 28) zu besuchen und über seinen weiteren Studiengang um Rat zu fragen. Nach mehrmonatlichem Aufenthalt in Altenburg kehrte S. noch einmal nach Lübeck zurück, verabschiedete sich dort feierlich in einer zum Lob der Stadt gehaltenen Rede, erhielt vom Rat ein bedeutendes Stipendium und bezog 1661 achtzehnjärig die Universität Helmstädt. Von seinem Lehrer Bangert an Hermann Conring empfohlen, auch von den braunschweig-lüneburgischen Herzogen Christian Ludwig und Georg Wilhelm mit Stipendien unterstützt widmete er sich mit eisernem Fleiß den verschiedenartigsten Studien, hörte Vorlesungen über theologische Disziplinen, besonders Exegese und Kirchengeschichte, aber auch über Logik, Metaphysik, Ethik, Politik, Geschichte, Geographie, Physik und Anatomie ꝛc. und bildete sich so nach dem Vorbild seines Gönners Conring zu dem Polyhistor aus, als welcher er später auftrat. Auch predigte er in Helmstädt, Lüneburg und an anderen Orten und knüpfte durch Reisen nach Braunschweig, Magdeburg, Halberstadt, Kopenhagen wertvolle Bekanntschaften mit Gelehrten an. Nach seiner Rückkehr setzte er seine Studien in Helmstädt fort, erwarb sich durch eine Schrift de calceis veterum die Magisterwürde und besuchte dann noch die Universitäten Leipzig, Wittenberg, Jena, Altorf. Inzwischen war sein Vater 1667 gestorben. Nachdem er dessen Nachlaſs geordnet, erhielt er 1668 durch Vermittelung seines Vetters in Altenburg einen Ruf zum Rektorat der Schule zu Saalfeld. Neben seiner praktischen Tätigkeit, durch die er zur Hebung der Schule beitrug, fand er noch Zeit, eine ganze Reihe von philologischen Schriften, sowie philologisch-historisch-theologische Anmerkungen zu wichtigen Stellen des Neuen Testaments auszuarbeiten und herauszugeben. Nach dreijäriger Wirksamkeit an der Schule zu Saalfeld folgte er 1671 seinem unüberwindlichen Zug zu einer akademischen Lehrtätigkeit an der Universität Jena. In den ersten Jaren seines dortigen Aufenthaltes verfaſste er wider mehrere philologische Schriften, beteiligte sich aber auch an theologischen Disputationen, wurde 1673 Licentiat der Theologie durch eine Abhandlung De martyrum cruciatibus in primitiva ecclesia, 1674 aber Nachfolger von Joh. Andr. Bose auf dem Lehrstul der Geschichte. Von jetzt an richtete er seine ebenso angestrengte als fruchtbare Tätigkeit vorzugsweise auf die Erforschung und Darstellung der Geschichte und Kirchengeschichte Deutschlands, speziell Sachsens und Thüringens, wozu er durch widerholte Reisen auf Bibliotheken und Archiven handschriftliches und gedrucktes Quellenmaterial zu sammeln bemüht war. Noch im J. 1674 erschien zu Jena seine Historia antiquissima urbis Bardevici, zugleich die Geschichte von ganz Niedersachsen und insbesondere die Lebensgeschichte Heinrichs des Löwen umfassend; 1675 schrieb er an Johann Schilter eine Epistola de antiquo Thuringiae statu etc. und verfaſste einen Nucleus historiae Germanicae ad ill. virum H. Conringium, ein Kompendium der deutschen Geschichte, das von dem Historiographen de Rocoles ins Französische übersetzt wurde; sowie eine Diss. de praecipuis scriptoribus historiae Germanicae, den ersten Versuch zu einer Geschichte der deutschen Geschichtschreibung, und andere Schriften historischen Inhalts. Im J. 1676 machte er mit dem Vorsteher der Wolfenbüttler Bibliothek David Hannisius eine gemeinsame Reise durch norddeutsche Städte bis nach Kopenhagen, wo die Bibliotheken besucht und neue Bekanntschaften angeknüpft wurden. Nach Jena zurückgekehrt beschäftigte sich S. wider mit urkundlichen Forschungen und geschichtlichen Dar-

stellungen, verfaßte mehrere Schriften zur Geschichte der Stadt Lübeck, sowie auf Veranlassung des Herzogs Bernhard von Meiningen ein Compendium historiae Saxonicae, wandte sich aber auch wider kirchengeschichtlichen Arbeiten zu, wurde 1678 durch eine unter J. Musäus Vorsitz verteidigte Diss. inaug. de natalitiis martyrum Doktor der Theologie und verheiratete sich am Tag seiner Promotion (14. Mai) mit der Witwe seines Vorgängers Bose, Anna Barbara geb. Kummer. In den folgenden Jaren trat er in mehreren polemischen Schriften zur Verteidigung Luthers und der evangelischen Kirche auf gegenüber den Angriffen des Erfurter Jesuiten Marcus Schönmann (s. Jöcher IV, 26 und 323). Als er darauf zum herzogl. sächsischen Historiographen ernannt worden war, ließ er wider mehrere zur Erläuterung der deutschen Geschichte und der thüringischen Landesgeschichte dienende Schriften erscheinen, z. B. Antiquitates regni Thuringici, 1684, besonders aber seine auch für die deutsche Kirchengeschichte wichtigen Antiquitates gentilismi et christianismi Thuringici, Jena 1685 („wobei die ganze Historie des Lebens, der Lehre und der Schriften des Bonifacii, wie auch vieler Erz- und Bischoftümer &c., nicht weniger des Stiftes Fulda, dazu vieler anderer Stifter und Klöster Ursprung und Aufnehmen mit Fleiß beschrieben wird"), sowie die Antiquitates Ducatus Thuringici etc., Jena 1688; ferner Memorabilia hist. Gothanae 1689, Historia templi acad. Jenensis 1690, eine Geschichte des Landgrafen H. Raspe 1692, eine Historia vitae Georgii Spalatini 1693 u. s. w.

Seit dem Jare 1691 aber war S. in eine theologische Streitigkeit verwickelt worden, die bis an das Ende seines Lebens fortdauerte. Er wurde des Pietismus beschuldigt, weil er eines gottwolgefälligen Wandels sich bestrebte, weil er in Frankfurt Ph. J. Spener besucht und dessen Richtung für das wahre Christentum erkannt und offen zu erklären gewagt hatte. Die 1690 in Erfurt ausgebrochenen pietistischen Streitigkeiten, welche im September 1691 zum Verbot der Konventikel und zur Vertreibung A. H. Franckes fürten, gaben Sagittarius Anlass, im Juli 1691 in Jena 22 „theologische Lehrsätze von dem rechtmäßigen Pietismo, deutsch und lateinisch" herauszugeben, in denen er sich des vielgeschmähten Pietismus aufs wärmste und freimütigste annahm: „Die Übung der wahren Gottseligkeit, die man jetzt aus Schimpf Pietisterei nennt, ist warhaftig Gottes Werk; wer dieses Werk befördert, ist Gott lieb und angenehm, wer es mit Fleiß und boshafter Weise hindert, ist Gott ein Greuel. Viele meinen freilich, sie tun Gott einen Dienst, wenn sie die Pietisten hassen, verfolgen und verdammen. In Warheit aber ist die ganze sogenannte Pietisterei so beschaffen, daß in derselben keine Schwärmerei, kein Aberglauben, Wahnwitz oder lasterhaftes Wesen zu finden ist, sondern nichts anderes als das wahre Christentum, d. h. eine stetige Übung der Gottseligkeit, die aus dem lebendigen Glauben an Christum als nötige Frucht und heilsame Wirkung von selbst herfließt. Viele können das wahre Christentum nur deshalb nicht leiden, weil sie selbst keine rechten Christen sind. Die collegia pietatis schaffen oft mehr Nutzen als die Predigten in den Kirchen; auch tut es not, die Katechismusexamina in der Kirche und in den Häusern wider mehr in Schwang zu bringen &c.". Diese Sätze, in welchen ein angesehener Universitätslehrer mit offenem Visir eine Lanze für die vielgeschmähten Pietisten, speziell für Spener und Francke, einlegte, erregten in der Nähe und Ferne großes Aufsehen; sie erlebten widerholte Auflagen, riefen aber auch zalreiche Entgegnungen hervor. In Predigten, Schriften und Pasquillen, die zu Jena, Erfurt und an anderen Orten meist anonym erschienen, werde S. hart angegriffen und beschuldigt, daß er pecora pietistica hege, daß er von Spener gebraucht werde, um für ihn Propaganda zu machen, daß er widertäuferische und gemeinschädliche Tendenzen begünstige &c.; ja die kursächsische Regierung denunzirte ihn bei der herzoglichen und beantragte seine gebürende Bestrafung. Es geschah ihm kein Leid und er selbst gab zu seiner Verteidigung noch eine Reihe von Schriften heraus, insbesondere seinen „Gründlichen Beweis, daß seine theologischen Lehrsätze noch feste stehen", seine „Christliche Erinnerung wider die zu Erfurt herausgegebene Schrift &c.", sein „Sendschreiben an M. A. H. Francke, das pietistische Wesen betreffend &c." Einer seiner Hauptgegner war der Superintendent Joh. Schwartz in

Querfurt: er schrieb gegen S. im Oktober 1691 theses theol. contra hodiernum ita dictum pietismum; S. beantwortete diese 1692 durch theses theol. apologeticae de promovendo vero Christianismo, worin er erklärt: es sei ihm nie eingefallen, die wahre Gottseligkeit von der Rechtgläubigkeit zu trennen oder beide einander entgegenzusetzen, und wenn er Collegia pietatis empfehle, so geschehe das nicht in der Absicht, als ob die öffentliche Predigt und der ganze Gottesdienst darum Schaden leiden sollte rc. Schwartz sucht den Streit noch weiter fortzusetzen durch Theses antiapologeticae de Christianismo pietistico; Sagittarius antwortet ihm nicht mehr, läßt aber 1692 einen „Christlichen Neujahrswunsch" ausgehen „an alle evangelische Theologos, Kirchen- und Schuldiener, daß sie ihnen die Beförderung des wahren tätigen Christentums herzinniglich wollen angelegen sein lassen". Obgleich aber S. keinen der gegen ihn gerichteten Angriffe unbeantwortet ließ (s. die weiteren Streitschriften bei Walch und Schmid a. a. O.), setzte er doch seine akademische Lehrtätigkeit wie seine litterarischen Arbeiten auf dem Gebiet der thüringischen Geschichte wie der allgemeinen Kirchengeschichte mit unermüdlichem Eifer fort. Und obwol ihm als Nichttheologen untersagt war, kirchengeschichtliche Vorlesungen zu halten, „weil dazu ein habitus theologicus gehöre", so war doch sein letztes größeres Werk, an dessen Ausarbeitung er im Jare 1692 sich machte, dazu bestimmt, in ein gründliches Studium der Kirchengeschichte, ihrer Quellen und Litteratur einzufüren. Es ist das seine für jene Zeit höchst verdienstliche und auch später vielgebrauchte Introductio in historiam ecclesiasticam et singulas ejus partes. Er selbst freilich vollendete das Werk nicht mehr; als er eben seinem Amanuensis das Kapitel über den Manichäismus in die Feder diktirte, ereilte ihn der Tod am 9. März 1694. Sein Kollege und Freund, der nachmalige Helmstädter Professor und Abt Joh. Andreas Schmid, vollendete und ergänzte das Werk und gab es 1718 in zwei Quartbänden heraus.

Über Leben und Schriften des Sagittarius hat derselbe J. A. Schmid ausfürliche Nachricht gegeben in seinem Commentarius de vita et scriptis Casp. Sagittarii, Jena 1713, 8°. Außerdem vgl. J. G. Walch, Religionsstreitigkeiten der evang.-luth. Kirche I, 705 ff.; Jöcher IV, 24; G. Franck, Gesch. der protest. Theol. II, 147. **Wagenmann.**

Sahak oder Isaac I., der erste Katholikos der Armenier dieses Namens, erhielt den Beinamen des „Großen" wegen seiner Verdienste um die Litteratur und die Liturgie seiner Kirche, und wurde auch der „Parther" genannt, weil er der letzte männliche Nachkomme des aus parthischem Geblüte stammenden Gregor Photistes ist. — Er war der Son Nerses des Großen und der Sanducht aus dem edeln Geschlechte der Mamikonier, die er schon in seiner frühesten Kindheit verlor. Sein Vater widmete die größte Sorgfalt der Erziehung dieses einzigen Sones, welcher mit kindlich frommem Gemüt die Warheiten der christlichen Religion in sich aufnahm, durch eifriges Studium der Bibel, die bei dem Mangel einer eigenen Schrift mit fremden Lettern geschrieben werden musste, zu dem Erlernen des Syrischen und Griechischen getrieben wurde und damit auch die damalige Hofsprache, das Persische, verband. — Auf den allgemeinen Wunsch, daß ununterbrochen ein Erbe der Katholikoswürde aus dem Hause Gregors vorhanden sein möchte, verheiratete er sich und betete inbrünstig zu Gott, daß er ihm einen Son schenke, allein zu seiner großen Betrübnis ward ihm außer einer Tochter keine weitere Nachkommenschaft zuteil. Einst am grünen Donnerstage, als er das heilige Abendmal genommen und den ganzen Tag gefastet hatte, schlief er gegen Abend in der Nähe des Altars — er war damals Diakonus — ein, und hatte einen wunderbaren Traum. Als er erwachte und in Gedanken darüber versunken war, erschien ihm der Engel des Herrn in Lichtgestalt, erklärte ihm denselben und sagte ihm, daß darin die Prophezeihung alles dessen enthalten sei, was seinem Vaterlande bevorstehe und daß nicht nur der Untergang der arsacidischen Dynastie und der Selbständigkeit Armeniens unter vielen Verfolgungen und Bedrückungen kommen, sondern auch sein väterlicher Stamm ganz aufhören werde (vgl. Lazar. Pharp. Venedig 1793, 8°, S. 51—62). Hierdurch beruhigt

und zur Resignation gestärkt, beschloss er, sich von nun an ganz dem geistlichen Stande zu widmen, trennte sich deshalb von seiner Gattin mit deren Zustimmung, und nahm die Priesterwürde an. In dieser Eigenschaft reiste er im Lande umher, vereinigte 60 Schüler um sich, und suchte durch Lehre und Beispiel seine Landsleute zur Frömmigkeit und Tugend zu bekehren. Nach dem Tode seiner Gattin verheiratete er seine Tochter Sahakanuisch mit dem edeln und frommen Hamazasp aus dem Geschlechte der Mamikonier, deren drei Söne Wardan, Hmajeak und Hamazaspean später den Märtyrertod starben.

Nach Tschamtschean, Gesch. der Armenier, Bd. I, S. 470, war Sahak zu der Zeit, da sein Vater Nerses d. Gr. durch den König Pap vergiftet starb, zu seiner weiteren Ausbildung in Konstantinopel, und blieb warscheinlich noch längere Zeit dort; jedoch erwänt dies J. B. Aucher in den Biographieen der Heiligen Bd. II, S. 131 ff. gar nicht.

Im Jare 388 n. Chr., als der dritte Nachfolger Nerses des Großen, Aspurakes, gestorben war, wurde Sahak durch den König Chosrov II. mit allgemeiner Zustimmung in einem Alter von 50 bis 60 Jaren zur Katholikoswürde erhoben. Seine erste Sorge war nun, eine bestimmte gleichmäßige Ordnung in die Liturgie, den ganzen Kultus, zu bringen, und nicht allein das Volk, sondern auch der König und die Großen des Reiches betrachteten und schätzten ihn als ihren geistlichen Ratgeber. Aber wie immer, so gab es auch damals unter den Vornehmen einige Übelgesinnte, welche aus Hass den König Chosrov bei dem Schah von Persien, Schapuh, als einen Anhänger des griechischen Kaisers verleumdeten, und dies dadurch zu bestätigen suchten, dass er one seine, des Schahs, Zustimmung Sahak zum Katholikos ernannt habe. Schapuh ließ den König Chosrov an seinen Hof füren, dessen Bruder Wramschapuh als König einsetzen, und die von Chosrov ernannten Großen, unter ihnen auch Sahak, ihrer Würden berauben. Da aber Schapuh kurz darauf starb, so bestätigte Artaschir, sein Nachfolger, Sahak wider in seiner Würde, weil er sich von dessen Treue überzeugt hatte. Die unter Artaschir und dessen Nachfolger Wram (Behram) Kerman eingetretene Ruhe benutzte Sahak zum Aufbau und zur Widerherstellung von Kirchen und Klöstern. Um diese Zeit kam sein Jugendfreund (nach J. B. Aucher a. a. O. S. 422) Mesrob zu Sahak und wurde von ihm beauftragt, im Lande umherzuziehen und das Evangelium zu predigen. Dabei wurde Mesrob das Bedürfnis einer eigenen Schrift für das Armenische recht fülbar, die er aber erst nach langjärigem, in Verbindung mit Sahak unternommenen vergeblichen Bemühungen zustande brachte. Von nun an arbeiteten beide gemeinschaftlich, errichteten überall im ganzen Lande Schulen zum Unterricht in der Schrift und der Religion, und übersetzten mit Beihilfe einiger ihrer tüchtigsten Schüler die ganze Bibel erst nach der syrischen Übersetzung und dann nach dem Griechischen. Aber auch viele andere Schriften, Werke der Kirchenväter und andere nützliche Werke wurden teils durch sie selbst, teils durch ihre Schüler, deren sie mehrere nach Syrien, Ägypten, Griechenland und namentlich nach Konstantinopel schickten, übersetzt.

Nach dem Tode des Königs Wramschapuh wurde Sahak an den persischen Hof gesandt, um die Widereinsetzung des noch immer gefangen gehaltenen Königs Chosrov zu erbitten, und erlangte dies auch. Als dieser aber kurz darauf starb, schickte der Schah Jazkert (oder Hazkert, d. i. Jezdedscherd) seinen Son Schapuh als König nach Armenien mit der Weisung, den Feuerdienst im Lande zu verbreiten oder doch vorzubereiten. Aber die väterliche Fürsorge Sahaks bewarte seine Herde vor Abfall, und er trug auch durch seine Bitten mit dazu bei, dass der Schah der Christenverfolgung in Persien Einhalt gebot. — Nach dem Tode des Schah und seines Sones Schapuh entstand eine große Verwirrung in Armenien, und Sahak sah sich genötigt, mit Mesrob und seinen drei Enkeln nach dem unter griechischer Herrschaft stehenden Teile Armeniens zu gehen, wo er jedoch nicht die gehoffte Aufnahme fand, da die armenischen Bewoner sich unter den Erzbischof von Cäsarea gestellt hatten, und die griechischen Machthaber ihnen nicht gestatteten, die armenische Schrift einzufüren. Sahak sandte deshalb Mes-

rob mit Schreiben an den Kaiser Theodosius den Kleinen und den Patriarchen Atticus nach Konstantinopel, welche beide bereitwillig seine Bitten gewärten. Bald jedoch wurde Sahak zurückberufen, da der neue Schah die Ruhe wider herstellte und Artaschês, den Son des Wramschapuh, zum König krönte. Leider zeigte sich dieser bald des Thrones ganz unwürdig, und ließ sich troß aller Bitten und Ermanungen des Katholikos von seinem unordentlichen Lebenswandel nicht abbringen. Daher vereinigte sich eine Anzal Vornehmer, in der Hoffnung, durch seine Absetzung zu einer größeren Selbständigkeit zu gelangen, und drang in Sahak mit der widerholten Bitte, mit ihnen gemeinschaftlich den König bei dem Schah anzuklagen. Da dieser voraussah, daſs sie dadurch nur den Untergang des Reichs beschleunigen und die größten Verfolgungen der Christen herbeifüren würden, so bat er sie dagegen, wiewol vergeblich, inständig, von diesem Vorhaben abzustehen. Sie überredeten nun einen Prister, Surmak, unter dem Versprechen der Katholikoswürde, sich mit ihnen zu verbinden, und fanden leicht Gehör bei dem Schah, dem dies nur erwünscht sein konnte. Er rief den König und Sahak zu sich, schickte den ersteren in das Exil, statt dessen aber einen persischen Statthalter nach Armenien, und hielt den Katholikos, weil er nicht zu bewegen war, die Anklagen gegen Artaschês zu bestätigen, gefangen bei sich, indem er jenen Priester zu dessen Nachfolger einsetzte. Bald wurde dieser und sein gleich unwürdiger Nachfolger wider abgesetzt, und unter dem dritten, Schmuêl (Samuel) wurde Sahak wider ehrenvoll entlassen, worauf er, wiewol jener immer noch dem Namen nach Katholikos war, doch allgemein als der einzig rechtmäßige Inhaber dieser Würde anerkannt wurde. Er hielt auch alsbald im J. 435 n. Chr. eine Synode in Aschtischat (auf einer früheren vom J. 426 zu Walarschapat hatte er Canones für die Bischöfe, Chorbischöfe und Priester festgesetzt), um einige woltätige Einrichtungen zu treffen. Wärend derselben kamen die früher nach Konstantinopel gesandten Schüler zurück, welche ein ihnen von dem dortigen Patriarchen Maximianus übergebenes Exemplar der Beschlüsse des ephesinischen Konzils mitbrachten. Diese wurden sogleich vorgelesen und einstimmig angenommen. Darauf ging Sahak im Verein mit Mesrob und seinen Schülern von neuem daran, die Bibelübersetzung mit dem von den letzteren ihm übergebenen authentischen griechischen Exemplar zu vergleichen und darnach zu verbessern, und sandte abermals einige Schüler nach Alexandrien und Athen, teils um die noch in einigen Stellen mangelhafte Übersetzung zu verbessern, teils um noch andere wichtige griechische Werke zu sammeln. — Im J. 435 veranstaltete Sahak eine neue Synode in Aschtischat, auf welcher die von Nestorianern heimlich verbreiteten Schriften des Theodorus von Mopsveste und des Diodorus von Tarsus verdammt wurden. Die Beschlüsse dieser Synode teilten sie dem neuen Patriarchen von Konstantinopel, Proklus, mit, welcher ihnen in Anerkennung ihrer Orthodoxie eine freundliche Erwiderung zuschickte. — Nach dem Tode des sogenannten Katholikos Schmuêl bestürmten die Großen des Reichs Sahak vergebens mit Bitten, die Würde wider anzunehmen. Trotzdem sorgte er fortwärend väterlich für das Wol der Kirche, und, so lange er lebte, wurde kein anderer erwält. Als nach Wrams Tode Jazkert (Hazkert) II., der wütende Christenfeind und Verfolger, den persischen Thron bestiegen hatte, zog sich Sahak in die Einsamkeit, in das Dorf Blur (in der Provinz Bagrevand gelegen) zurück, wo er den 9. Sept., gerade an seinem Geburtstage, im Jare 440 starb, nachdem er 57 Jare lang als Katholikos fungirt hatte. Er war bei seinem Tode über 100, nach Einigen sogar gegen 120 Jare alt. Sein Leichnam wurde von seinem Archidiakonus Jeremia und anderen seiner Schüler nach Aschtischat in sein erbliches Besitztum gebracht und über seinem Grabe eine prächtige Kirche mit einem Kloster zur Seite erbaut. Sein Gedächtnis wird alljärlich von der armenischen Kirche den 9. und 17. September gefeiert.

Alle seine Schriften gelten als Muster der armenischen Sprache und sind ausgezeichnet durch einen reinen, edeln, eleganten Stil, wie durch Einfachheit und Klarheit des Ausdrucks. Außer seiner Bibelübersetzung und namentlich der des Alten Testaments nach der LXX. und einigen Hymnen sind von ihm noch zwei Briefe vorhanden, deren einer an den Kaiser Theodosius den Kleinen, der andere an den

Patriarchen Atticus von Konstantinopel gerichtet ist, und eine Abhandlung über die die Disziplin der Kirche und der Geistlichen betreffenden Canones. Diese Arbeit hat zum Zweck, die Ökonomie des äußeren Kultus in ein besseres System zu bringen, die heilige Psalmodie auf eine regelmäßige Methode zurückzufüren und die Fasttage nach bestimmten Regeln eines wolgeordneten Kalenders festzusetzen. — Vgl. Sukias Somal Quadro della storia litteraria di Armenia, Venezia 1829, 8°, p. 13 sq. **Petermann** †.

Sailer, Johann Michael, geboren am 17. Nov. 1751 im Dorfe Aresing unweit Schrobenhausen in Oberbaiern. Sein Vater, Schuhmacher von Profession, war ein durchaus frommer, rechtschaffener Mann, der auf das Gemüt des Sones von Anbeginn den besten Einfluss ausübte. So oft das sparsame Essen zu Ende war, sprach er voll Andacht: „Wenn doch alle Welt so genug hätte, wie ich", und ließ dann ein Gebet folgen, dass es dem Sone, wenn er vom Tische ging, oft zu Mute war, als wäre er in der Kirche gewesen. In Bezug auf seine Mutter aber sprach Sailer noch in späterer Lebenszeit das schöne Wort aus: „Dank dir, geliebteste Mutter! Ewig bleib' ich dein Schuldner. So oft mir dein Blick, deine Geberde, dein Wandeln vor mir, dein Leiden, dein Schweigen, dein Geben, dein Arbeiten, deine segnende Hand, dein stilles stetes Gebet in's Auge treten, von den frühesten Jaren an, wird das ewige Leben, das Gefül der Religion, mir gleichsam neu eingeboren, und dies Gefül konnte nachher kein Begriff, kein Zweifel, kein Leiden, kein Druck, selbst keine Sünde töten. Es lebt noch in mir, dies ewige Leben, ob du gleich schon vor mehr als 40 Jaren das Zeitliche verlassen hast".

Nachdem der Knabe lesen, schreiben und rechnen gelernt hatte, machten ihn der Schulmeister und der Kaplan mit den Anfangsgründen der lateinischen Grammatik bekannt, und weil sie hiebei sehr gute geistige Anlagen bei ihm zu bemerken glaubten, so rieten sie dem Vater, ihn studiren zu lassen. Doch schien dies nicht möglich wegen der großen Kosten, die hiebei aufzuwenden wären. Der Zimmermeister aber des Dorfes, Namens Rieger, bestand darauf mit den Worten: „Das Leben gibt der gute Gott, das Futter die guten Menschen." Als Sailer zehn Jare alt geworden, ging er wirklich an der Hand seines Vaters, unter Riegers Anfürung, nach München. In Oberweilbach, nicht weit von Aresing, kamen sie an das Haus eines Schnepfenhändlers, und da sprach Rieger: „Hier, Andres, kauf ein par Schnepfen, die müssen das Glück deines Sones machen". Noch am nämlichen Tage kamen sie in München zu dem Schullehrer Traunsteiner, und an diesen richtete der Vater, unter Überreichung der Schnepfen, die sehr freudig und dankbar angenommen wurden, die angelegentliche Bitte, dass er seinem Sone zur Stelle eines Famulus bei einem Son reicher Eltern verhelfen möchte. Wirklich gelangte Sailer durch den Schullehrer sofort zu einer solchen Stelle, die er denn sechs Jare lang inne hatte, und durch die wärend dieser ganzen Zeit für seine Mittagskost gesorgt war. So erfüllte sich denn gewissermaßen jenes Wort in Betreff der Schnepfen: es war ihm durch dieselben in der Tat der Weg durch's Leben gebant worden, wie er selbst in seinen späteren Lebensjaren öfters es aussprach und ihm auch ein Freund ein Siegel stechen ließ, auf welchem zwei Schnepfen abgebildet waren, ja eine Abbildung derselben sogar auch noch an seinem Grabdenkmal erfolgte.

Hinreichende leibliche Narung fehlte ihm auch nach jenen sechs Jaren keineswegs, und sein Geistes- und Gemütsleben gelangte zur freudigsten Entfaltung. Selbst auf Gassen und Straßen las er, und er gewann die alten Klassiker so lieb, dass er sich dem Studium derselben, namentlich des Cicero und des Virgilius, bis in die tiefste Nacht hinein widmete. Doch fehlte es ihm bei alledem auch nicht an geistigen Leiden, die ihn sogar sieben Jare lang fast zu Tod marterten, in denen er aber immerhin auch eine besondere Fürung der ewigen Weisheit erkannte. Diese Leiden waren Gewissens- und Glaubensskrupel, von denen erstere ihn in der Unschuld des Lebens bewarten, letztere aber, nachdem er sie überwun-

den und zur eigentlichen geistigen Mündigkeit gelangt war, zum erfarenen Arzt für andere in dieser Art Leidende machten.

Im Herbste des Jares 1770 trat er als Noviz in die Gesellschaft Jesu, und blieb in derselben bis zu ihrer Auflösung im Jare 1773. Er fülte sich hier sehr glücklich, wie er denn nachmals einem Freunde schrieb: „Ich habe in meinem Noviziat ein fast paradiesisches Leben gelebt. Betrachtung des Ewigen, Liebe des Göttlichen, eine Andacht, die sich in diesem Doppelelemente bewegt, dies warhaft höhere Leben des Geistes war der Gewinn dieser Jare“. Später ließ er sich über die Gesellschaft Jesu öfters mit den Worten vernehmen: „In der Entstehung dieses Ordens regte sich viel Göttliches, in der Ausbildung viel Menschliches, in der Auflösung vieles, was weder göttlich noch menschlich war“. In den Jaren 1773—1777 studirte er an der Universität Ingolstadt Philosophie, Physik und Mathematik, worauf er dann, nachdem er bereits 1775 zum Priester geweiht worden war, vom Kurfürsten Maximilian III. zum öffentlichen Repetitor im philosophischen und theologischen Fach ernannt wurde. Eben damals trat er in ein schönes Freundschaftsverhältnis mit einem Prediger, Namens Winkelhofer. Täglich kamen die beiden Freunde Abends zusammen und ergaben sich da in Gesellschaft fähiger Jünglinge dem Studium der Psalmen, wobei einer den griechischen, der andere den hebräischen Text, der dritte die Vulgata, der vierte eine deutsche Übersetzung vorlas und sie dann ihre Bemerkungen brüderlich zusammentrugen. Im Jar 1780 wurde er zum zweiten Professor der dogmatischen Theologie ernannt; nachdem aber gleich im folgenden Jare der Schulfond, der in den Fundationsgütern des Jesuitenordens bestanden hatte, an die englisch-baierische Zunge des Maltheserordens übergegangen war, so fiel ihm nun eine sehr schmale Pension im Betrag von järlich 240 fl. zu. Zwar wurde er alsbald als Lehrer der Pastoraltheologie sowie der Ethik an die Universität zu Dillingen berufen, von eben dieser Stelle aber, weil man ihn als dem Illuminatismus zugetan wänte, schon im Herbste des Jares 1794 wider entlassen.

Zudem wurde er auch, weil er in freundschaftlichem Verhältnis mit Martin Boos und einigen anderen Männern stand, welche auf die guten Werke als Bedingung der Rechtfertigung keinen Wert zu legen und als solche nur den Glauben gelten lassen zu wollen schienen, einer Aftermystik beschuldigt. Sailer erkannte sehr wol, daſs der — Grund der Rechtfertigung doch nur in der göttlichen Gnade liege, wärend man als — Bedingung derselben, wie den Glauben, so auch die aus ihm hervorgehenden guten Werke anzusehen habe. Weil er nun aber bei jenen Freunden doch das ernstlichste Streben nach sittlicher Reinheit warnahm, so wollte er nicht als Gegner gegen dieselben auftreten, und so meinte man nun, daſs er auch jener falschen Mystik anheimgefallen sei. Der Bischof Wenzeslaus von Augsburg, der nur ungern in Sailers Entlassung gewilligt hatte, war noch kurz vor seinem Tode zur richtigen Erkenntnis gelangt. Als er noch einen Pfarrer im Allgäu besuchte und in dessen Bücherschrank Sailers Schriften erblickte, sprach er mit gerürtem Herzen: „Diesem Manne ist großes Unrecht geschehen“. Nach der Trennung von seinem lieben Dillingen brachte nun Sailer eine Zeitlang in München bei seinem Freunde Winkelhofer zu, zog sich aber, auch hier verfolgt, nach Ebersberg zurück und verweilte da 5 Jare lang bei einem jüngeren Freunde, dem damaligen Rechtspfleger, Karl Theodor Beck, und war hier unter anderem mit der Vollendung seines trefflichen Werkes: „Briefe aus allen Jahrhunderten christlicher Zeitrechnung“ beschäftigt. Nach dem Regierungsantritt des Kurfürsten Maximilian IV., nachmaligen Königs von Baiern, wurde er dann im November 1799 als Lehrer an die Universität zu Ingolstadt berufen, mit welcher Universität er im darauffolgenden Jare, 1800, nach Landshut versetzt ward.

Obwol damals der sogenannte Rationalismus bei den Theologen eine weite Verbreitung gefunden hatte, so war doch Sailer, da der Glaube an die geoffenbarte Warheit ganz und gar zu seinem Wesen selbst zu gehören schien, von dieser Denkweise durchaus frei geblieben. Es war aber auch seinen Vorlesungen über die christliche Glaubenslehre eine so mächtige Anziehungskraft eigen, daſs selbst aus der Ferne, vom Rheine, von Württemberg, von der Schweiz her eine Menge

Digitized by Google

junger Theologen herbeiströmte, ihn zu hören, ja selbst Studirende der andern Fakultäten sich in seinen Hörsal drängten; ebenso wurden auch seine Sonntagspredigten in der Universitätskirche immer aufs fleißigste besucht. Unter Sailers Zuhörern bei den Vorlesungen über die Grundlehren der Religion befand sich auch wärend seiner Studienzeit in Landshut der Kronprinz und nachmalige König Ludwig I. von Baiern, der dem herrlichen Manne schon damals die innigste Liebe und Hochachtung widmete.

Nachdem Sailer im August 1818 von dem königlich preußischen Statsministerium einen Ruf als Erzbischof von Köln erhalten, diesen gewiss glänzenden Ruf aber aus Liebe für sein Vaterland abgelehnt hatte, so schlug ihn nun der Kronprinz seinem königlichen Vater auf den Bischofsitz in Augsburg vor. Die Gegner Sailers wussten es aber unter dem Vorgeben, dass derselbe das eigentliche Verhältnis der Kirche zum Stat misskenne, erstere nämlich von letzterem ganz unabhängig wissen wolle, dahin zu bringen, dass dieser Antrag zurückgewiesen wurde, was Sailer doch schmerzlich empfand, nicht als ob er nach jener Würde ein besonderes Verlangen gehegt hätte, sondern nur darum, weil er fürchtete, dass dadurch seine zalreichen Schüler und Freunde an ihm und an seiner Lehre irre werden oder aber der päpstliche Stul geradezu in Misskredit kommen möchte. Endlich siegte aber doch Warheit und Recht über jene Anfeindungen, und zwar durch den Kronprinzen, der beim Papste selbst für Sailer eintrat, sodass derselbe doch im Jare 1821 zum Domkapitular und im folgenden Jare zum Domprobst im bischöflichen Kapitel von Regensburg ernannt wurde mit der Anwartschaft auf unmittelbare Nachfolge des damaligen Bischofs. Nachdem Ludwig im Jar 1825 den Thron bestiegen und den von ihm so hochverehrten Mann mit dem Civilverdienstorden ausgezeichnet hatte, so gestattete demselben nun auch der damalige Bischof eine freiere Wirksamkeit, wodurch aber freilich Sailers schriftstellerische Tätigkeit eine beschränktere werden musste. Dafür sollte es aber jetzt zu einer Herausgabe seiner sämtlichen Werke kommen, welche teilweise noch bei seinen Lebzeiten erfolgte.

Im Jare 1826 erging an ihn vom König das Anerbieten des erledigten Bistums Passau, wodurch er sich zwar innigst gerürt fülte, das er aber doch dankbar ablehnte. „Sein Herz, erklärte er, sei an die Kirche Regensburg so fest angeklammert, dass ihn nur der Tod von ihr trennen könne; als er daselbst Coadjutor geworden, habe er in seinem Innersten gerade dieser Kirche sein ganzes Leben geweiht, in ihrem Dienste wolle er denn auch sterben“. Am 23. August 1829 starb der Bischof von Regensburg, und nun folgte ihm Sailer, der sich bereits im 78. Lebensjare befand, auf den Bischofsstul, one dass es einer päpstlichen oder königlichen Bestätigung bedurfte. Er war damals gerade von einer gefärlichen Krankheit genesen, und es bedurfte überhaupt sein körperlicher Zustand der äußersten Schonung, sodass ihm denn auch der Aufenthalt in dem unweit von Regensburg gelegenen königlichen Lustschloss Barbing, welches ihm die Huld des Monarchen schon seit mehreren Jaren zu bewonen vergönnt hatte, sehr willkommen sein musste. Bald nachher hatte er die Freude, seinen König, der eben jetzt den Grundstein zur Walhalla legen wollte, welchem feierlichen Akte Sailer auch beiwonte, in Regensburg wider zu sehen. Im darauffolgenden Jare, 1831, widerfur ihm eine besondere Ehre, indem ihm das Großkreuz des Civilverdienst-Ordens zuteil wurde, begleitet von nachfolgendem huldreichen Schreiben seines Königs: „Lieber, innigstgeschätzter Sailer! Bayern wünsche ich Glück, dass es Sie achtzig Jare besitzt, und wünsche, dass es Sie noch lange in der noch immerwärend segensvoll wirkenden Geisteskraft besitzen möge. Als Merkmal meiner Gesinnung, meiner Gefüle für Sie empfangen Sie, der Verdienstreiche, des Verdienst-Ordensgroßkreuz. Auf solch treuer Brust zu glänzen, das erhebt den Orden. Ja! treu dem Guten hat sich Sailer bewärt in allen Lagen des Lebens; zu jeder Zeit leuchtete er woltätig in den Jaren der Finsternis, die für Licht den Wahn ausgab, und segensvoll wirken Sie auf künftige Geschlechter durch die Männer, welche Sie bildeten, die Andere bilden werden in gleicher Gesinnung, der unserer heiligen Religion. Lange Jare noch für Stat und Kirche, und Kirche

und Stat leben Sie fort. Dies wünscht der Ihren hohen Wert, mein sehr geachteter Bischof, erkennende Ludwig".

Schon anfangs Juli 1831 hatte Sailer eine heftige Krankheit zu bestehen gehabt, die bei seinem hohen Alter einen bedenklichen Charakter annahm. Er sollte zwar wider genesen, doch die Anfälle widerholten sich, und durch einen Schlagfluss, der ihn traf, ward sein Körper gelähmt, sein Geist aber blieb noch licht und klar. In der Nacht vom 16. auf den 17. Mai 1832 erfolgte bei ihm ein neuer Schlaganfall, wobei er indessen immer noch bei voller Besinnung verblieb, alle Umstehenden kannte und jeden voll unaussprechlicher Liebe anlächelte. Am vierten Sonntag nach Ostern, den 20. Mai, Morgens 5 Uhr, entschlief er endlich ruhig und sanft. Der reinste Friede und der liebliche Todesernst des Christen lag in allen Zügen des Angesichts, das denn auch bis zur Bestattung unentstellt blieb. Seine Ruhestätte fand er im Dom zu Regensburg, woselbst ihm König Ludwig ein schönes, von Konrad Eberhard meisterhaft ausgefürtes Denkmal setzte. Noch ein Denkmal, ihn selbst in ganzer Figur darstellend, ist ihm ebendaselbst auf dem St. Emmeransplatz errichtet worden. —

Sailer war one Zweifel ein Mann von sehr gewandtem Denkvermögen, und er hatte sich bei seinem ausnehmenden Fleiß die reichste Fülle wissenschaftlicher Kenntnisse erworben, auch zeichnete sich seine mündliche und schriftliche Darstellung durch die höchste Klarheit aus; eigentliche Genialität war ihm indessen doch nicht eigen und als klassisch vollendet lassen sich seine litterarischen Arbeiten nicht bezeichnen. Gleichwol hatte er sich einer ganz ausnehmenden Hochachtung und Verehrung in den allerweitesten Kreisen zu erfreuen, und alle, die irgend in Verkehr mit ihm kamen, widmeten ihm die größte Liebe. Er hatte eben selbst ein Herz, erfüllt, wie von der tiefsten Ehrfurcht vor Gott, so auch von der wärmsten Liebe zu seinen Mitmenschen. Sein eigener hoher Seelenfrieden teilte sich wie ein mildes Licht den ihn Umgebenden mit, und sein edles, gemütvolles Wesen bewirkte, dass die meisten Menschen, wenn sie in seine Nähe gekommen waren, sich gehoben und gebessert fülten, und wol auch wirklich besser wurden.

Ungemein groß war der Kreis der Männer, mit welchen Sailer, besonders auf seinen Erholungsreisen nach Sachsen und in die Rheingegenden, nach Schwaben und der Schweiz in persönlichen Verkehr gekommen war, und wir wollen von denselben nur einen Friedrich von Stolberg, einen Savigny, einen Lavater, Friedr. Heinr. Jacobi, Schelling, Steffens, Schubert, Ed. von Schenk, Franz Baader, Görres, Ringseis, Passavant namhaft machen. Da ist es nun gewiss bemerkenswert, dass so manche eben dieser Männer in ihrer Denkweise so sehr verschieden von einander waren, Sailer aber doch mit allen zumal im freundschaftlichsten Verhältnis sich befand. Er hatte eben bei denselben nur dasjenige im Auge, was zum eigentlichen Wesen des Menschen gehört und dessen hohe Bestimmung durchaus erfordert. Besondere Ansichten wollte er dagegen jedem gerne gönnen, ebenhiebei aber allerdings auch an seinen eigenen Überzeugungen festhalten, wie er denn noch in seinen letzten Lebenstagen, was man wol wird zu bedauern haben, um der Ehre seiner Kirche willen, für angemessen hielt zu erklären, dass eine gemischte Ehe, wofern nicht die Erziehung der Kinder in der katholischen Kirche zugesagt werde, nicht stattfinden dürfe. In änlicher Art lässt sich über Sailer auch Heinrich Steffens, der denselben auf einer Reise in Landshut kennen lernte, in seiner Selbstbiographie vernehmen. „Die Übersetzung von „Thomas von Kempis Nachfolge Christi", heißt es hier unter anderen, war mir schon seit längerer Zeit in meinen besten Stunden ein theueres Buch geworden. Wir schlossen uns, als ich mit ihm persönlich zusammengetroffen war, innig an einander an; er verleugnete seine Gesinnung nicht, aber er drängte sich nie auf. Was mich zum Katholiken machte, wenn ich mit ihm sprach, machte ihn in meinen Augen zum Protestanten, und nie trat mir die Einheit des Christentums in allen seinen Formen inniger, tiefer entgegen; seine offene, unbefangene Freundlichkeit übte eine recht eigentlich religiöse Gewalt über mich aus, und mir war es, wenn ich ihn sah, wenn ich ihn sprechen hörte, als würden mir alle jene, sonst lästigen Ceremonieen, alles Nebelwerk des Katholizismus durchsichtig, dass

ich den reinen innersten Herzenskern desselben entdeckte. Sailer wusste auch den ernsthaftesten Gesprächen eine durchaus freie Bedeutung zu geben, sie traten völlig natürlich hervor, sie nahmen bald eine rein menschliche, bald eine streng wissenschaftliche, dann selbst andächtige Wendung; immer aber drang das stille Element reiner christlicher Hingebung durch alle Gegenstände hindurch, und eine gläubige Zuversicht, eine unsägliche, liebevolle Freundlichkeit und Milde leuchtete aus allem hervor, was er sprach und äußerte".

Fast wunderbar zu nennen ist die fast plötzliche Umgestaltung, welche durch ihn bei dem Sone seines Freundes Anton Diepenbrock herbeigefürt wurde. Das wilde Wesen dieses jungen Menschen hatte, aller Bemühung ungeachtet, niemand zu zämen vermocht, und als Sailer einst beim Vater als Gast eingetreten war, wollte er mit demselben in gar keine Berürung kommen. Es hatte Mühe gekostet, ihn nur dahin zu bringen, dass er doch beim Mittagstisch erschien. Als aber die Malzeit vorüber war, forderte ihn Sailer zu einem Spaziergang auf. Ebendieser Spaziergang, der kaum eine halbe Stunde dauerte, bildete den Wendepunkt in des Jünglings Leben, das von nun an eine ganz andere Richtung bekam, wie er denn nachmals geradezu dem geistlichen Stande sich widmete, seinerzeit Sailers Sekretär und schließlich sogar Fürstbischof von Breslau wurde. In besonders nahem Verhältnis befand sich Sailer außerdem noch mit seinem Arzte Dr. Karl Proske, der sich nachmals auch als Restaurator der kirchlichen Musik verdient gemacht hat. Nächst seinen Reisen hat Sailer die nötige Erholung von seinen vielen Geschäften hie und da in einer Tarok- oder Schachpartie, besonders aber im öfteren abendlichen Zusammensein mit seinen Freunden gesucht und gefunden, wobei sich dann die ihm angestammte Einfachheit und Popularität in Sprache und Benehmen durchaus geltend machte. Er zeigte sich da fröhlich, scherzhaft, einfach wie ein Landpfarrer; politische und konfessionelle Streitigkeiten waren vom Gespräch völlig ausgeschlossen. —

Von seinen schriftstellerischen Werken, nicht weniger als 50 an der Zal, die auch in einer Gesamtausgabe, Sulzbach 1830 ff., in der von Seidelschen Buchhandlung in 41 Bänden erschienen sind, wollen wir hier, nachdem auf die „Briefe aus allen Jahrhunderten christlicher Zeitrechnung", 3 Bände, 1800 ff., sowie auf die „Nachfolge Christi des Thomas von Kempis", übersetzt und mit Anmerkungen begleitet, schon oben hingewiesen worden, nur noch einige wenige namhaft machen, als die „Christlichen Reden an's Christenvolk", 2 Bände, die „Vernunftlehre für Menschen, wie sie sind", gleichfalls zwei Bände, „Über Erziehung für Erzieher" 1822, die „Kurzgefassten Erinnerungen an junge Prediger" 1791, „Biographien und interessante Züge aus dem Leben und Charakter verdienstvoller katholischer Seelsorger", als Winkelhofer, Feneberg, Sambuga u. s. w., 3 Bände, 1819, 1820, die „Vorlesungen aus der Pastoraltheologie", 3 Bände, die „Glückseligkeitslehre aus Vernunftgründen", die „Grundlehren der Religion", über welches Buch Friedrich Heinrich Jacobi in einem Briefe an seinen Freund Dohm sich dahin ausgesprochen hat, dass es „das beste Werk dieses ausgezeichneten Mannes sei; ja dass er dasselbe für eines der besten in der deutschen Sprache halte". —

Weiteres über Sailer findet sich im zweiten Bande des „Gelehrten- und Schriftsteller-Lexikons der deutschen katholischen Geistlichen, herausgegeben von Franz Joseph Waitzenegger", Landshut 1820; es enthält ferner die „Charitas" für 1838 einen sehr schönen Beitrag zu Sailers Biographie von Eduard von Schenk, gleicherweise auch der achte Band, S. 353 ff. von Henrich Steffens „Was ich erlebte". Endlich sind hier noch anzufüren zwei biographische Werke: „Johann Michael Sailer, dargestellt von Friedrich Wilh. Bodemann, Pastor zu Schneckenburg a. d. Elbe", Gotha bei Friedr. Andr. Perthes 1856, und „Johann Michael Sailer. Ein biographischer Versuch von Georg Aichinger, Cooperator in Pondorf", Freiburg im Breisgau, Herdersche Verlagshandlung 1865. Ein treffliches Portrait Sailers als Titelkupfer gereicht der Arbeit Bodemanns zur dankenswertesten Zierde. — Dr. Julius Hamberger.

Saint-Martin, Louis Claude de, der „unbekannte Philosoph“, geboren zu Amboise den 18. Jan. 1743, gest. den 13. Okt. 1803, der einzige nennenswerte Theosoph französischer Zunge, Schüler von Pasqualis und von Jak. Böhme. Aus einem frommen Hause stammend und in einer geistlichen Anstalt erzogen studirte er die Rechte, zwar mehr nach dem philosophirendem Muster von Montaigne und J. J. Rousseau als nach strenger Schulmethode, verließ aber die juristische Laufbau und wurde Offizier, traf als solcher in Bordeaux zusammen mit dem jüdischen Portugiesen-dom Martinez de Pasqualis, der später in Lyon und in Paris etlichen Eingeweihten seine „Offenbarungen“ über Gott, die Geisterwelt, Fall und Erbsünde mit unbezweifelter Autorität übermittelte, in gesuchter, dunkler Terminologie und geheimnisvollen Ceremonieen. Andere Anhänger von Pasqualis waren ein Abbé Tournié, Cazotte, ein geistreicher Schriftsteller, Graf d'Hauterive. Von letzterem wurde in martinistischen Kreisen behauptet, er könne sich in ekstatischem Zustand bis zur Entkörperung aufschwingen; mit ihm versuchte S.-M. in Lyon 1774—1776 allerlei Experimente, in denen sie nichts weniger anstrebten, als mit „dem denkenden und schaffenden Urgrund aller Dinge, dem Logos“, in Gemeinschaft zu treten. Obgleich S.-M. sich unter die Eingeweihten („Cohen“) hatte aufnehmen lassen, entfernte er sich allmählich von Pasqualis, und nach dessen Weggang von seinen in zwei Schulen geteilten Anhängern die Grands profès und die Philalèthes, die sich unter anderen mit Alchimie befaßten. In Lyon knüpfte er, aber behutsam, Verbindung mit Cagliostro an, lernte Swedenborgs Werke kennen. Dort gab er auch sein erstes Werk heraus, gegen die alberne Behauptung, die Religionen seien aus der Furcht entstanden; unter dem Titel: Des erreurs et de la vérité ou les hommes rappelés au Principe universel de la science par un Philosophe inc(onnu), Lyon 1775, 8° (deutsch übersetzt durch Matth. Claudius). Voltaire, als er davon hörte, äußerte, der erste Teil müsse 50 Foliobände, der zweite eine halbe Seite einnehmen, geriet aber in Wut, als er das Werk gelesen, es war nämlich ein Schlag auf den Skeptizismus und den Materialismus, welche S.-M. in der Seele zuwider waren.

Um für seine Anschauungen Propaganda treiben zu können, nahm S.-M. seinen Abschied und verkehrte in Paris mit hochstehenden Persönlichkeiten, wie dem Herzog von Orleans, der Herzogin von Bourbon, den Frauen v. Lusignan, v. Noailles, St. Croix u. a., war ein vielgesuchter Gast in aristokratischen Häusern, obgleich seine etwas unklaren Ansichten bei der Männerwelt wenig Anklang fanden. Sein zweites Werk: Tableau naturel des rapports qui existent entre Dieu, l'homme et l'univers, unter der Angabe Edimburg aber in Lyon erschienen (1782, deutsch 1784), postulirt unter scharfsinniger Erörterung der kosmischen Gesetze die Existenz einer höheren Macht, aus der alle Existenzen ihr Dasein schöpfen („émanent“). Eine Preisschrift, die er der Berliner Akademie zusandte, (1784) konnte nicht gekrönt werden, da er es nicht über sich vermocht hatte, sich dem ausgeschriebenen Thema anzubequemen und andere Prinzipien aufstellte; den Preis erhielt Louis Ancillon.

Auf Reisen knüpfte er neue Bekanntschaften, in England mit dem Theosophen Wilh. Law und mit Best, auch mit etlichen Russen, wie er denn als Begleiter des Fürsten Galitzin 1787 Italien bereiste; 1788 weilt er in Montbéliard bei der Herzogin Dorothea von Württemberg; von dort zieht er nach Straßburg und hält sich drei Jare in der Stadt auf, die damals einen ungewönlich anregenden Aufenthalt bot (1788—91). Er kam in Berürung mit Blessig, Haffner, Oberlin (dem Altertumsforscher) und namhaften Familien des elsässischen Adels. Es trieb ihn aber Gleichgesinnte aufzusuchen; er fand sie zunächst in der Person von Rud. Salzmann (Verwandter des Aktuarius Daniel Salzmann, des Bekannten Göthes), diesem war sein Mystizismus etwas zu nüchtern und er neigte lieber zu Jung-Stilling hin. Seine innigste Geistesverwandtschaft fand S.-M. bei Frau Charlotte von Boecklin, einer geborenen Protestantin, aus Familienrücksichten zum Katholizismus übergetreten, die aber aus ihrer früheren Jugend reiche Schätze an Bibelkenntnis mitgenommen hatte und ihrem Freund manchmal in verzagten Stunden aushalf. S.-M. mußte nämlich Straßburg „sein Paradies“ verlassen, um

Digitized by Google

nach Amboise „seiner Hölle“ zu seinem alternden, kränklichen Vater zurückzueilen, der an martinistischen Anschauungen keinen Geschmack fand, sodass sein Son hie und da, mehr als für einen Philosophen passend war, über die geistige Einöde verzweifeln wollte. In Straßburg hatte er nämlich von J. Böhmes Werken Kenntnis erhalten, ihm zuliebe eifrig die deutsche Sprache erlernt und unendlich viel Narung für seinen forschenden Geist gefunden, sodass von jener Zeit an eine neue Epoche in seinem inneren Leben begann. Das bekundete sein nächstes Werk: „l'homme de désir“, Lyon 1790 (jedoch in Straßburg gedruckt, erlebte widerholte Auflagen, deutsch durch Wagner, Leipz. 1813), worin er in erhabener Rede die Sehnsucht der Seele nach ihrer einstigen Heimat ausdrückt. Lavater hielt große Stücke auf das Buch, obgleich ihm selbst Manches darin unenträtselt blieb. 1792 erschien Ecce homo, Paris (deutsch 1819), und auf Anregen des Ritters von Silferhielm, des Neffen Swedenborgs, welcher in Straßburg hohen Einfluss über S.-M. gewonnen hatte, le Nouvel homme, Paris 1792.

Seine letzte innige Verbindung fand S.-M. mit dem Berner Baron Kirchberger von Liebisdorf, einem eifrigen, aber um etliche Stufen tiefer stehenden Jünger aus der theosophischen Schule; durch ihn erhielt er in den schweren neunziger Jaren Kunde von dem, was Gleichgesinnte anderwärts sannen und schrieben, von Lavater, Jung-Stilling, Eckartshausen in München, hauptsächlich wurden aber J. Böhmes Lehren besprochen.

Unterdessen waren durch die Revolution die Grundvesten des Stats umgewült worden. S.-M. hatte sie mit Freuden begrüßt und schien ihren Opfern gegenüber fast teilnahmlos, in seiner Reise nach Amboise habe ihn die „bagarre de Varennes“ gestört; bei der Hinrichtung Ludwigs XVI. schreibt er in sein Tagebuch nach damaligem Stil „supplice de Capet“ und später: „j'étais à Philippsbourg lors de l'exécution d'Antoinette“. 1791 war er mit Condorcet, Sieyès und Bernardin de S. Pierre zur Erziehung des Dauphin vorgeschlagen worden, 1793 bezog er als Nationalgarde die Wache vor dessen Gefängnis.

Dass seine Ansichten über die Rechtmäßigkeit der Revolution durchaus selbstlos waren, bezeugte er übrigens, als er selbst empfindlich betroffen, ins Gefängnis gebracht, später aus Paris verwiesen wurde und auf mehrere Jare in bittere Armut geriet; keine Klage lässt er hören und äußert nur einmal: Käme das neue Dekret (gegen den Adel) zustande, so bliebe mir kein Stück Brot in meinem Exil. In seine Provinzstadt verbannt, übernahm er bereitwillig das Amt, die geraubten Kloster- und Schlossbibliotheken in Ordnung zu bringen. Als kurz nachher die erste Ecole normale zur Ausbildung von Lehrern ins Leben gerufen wurde, sandten ihn seine Mitbürger einstimmig als Kandidaten ihres Kreises nach Paris. „Kann ich nur einen Gifttropfen abwenden, den der Feind alles Guten über die Wurzeln des Baumes streut, welcher mein ganzes Vaterland beschatten soll, so hielt ich es für Sünde zurückzutreten“. In jener Schule vertrat er nämlich gegen den Direktor Garat in öffentlicher Disputation die Sache des Spiritualismus und schrieb: Discours en réponse au citoyen Garat, 1795.

Überhaupt erkannte er in der Revolution eine durch Gott erlaubte weltgeschichtliche Umwälzung der Dinge, eine Art Miniaturbild des Weltgerichts, in den Schickungen des französischen Volkes die Vorgeschichte dessen, was den übrigen bevorstand. Schmerzlich vermisst er den sittlichen Grund, auf dem allein neue Statsordnungen dauernd sich gründen können, und empfindet es tief, dass die Regierung allein unter allen anderen von dem Gebet absehe und nichts wissen wolle; er schrieb als Warnung: Lettre à un ami, considérations politiques, philosophiques et religieuses sur la Révol. française, Paris 1796 (deutsch von Varnhagen v. Ense, Karlsr. 1818) und: Eclair sur l'association humaine 1797; aber dass eine geringe Anzal intimer Freunde seinen Standpunkt billigte, konnte an dem Gang der mächtig spannenden Bewegungen der Zeit nichts ändern. „Mein Volk, klagt er, ist nicht reifer für tiefere Erkenntnis als andere Völker, doch glaube ich ein Werk geleistet zu haben, dessen der höchste Meister gedenken wird, sonst brauche ich ja weiter nichts“. Nicht viel besser erging es zwei anderen Schriften: Esprit des choses ou coup d'oeil philosophique sur la nature des Etres et sur l'objet

de leur existence, Paris 1800 (deutsch von Schubert 1811) und dem: Ministère de l'homme Esprit, Paris 1802 (deutsch von Lutterbeck, 1845). — War das erste eine lose zusammengefügte Reihe von oft leuchtenden Gedanken über alles mögliche, so ist das zweite des „unbekannten Philosophen" frommer Schwanengesang. Freilich wurde es durch das gleichzeitig erschienene und viel brillantere Génie du Christianisme von Chateaubriand in den Schatten gestellt, war aber einer eingehenden Erwägung würdig.

Den Ertrag des Ministère wollte der gute Philosoph, der in seiner Armut nichts oder wenig von seinen Werken gelöst hatte, dazu gebrauchen, J. Böhmes Werke dem französischen Publikum nahe zu bringen; er übersetzte auch mehrere von dessen Schriften. Schon 1800 erschien die Aurore naissante ou la Racine de la Philosophie, de l'astrologie, et de la théologie, par le Ph. inconnu; 1802 Des Trois principes de l'Essence divine, 2 Bde. 8°; 1807, nach seinem Ableben: Quarante questions sur l'origine, l'essence, l'être, la nature et la propriété de l'âme, suivies des Six Points, Paris 1807, und 1809: de la triple vie de l'homme. Es war seine Bemühung nicht one Erfolg, insofern Maine de Biran sich dadurch manches von Böhme aneignen und verarbeiten konnte. S.=Martin, der die Zeit ausgekauft und noch zu Ende mit de Gerando, Chateaubriand und Frau v. Krüdener Annäherung gesucht hatte und gerne noch weiter gestrebt und gearbeitet hätte, ereilte der Tod plötzlich, aber nicht unvorbereitet, inmitten einiger mit ihm betender Freunde (13. Okt. 1803).

Seine Ansichten, die der bedeutendste seiner Biographen (J. Matter, s. unten) als „ein buntes Gemisch von eigentümlicher mit Kabbala, Gnosis und Neuplatonismus gemischter Spekulation" schildert (R=E. 1. Aufl., 13. Bd., S. 316), lassen sich nicht zu einem regelrecht gegliederten System koordiniren. Von Haus aus mit einem frommen Sinn und reinem Herzen begabt, hat er Abbadie's l'art de se connaître soi même begierig gelesen, war dann einem Mystagogen in die Hände gefallen und wänte bei ihm allerlei Gutes zu finden, das er eigentlich in seiner Väter Glauben viel besser gesucht, wärend das ihm Neue hochtrabende Geheimniskrämerei oder Theurgie und Magie war.

Die Grundwarheiten des Christentums hat er immer eingehalten, in eine neue Sprache gekleidet und dazwischen allerlei auf gnostischem Boden entstandene Begriffe von der göttlichen Sophia, den himmlischen Mächten (vertus et puissances) hineingezwängt. Mit Vorliebe bewegt sich S.=M. auf dem Gebiete der Anthropologie, wenn er auch da des Guten zu viel tut und glaubt, dass des Lebens höchstes Ziel dahin gehe, noch Höheres anzustreben als Christus, der höchste Typus der Menschheit erreicht; .. geistige Verbindung mit Gott füre zum gemeinschaftlichen Wollen und Wirken mit ihm, also dass Gottes Wille in uns wirke wie der Saft im Baume — hie und da stößt der Leser auf Sätze, die pantheistisch klingen, aber auch da ist es eigentlich eher logische Konsequenz, denn in der Praxis des alltäglichen Lebens bestrebt sich S.=M. einfach als ein frommer Christ zu leben.

Es hatte daher Joseph de Maistre so Unrecht nicht, wenn er von den Martinisten in ihrem eigenen Jargon ironisch äußerte: „Ich habe sie oft in pâtiment versetzt (gepeinigt), indem ich ihnen vorhielt, das Wahre an ihrer ganzen Lehre sei eigentlich nur die Katechismuslehre in absonderlicher Sprache". S.=Martin ist vorurteilsfreier als seine Zeitgenossen, aber dennoch in der herrschenden Feindschaft gegen die katholische Kirche also befangen, dass die härtesten Redensarten, die ihm entgangen, gegen ihre Priester gerichtet sind. Überhaupt ist er in allerlei Inkonsequenzen geraten, sucht die Warheit weder in der kirchlichen Lehre, noch in der Schrift, sondern in den ihm zuteil gewordenen „clartés", und hat sich im ganzen von der gemeinen Theurgie weggewandt, hält wenig oder nichts von Andern so beliebten Erscheinungen, Geisterseherei, Evocation, Spiritismus und dergleichem Spuk, belehrt gar fein über die der Jungfrau Maria gebürende Stellung den Protestanten Kirchberger, der sich in exaltirter Begeisterung zu ihr verirrt hatte, will überhaupt die Geister geprüft wissen, ist aber dennoch nicht frei von einer gewissen Liebhaberei an apokalyptischen Rechnungen, von dem Spielen mit Za=

len, mit dem Tetragrammaton, hinterläßt auch unentzifferte Manuskripte zu magischen Operationen. Es haftet ihm immer etwas von Pasqualis an. Im gesellschaftlichen Leben verkehrt er am häufigsten mit Frauen, obgleich er das weibliche Geschlecht für tief unter dem männlichen stehend ansieht; er sagt irgendwo, Gott sei seine Leidenschaft, hält sich selbst für den Gegenstand göttlicher Passion, für ein erkorenes Werkzeug Gottes, ist aber sonst der demütigste Mensch, der nur „anbetend niederfallen könne vor der barmherzigen Hand die ihn mit Gnaden überschüttet ongeachtet seines Undanks, seiner Treulosigkeit"; vor Menschen beugt er sich tief, achtet sich nicht würdig J. Böhmes Schuhe zu lösen, und spricht von Rousseau, nachdem er dessen Bekenntnisse gelesen, „wären diesem Manne mit seinen Gaben meine Mittel zu Gebot gestanden, er wäre ein anderer Mensch geworden als ich". Auch blieb er nicht one Einfluss in den denkbar ungünstigsten Verhältnissen; ein lockerer Mensch, später Oberst, verdankte es seiner ernsten Zusprache, in seinem zerrütteten Leben umzukehren, und Fürst Galitzin sagte einst in Rom: „Erst seitdem ich Saint-Martin kenne, bin ich ein rechter Mensch". Sein frommes Gemüt schwelgte im beseligenden Gefül inniger Verbindung mit Gott, in dessen Wille er sich ungezwungen fügt, eine von himmlischer Klarheit durchstralte Seele, die unbeirrt durch die ärgsten Stürme ruhig dem Ziele zusteuerte.

Bekanntlich sind seine Werke von Fr. v. Baader kommentirt worden. Darüber zu vergleichen: Gence, Notice biographique sur L. Cl. de S.-Martin, Paris 1824; L. Moreau, Réflexions sur les idées de L. Cl. de S.-Martin le théosophe, Paris 1850; Sainte Beuve, Causeries du Lundi tome X; Caro, Essai sur la vie et la doctrine de S.-Martin, Paris 1852, 8⁰; Schauer, Correspondence inédite de S.-Martin, Paris 1862; Matter, Saint-Martin, le philosophe inconnu, Paris 1862.

Gg. Büchsenschütz.

Saint-Simon (Graf, Claude Henri, de Rouvroy), Gründer der sog. industrialistischen Schule, aus der hochadeligen Familie des durch seine Memoiren zur Zeit Ludwigs XIV. bekannten Herzogs, den 17. Oktober 1760 in Paris geboren. Mit seltenen Geistesgaben und hartnäckiger Willenskraft ausgestattet, ließ er sich, 13 Jare alt, lieber durch seinen Vater ins Gefängnis bringen, als sich zu seiner ersten Kommunion zu entschließen; als 16järiger Jüngling weckte ihn täglich sein Diener mit dem Rufe: „stehen Sie auf, Herr Graf, Sie haben heute Großes zu verrichten". Er machte als Offizier den amerikanischen Freiheitskrieg mit, kämpfte heldenmütig in einer Seeschlacht, wurde gefangen, aber durch einen feindlichen Offizier, den er früher von schmählichem Tode errettet, selbst erhalten, kam nach Mexico, schlug, aber one Erfolg, dem spanischen Vize-König vor, den Isthmus von Panama zu durchstechen; mit 23 Jaren war er Oberst und Platzkommandant in Metz, wo er in dieser Eigenschaft in dem Hörsale des Mathematikers Monge fleißig sich einfand.

Des militärischen Lebens müde, bereiste er Holland, dann Spanien, unterbreitete der Regierung ein großartiges Projekt zum Ausbau eines mißlungenen Kanals von Madrid zum Meere, dessen Ausfürung durch die Revolution verhindert wurde.

Dieselbe war ihm hochwillkommen, er hielt in seiner Heimat feurige Reden über Gleichheit und drang bei der Nationalversammlung auf schleuniges Abschaffen aller aristokratischen und sonstigen Titel; kaufte mit dem preußischen Gesandten in London, v. Redern, ansehnliche Nationalgüter, und hub an, allerlei Werkstätten zu gründen, war den Bauern in Kriegszeit behilflich zum Bestellen ihrer Felder. Um hervorragende Männer in seinem Hause um sich zu sammeln, heiratete er 1801 Frl. v. Champgrand, Tochter eines früheren Generals, ließ sich aber im Juli 1802 weinend von ihr scheiden, in der Hoffnung, die verwitwete Frau von Staël zur Gefärtin seines Lebens und zur Teilnahme an seinen großartigen Unternehmungen zu gewinnen, was diese aber ausschlug.

Nun fing er seine Studien von neuem an, trieb 2 Jare lang exakte Wissenschaften, dann Medizin, indem er die von ihm geplante soziale Erneuerung durch das Bündnis von Wissenschaft und Industrie bewerkstelligen wollte. Dazu reiste er nach Deutschland und England, um neue Erfarungen ein zusammeln. In Deutsch-

land fand er „die Wissenschaft noch in den Banden der Mystik befangen, aber Bedeutendes auf die nächste Zukunft versprechend“, in England „keinen einzigen neuen Gedanken“.

Unterdessen hatte er sich mit H. v. Redern überworfen, war nach kurzer Zeit brotlos und blieb es bis zu seinem Ende, schrieb aber nach einander „Lettres d'un habitant de Genève à ses contemporains“ 1802. Introduction aux travaux littéraires du 19 siècle. 2 Bde. 1808. Lettre au bureau des longitudes, Mémoires sur la science — Mém. sur la gravitation universelle“ — De la réorganisation de la société européenne“ Oct. 1814. Opinions sur les mesures à prendre contre la coalition de 1815. — L'Industrie ou discussions politiques, morales et philosophiques, 1817. Aller Geldmittel entbehrend wandte er sich an alle mögliche Gelehrte, an reiche Banquiers, an Napoleon, für den er eine zeitlang schwärmte, da er sich für Industrie und Wissenschaft interessirt hatte. Cuvier allein sprach ihm Mut zu. Lafitte und Ternaux gewärten ihm etliche Unterstützung zur Veröffentlichung seiner Schriften. Seine zeitweiligen Mitarbeiter, Augustin Thierry, Aug. Comte, konnten ihm das fehlende nicht ersetzen, es wollte ihm nicht gelingen, die Aufmerksamkeit des Publikums zu fesseln, auch nicht, als er durch gewagte Anspielungen auf die Bourbonische Regierung mit den Gerichten in Konflikt kam (le Politique, l'Organisateur, Système industriel, des Bourbons et des Stuarts.) Verzweifelnd, wollte er sich erschießen, wurde aber gerettet (1823). Von nun an ging es etwas besser; noch gab er mit Hilfe eines begeisterten Anhängers, Olinde Rodrigues, seinen Catéchisme politique 1823—24 und Nouveau Christianisme 1825 heraus. Er starb den 19. Mai 1825, indem er seinem System eine bessere Zukunft verhieß, „denket daran, sagt er kurz vorher, dass, um etwas Großes zu stiften, Leidenschaft notwendig ist“.

Er hatte eine ungewönliche Kraft und Tätigkeit auf falschem Wege umsonst ausgegeben. In dem neuen Zustand der Gesellschaft, den er anzubauen hoffte, sollte die Industrie zu ihrer Geltung kommen; aber nicht den sogenannten Gewerbezweig allein, sondern überhaupt alle Arbeit nennt er Industrie, sei es Ackerbau, reine Wissenschaft oder Kunst; in dieser arbeitenden Klasse sollen Gelehrte und Künstler die Aristokratie bilden, die Müssigen soviel wie möglich entfernt werden „tout pour l'industrie, tout par elle“. In gewissen Dingen ist er frei von Vorurteilen seiner Zeitgenossen, predigt 1815 ein Bündnis mit England, an das sich später Deutschland anschließen solle *). Auch erkannte er in der Geschichte richtig und unumwunden die civilisirende Tätigkeit der Kirche im Mittelalter, des hohen und niederen Klerus, was sehr gegen das einseitige, heutzutage vorkommende Absprechen hervorsticht. Aber es fehlt ihm an genauer Kenntnis der hl. Schrift, folglich an Würdigung der christlichen Lehre; er behauptet, Christi und der Apostel Prinzip sei die „möglichst schnelle Verbesserung der materiellen Verhältnisse in der ärmeren Klasse“, davon seien der Katholizismus und Protestantismus abgewichen. Auch von dem inneren Gang der Geschichte hat er wenig begriffen, indem er sich z. B. die allmählichen Veränderungen in Denkart, in Lehre, in Dogma als das Ergebnis willkürlichen Eingreifens der Einzelnen denkt. Die Reformation ist ihm vollends unerklärt geblieben, in der Geschichte wie in ihrem Prinzip; er bürdet z. B. Luther alle Einseitigkeiten calvinistischer oder zwinglianischer Tradition auf, als Aufhebung der Musik (!), Aufbau kunstloser Gebäude zum Gottesdienst. So erklärt es sich, dass er den Protestantismus als einen Rückschritt in der Civilisation ansah. Es läuft überhaupt seine ganze Tätigkeit auf Änderung bloß des materiellen Lebens hinaus.

Die „Saint-Simonisten“ trieben für seine Gedanken Propaganda und gerieten mitunter auch über dieselben hinaus; so Olinde Rodrigues, Aug. Comte (s. d. Art. Positivismus Bd. XII, S. 138), Bazard und Enfantin. Die letzteren taten es in Zeitungen (le Producteur) und in öffentlichen Vorträgen, oft in

*) Aus der Geschichte lernt er den Forschritt erwerben, den die Menschheit durch die Jarhunderte hindurch gemacht, daraus schließt er auf ständige Vervollkommnung.

erhabener, oft auch in deklamatorischer Rede; sie griffen die bestehenden socialen Verhältnisse an, beuteten die Kluft zwischen Arm und Reich gehörig aus und fanden auch dazu willige Zuhörer. Um der Sache einen etwas religiösen Anstrich zu geben, lehrten sie einen seichten Pantheismus, Moses, Orpheus, Numa, ja Christus wären Vorläufer Saint-Simons des Vollenders, sie fürten eine Art Kultus ein, sodaſs nicht wenige begabte junge Männer, Ingenieure und andere ihnen beistimmten. Zweideutiger wurde die Gemeinschaft, als gelehrt wurde, Privateigentum müsse aufhören, alle Erbschaft, ja die Ehe und Familie aufgehoben werden, als endlich Enfantin volle Frauenemanzipation predigte und auch etwas Weibergemeinschaft einfürte; die Besten fielen ab und der Versammlungsort, salle Taitbout, wurde von der Obrigkeit geschlossen. Dazu kamen finanzielle Schwierigkeiten. Enfantin siedelte mit den Treugebliebenen nach der damals außerhalb Paris liegenden Anhöhe Ménilmontant und gründete eine Art klösterlicher Gemeinschaft, deren Mitglieder ihre eigene Tracht hatten (blaues Oberkleid, rote Mütze, weiße Beinkleider, und weiße von hinten zugeknöpfte Weste, damit die Brüder das Bedürfnis gegenseitiger Hilfe empfänden); sie pflanzten Gärten an. Enfantin fungirte als „père suprême“, suchte auch die noch zu findende „mère suprême“. Nach und nach wurde es der Regierung, die auch der Propaganda in der Provinz ruhig zugesehen hatte, allzubunt; die Häupter wurden vor das Assisengericht gezogen unter der Anklage des Verstoßes gegen die Sittlichkeit. Enfantin und Chevalier erschienen in ihrer Tracht und dachten etwas Märtyrerglorie einzuernten, erregten aber bloß Heiterkeit; einjärige Gefängnis und 100 Fr. Geldstrafe konnten ihr Ansehen nicht mehr heben. Bald darauf verschwand Enfantin, der eine Reise ins Morgenland unternahm; Michel Chevalier bedachte sich eines Besseren.

Die ganze Bewegung beruhte auf einer viel zu unsicheren Praxis, um nicht an der Klippe der Sinnlichkeit zu scheitern. Die neue Hierarchie, der Kommunismus, der abgeschmackte Kultus hatten kein anderes Ergebnis, als viele schon schwankende Geister vollends von allem Glauben abwendig zu machen, wenn auch beispielsweise einzelne Ernstgesinnte sich bei Zeiten zurückzogen und durch den Funken von Warheit, der ihnen geleuchtet, auf tieferes Forschen gefürt wurden.

Vergleiche Saint-Simon, Sa vie, ses travaux, par G. Hubbard suivi de fragments des plus célèbres écrits de SS. Paris 1857. — **G. Büchsenschütz.**

Sakrament. Mit diesem Worte bezeichnet die evangelische Kirche die beiden von Christo für seine Gemeinde gestifteten Handlungen, Taufe und Abendmal, welche sie mit dem Worte Gottes unter dem allgemeinen Begriff der Gnadenmittel zusammenfaſst; die katholische Kirche dagegen stellt unter diese Bezeichnung außer jenen noch eine Reihe anderer Handlungen, durch deren Vollzug sie die justificatio vermittelt denkt. Das Wort „Sakrament“ ist allerdings nur ein theologischer, kein biblischer Begriff, gleichwol lag es nahe, Taufe und Abendmal unter einem gemeinsamen Begriff und folglich auch unter einer gemeinsamen Bezeichnung zusammenzufassen, da es die beiden einzigen Kultushandlungen sind, welche Christus selbst als bleibende Akte für alle Zukunft eingesetzt und seiner Gemeinde übertragen hat, indem er zugleich ihrem Tun seine Mitwirkung zusagte.

1) Lehre der voraugustinischen Väter. Die Koordination von Taufe und Abendmal ist bei Justin bereits angebaut, indem er in der 1. Apologie c. 61 ff. und 65 f. gerade von diesen beiden kultischen Handlungen der Christen spricht; auch dial. 41 finden sie sich zusammengestellt. Zugleich ist Justin der Erste, der die dabei üblichen Gebräuche in den Mysterien der alten Welt vorgebildet sieht und dies auf einen Betrug der Dämonen zurückfürt (Kap. 62. 64. 66). Auch der von ihm für die Taufe gebrauchte Name φωτισμός hängt mit dem Mysterienkultus zusammen (Kap. 61 und Ottos Bemerkung 16 zu der Stelle). Bei Origenes erscheint die Bezeichnung Mysterien bereits als üblich: comm. in ep. ad Rom. V, 8, p. 562. Von Tertullian werden sie zuerst sacramenta genannt.

Sacramentum ist im klassischen Sprachgebrauch Bezeichnung für die Geldsumme, die von den Prozessirenden an einem locus sacer deponirt wurde und die bei Verlust der Prozesses den Göttern zufiel; daraus erwuchs die Bedeutung von sacramentum = causa, controversia, sowie die andere = Eid und speziell = Faneneid der Soldaten (s. Forcellini s. v.). Bei Tertullian begegnet das Wort in letzterer Bedeutung ad mart. 3, de cor. 11, de spect. 24 u. 5., wie er denn überhaupt die Christen gerne als Streiter Christi ansieht; sodann one Beziehung auf diesen Vergleich im Sinne einer bindenden Verpflichtung de monog. 11, endlich für das Taufsymbol de res. 21. Außerdem übersetzt Tertullian mit sacramentum das griech. Wort *μυστήριον*, und alle Bedeutungen des letzteren gibt er in dem lateinischen Worte wider. Sacramentum heißt demnach bei Tertullian 1) in Gott verborgenes Geheimnis, das nur durch Offenbarung dem menschlichen Geiste erschlossen werden kann, also so viel als „göttlicher Ratschluss", z. B. adv. Marc. II, 27; 2) mystischer Tiefsinn, der nur durch allegorische Interpretation zu ermitteln ist, insbesondere Typus, z. B. ib. V, 1; 3) die Taufe und das Abendmal, weil durch jene die Initiation in die christliche Kirche vollzogen wird, diese aber ein fortgehender heiliger Weiheakt der Gemeinde ist, z. B. de praescr. h. 40, adv. Marc. IV, 34, daher Weiheakt überhaupt, z. B. die Salbung eines Königs oder Priesters; 4) die geheimnisvollen hl. Kräfte, welche man diesen Handlungen zuschrieb, de bapt. 4. (Vgl. Rückert, Das Abendmal, S. 315 f.) Diese Unbestimmtheit des Begriffs hat sich auch in den folgenden Jarhunderten erhalten; Cyprian gebraucht das Wort bildlich von dem Faneneid des christlichen Streiters ep. 10, 2; aber auch von dem Geheimnis des Opfers des Herrn ep. 63, 4; er spricht von evangelii ac sacramenti unitas ep. 54, 1, wobei man am einfachsten an das Taufsymbol denkt, vergl. sent. episc. 1; aber er nennt auch Dinge wie die Passahfeier divinae rei sacramenta ep. 75, 6, und er läßt Paulus Eph. 4, 4 sacramentum unitatis ecclesiae lehren (de unit. eccl. 4). Wie man dazu kam, die e verschiedenen Bedeutungen in dem Worte sacramentum zusammenzufassen, dessen Begriff in dem römischen Sprachgebrauch doch so eng begrenzt war, wird sich schwerlich je ganz genügend aufklären lassen; denn wenn man sich zu diesem Zwecke auf die alten abendländischen Bibelübersetzungen beruft, in denen sacramentum dem griechischen *μυστήριον* entspreche (noch die revidirte Vulgata gibt es so wider in den Stellen Dan. 2, 47; Tob. 12, 7; Ephes. 1, 9; 3, 3. 9; 5, 32; Kol. 1, 27; 1 Tim. 3, 16; Offenb. 1, 20; 17, 7, in allen übrigen Stellen des Neuen Testamentes durch mysterium; die von Tertullian gebrauchte Übersetzung hat sacramentum auch 1 Kor. 13, 2, vgl. de resur. 23; 1 Kor. 14, 2, vgl. adv. Marc. V, 15; Eph. 6, 19, vgl. adv. Marc. V, 18), so ist damit nichts erklärt, weil die Identifizirung des griech. und latein. Wortes bereits in dem Leben vollzogen sein musste, ehe sie in die Bibelübersetzung eindrang. Da bei einem so dunkeln Punkte nur Vermutungen möglich sind, so dürfte es für warscheinlich zu halten sein, dass die Abendländer, welche damals mit morgenländischen Mysterien aller Art überschwemmt wurden, die mit dem Mysterienkulte verbundenen Handlungen, denen man ebensowol eine initiirende Bedeutung, als eine heiligende Kraft beilegte, mit dem Ausdrucke sacramentum bezeichneten, der etymologisch beides bezeichnen konnte. Da aber diese Handlungen alle unter das Siegel des unverbrüchlichen Schweigens gegen jeden Ungeweihten gelegt wurden, so verband sich zunächst in der Mysteriensprache mit sacramentum oder *μυστήριον* der Begriff des Geheimnisses. Bei den wenigen Notizen, welche die römischen Schriftsteller der Kaiserzeit über die Mysterien geben, erklärt sich, dass das Wort sacramentum in dieser Bedeutung bei ihnen nicht vorkommt, wärend es von solchen Christen, welche früher als Heiden die Mysterienweihe empfangen hatten, gar wol unmittelbar in die kirchliche Sprache verpflanzt werden konnte.

Eine systematische Sakramentenlehre gibt es nicht vor der Scholastik. Vor Augustin war nicht einmal der Begriff des Sakraments näher bestimmt. Nur an der Taufe und dem Abendmal haben die älteren Väter angedeutet, was sie sich überhaupt darunter dachten, wenn sie diese beiden Handlungen mit dem vieldeutigen Ausdruck Sakrament bezeichneten. Tertullian, der contra Marc. IV, 34:

Digitized by Google

Sacramentum baptismatis et eucharistiae zusammenstellt (vgl. de exh. cast. 7 de praescr. haer. 40) unterscheidet beim Sakramente zwischen actus (carnalis) und effectus (spiritualis, de bapt. 2 und 7); jener am Leibe vollzogen, ist einfach und unscheinbar, dieser, auf den Geist gerichtet, erhaben und unermeßlich; in der Verknüpfung beider liegt ein Wunder der göttlichen Weisheit und Allmacht (cap. 2). Die Unterscheidung zwischen den leiblichen Handlungen der Sakramente und den geistigen Wirkungen derselben kann so stark betont werden, dass beides ganz auseinander zu fallen scheint, vgl. de resur. carn. 8; 48. Das ist aber doch nicht die Ansicht Tertullians. Er ist keineswegs reiner Symboliker. Er verbindet — wenigstens hinsichtlich der Taufe — beide Seiten durch den Mittelgedanken einer von dem hl. Geiste auf das Element ausgehenden Einwirkung, wodurch dieses heiligende Kraft gewinnt, de bapt. 4. Diese Einwirkung ist verursacht durch die invocatio Dei, ib. aber noch nicht gebunden an priesterliche Konsekration. Vgl. d. Art. Priester Bd. XII, S. 209.

Auch Cyprian denkt die im Sakramente wirkende Kraft dem Stoffe immanent und zwar durch die Konsekration; aber diese ist ihm durch den priesterlichen Charakter des Spendenden bedingt. Von den Stoffen, dem Wasser, der Eucharistie, dem Salböl sagt er, sie müßten erst vom Priester selbst geheiligt werden, ehe sie heiligende Wirkungen ausüben könnten (ep. 70, 1). Bei dieser engen Beziehung des sakramentlichen Stoffes zu der sakramentlichen Wirkung fällt Taufen und Sündenvergeben (73, 7), Handauflegen und den hl. Geist geben (ibid. 9. 70, 2. 3) zusammen, one dass jedoch die Wirkung von dem Element als solchem abgeleitet würde: ep. 74, 5: peccata purgare et hominem sanctificare aqua sola non potest nisi habeat et spiritum sanctum.

Einen entgegengesetzten Standpunkt nimmt Origenes ein. Je schärfer der Gegensatz ist, in den er das Geistige und Materielle stellt, desto mehr wird ihm auch die Wassertaufe zu einem Symbol der Reinigung der Seele, in Jo. t. IV, 17; er fordert sogar diese Reinigung, die ihm eine sittliche Tat der freien Selbstbestimmung ist, schon vor der Taufe, weil niemand mit Christo begraben werden könne, der nicht vorher schon der Sünde gestorben sei, in Luc. hom. 21. Doch ist auch er nicht bloß Symboliker: in der zuerst angefürten Stelle nennt er die Taufe *χαρισμάτων θείων ἀρχὴ καὶ πηγή*. Vgl. in ep. ad Rom. V, p. 554. Treuer ist er sich in seiner symbolischen Ansicht vom Abendmal geblieben: der Leib des Logos ist ihm das Wort Christi und das Blut des Logos die Lebenskraft dieses Wortes (non haereas in sanguine carnis, sagt er in Levitic. IX, 243, sed disce potius sanguinem Verbi; vgl. Redepenning, Origenes II, 421 ff. 438 ff.).

Cyrill von Jerusalem geht von dem Satze aus, wie der Mensch aus Leib und Seele bestehe, so sei auch die Reinigung in der Taufe eine zweifache, eine leibliche für den Leib und eine unkörperliche für das Unkörperliche, ja er sagt geradezu, das Wasser reinige nur den Leib, der Geist dagegen besiegle die Seele (Cat. III, 4, vgl. Catech. XXI, § 3), aber unmittelbar vorher sagt er von den materiellen Stoffen, sie nähmen durch Anrufung der Trinität die Kraft der Heiligung an; sie hörten auf, gemeines Wasser und gemeine Salbe zu sein, sie würden Gnadenmittel Christi und seines Geistes; bei dem Abendmale spricht er nicht nur von Verwandlung, sondern beruft sich auf die Analogie des Wunders bei der Hochzeit zu Cana. Gregor von Nazianz lehrt ein Nebeneinander des Äußeren und Inneren, sodass der äußere Vorgang den inneren andeutet (or. 40, 8: Die Vereinigung in der Taufe ist zweifach gemäß der Zusammensetzung der menschlichen Natur *δι' ὕδατός τε καὶ Πνεύματος, τοῦ μὲν θεωρητῶς τε καὶ σωματικῶς λαμβανομένου, τοῦ δὲ ἀσωμάτως καὶ ἀθεωρήτως συντρέχοντος, καὶ τοῦ μὲν τυπικοῦ τοῦ δὲ ἀληθινοῦ*); änlich Gregor von Nyssa (or. in bapt. Chr. Mign. XLVI, 581). Aber damit verbindet sich unmittelbar der andere Gedanke, dass die Wassertaufe Mittel der Erneuerung des Menschen ist. Gregor zieht als Analogie den Stab Mosis u. dgl. herbei und sagt dann (l. c. 584): *ταῦτα πάντα ὕλαι τυγχάνοντα ἄψυχοι καὶ ἀναίσθητοι τοῖς μεγάλοις θαύμασιν ἐμεσίτευσαν τὴν τοῦ Θεοῦ δεξάμενα δύναμιν. Κατὰ δὲ τὴν ὁμοίαν ἀκολουθίαν τῶν λογισμῶν καὶ τὸ ὕδωρ οὐδὲν ἄλλο τυγχάνων ἢ ὕδωρ ἀνακαινίζει τὸν ἄνθρω-*

πον εἰς τὴν νοητὴν ἀναγέννησιν τῆς ἄνωθεν χάριτος εὐλογούσης αὐτό. Auch Theodoret (in 1 Cor. 6, 11) spricht diesen Gedanken aus: *τῇ ἐπικλήσει τῆς ἁγίας τριάδος ἁγιάζεται τῶν ὑδάτων ἡ φύσις καὶ χορηγεῖται τῶν ἁμαρτημάτων ἡ ἄφεσις.* Und er kehrt auch bei Johann von Damaskus wider (de fid. orth. IV, 9): *ἐντολὰς δὲ ἡμῖν δέδωκε δι' ὕδατος ἀναγεννᾶσθαι καὶ Πνεύματος, δι' ἐντεύξεως καὶ ἐπικλήσεως τῷ ὕδατι ἐπιφοιτῶντος τοῦ ἁγίου Πνεύματος.* Aber das hindert nicht, dass Johann nur ein par Zeilen weiter ausspricht: *τὰ γὰρ ὁρατὰ σύμβολα τῶν νοουμένων εἰσίν.* Bei Chrysostomus herrscht zu sehr das Rhetorische vor dem Didaktischen vor, als dass wir bei ihm eine konsequent durchgefürte dogmatische Ansicht suchen dürften; gleichwol finden sich bei ihm zwei Aussprüche über unseren Gegenstand, die für die folgende Zeit warhaft epochemachend sind; den Begriff des Mysterion nämlich (Sakramentes) erklärt er so, dass man darin nicht glaube, was man sehe, sondern etwas anderes sehe und etwas anderes glaube (in I. ad Cor. epist. hom. VII. Op. T. XI, 61), Wie alle morgenländischen Väter kennt auch Chrysostomus nur zwei Mysterien; er findet dieselben bereits in Joh. 19, 34 vorgebildet: „aus der Seite Jesu", sagt er, „floß Wasser und Blut, nicht one tieferen Grund, noch zufällig, sondern weil durch beides die Kirche besteht; das wissen die Eingeweihten (*μυσταγωγούμενοι*), die durch das Wasser widergeboren, durch Blut und Fleisch genärt werden" (in Joan. hom. 85, 3 VIII, 463 Migu.). Noch weiter als die abendländischen Väter würde Cyrill von Alexandrien gehen, wenn sein Satz, dass das Wasser durch die Wirkung des heil. Geistes *πρὸς θείαν τινὰ καὶ ἀπόρρητον μεταστοιχειοῦται δύναμιν* (Comm. in Jo. 3, 5, t. IV, 147), von einer Verwandelung im eigentlichen Sinne gemeint wäre. Das ist aber schwerlich der Fall; der Satz wird kaum mehr aussagen sollen, als der oben angefürte Gregors von Nyssa.

2) Lehre Augustins. Sind die Aussagen der älteren Väter insoferne schwankend, als die Vorstellung, dass die innere Segenswirkung neben der sie abbildenden äußeren Handlung nur hergehe, und die andere, dass jene durch diese vermittelt sei, keinen Gegensatz bilden, sondern zugleich festgehalten werden, indem bald diese, bald jene stärker betont wird, so ist dagegen die Anschauung Augustins eine geschlossenere, einheitlichere. Er geht aus von der Bedeutung, welche die Sakramente für die kirchliche Gemeinschaft als solche haben. Schon in der Natur der religiösen Gemeinschaft findet er es begründet, dass ihre Glieder durch gewisse gemeinsame sichtbare Zeichen oder Sakramente zusammengehalten werden (Contra Faust. Manich. lib. 19, 11). Daraus ergibt sich, dass die Sakramente ihrer Bestimmung nach Bindemittel für die kirchliche Gemeinschaft (epist. 54, 1), ihrem Wesen nach dagegen Zeichen sind, sacramentum = sacrum signum, de civit. D. X, 5. Da aber ein Zeichen eine durch dasselbe bezeichnete Sache (res) fordert, so bestimmt Augustin das Wesen der Sakramente näher dahin, sie seien sichtbare Zeichen der unsichtbaren göttlichen Dinge (de catech. rud. 26). Dieser Charakter der Bildlichkeit gehört ihm so wesentlich zum Sakrament, dass ihm dieses Wort selbst unwillkürlich die Bedeutung des bloßen Zeichens annimmt; sie werden, sagt er, darum Sakramente genannt, weil in ihnen ein anderes gesehen (videtur), ein anderes gedacht wird (intelligitur); was gesehen wird, hat eine körperliche Gestalt, was gedacht wird, eine geistliche Wirkung (Serm. 272); und: wenn die Sakramente nicht eine gewisse Änlichkeit mit den Dingen hätten, deren Zeichen (sacramenta) sie sind, so würden sie überhaupt nicht Sakramente (Zeichen) sein (ep. 98. 9). Bei diesem Umfange des Sakramentsbegriffs konnte Augustin freilich eine ganze Reihe von symbolischen Kultushandlungen unter denselben ziehen, wie z. B. den Exorcismus, de pecc. orig. c. 40, das Salz, welches den Katechumenen als Ersatz für die ihnen noch versagte eucharistische Speise gereicht wurde (de pecc. merit. et remiss. II, 26). Im engeren Sinne dagegen bezeichnet er in den meisten Stellen nur Taufe und Abendmal mit diesem Namen, vgl. ep. 54, 1. Die durch die Sakramente als Zeichen versinnbildete Sache (res sacramenti) wird von Augustin näher bestimmt als die göttliche Gnade, das Sakrament ist somit sacramentum gratiae (de baptismo V, 21, nr. 29). Die Gnade aber kann nicht unwirksam gedacht werden, sie ist vielmehr wirkende Kraft (gra-

tia sacramentorum virtus est, Enarr. in Ps. 77, 2. Aliud est sacramentum, aliud virtus sacramenti. Tract. in Joan. 26, 11), die Wirkung aber dieser Kraft ist der geistliche Segen (fructus spiritualis, Serm. 272) oder die durch die Gnade an der menschlichen Seele bewirkte Heiligung (sanctificatio invisibilis gratiae, quaest. in Heptateuch III, 84).

Die Gnade und ihre Wirkungen hat sich Augustin nicht als etwas dem Sakramente oder Zeichen Immanentes, sondern von demselben Unabhängiges vorgestellt (aqua exhibens forinsecus sacramentum gratiae et spiritus operans intrinsecus beneficium gratiae — regenerant hominem, ep. 98, 2). Ebenso kann der Verwalter des Sakraments nur das äußere Zeichen, das Sakrament, geben, die Gnade selbst gibt Gott entweder unmittelbar (per se) oder durch seine Heiligen (de baptismo V, 21, nr. 29), in denen sein Geist als in seinem Tempel wonet und durch die er also auch wirkt (vgl. Serm. 99, 9), also durch die communio sanctorum, die in Augustins Sinn die Totalität der Prädestinirten ist. Da aber Gott dieser Vermittelung nicht bedarf, sondern auch one sie per se die sakramentliche Gnade geben kann, so ist für Augustin nicht bloß die sittliche Qualität des Administrirenden, sondern auch die katholische Qualität der Gemeinde, innerhalb deren die Sakramente gegeben werden, für die Giltigkeit der letzteren kein absolutes Erfordernis; auch die von Ketzern erteilten Sakramente sind Christi Sakramente und darum gültig erteilt (vgl. d. Art. Ketzertaufe Bd. VII, S. 655 ff.). Endlich folgt aus dieser scharfen Scheidung zwischen sacramentum und res oder virtus s. gratia sacramenti, dass jenes bloß leiblich, diese nur geistig, d. h. mit dem Glauben empfangen werden kann, was dann widerum zur notwendigen Konsequenz hat, dass der Ungläubige zwar das Sakrament, d. h. das an sich wesenlose Bild der Gnade, aber nur der Gläubige die Gnade selbst empfangen kann (commune est lavacrum regenerationis, sed ipsa gratia, cujus ipsa sunt sacramenta, non communis. In Ps. 77, c. 2. Hujus rei sacramentum — quibusdam ad vitam, quibusdam ad exitium: res vero ipsa [sc. caro Christi], cujus sacramentum est, omni homini ad vitam, nulli ad exitium, quicumque ejus particeps fuerit. In Jo. Ev. Tract. 26, 15). Fragen wir aber nach dem Bande, welches das sacramentum und die res sacramenti verbindet, so ist dasselbe das Wort Gottes, d. h. das Einsetzungs- und Weihewort; in diesem Sinne ist die bekannte Sentenz (ib. Tract. 80, 3) zu verstehen: In aqua verbum mundat: detrahe verbum et quid est aqua nisi aqua? Accedit verbum ad elementum et fit sacramentum, etiam ipsum tanquam visibile verbum; one Wort also ist das Element reines Wasser; durch das Hinzutreten des Wortes aber wird es Sakrament, d. h. Bild einer unsichtbaren durch den Geist Gottes unmittelbar an der Seele zu vollziehenden Gnadenwirkung, aber nicht darum, weil das Wort darüber gesprochen wird, als ob es im Stande wäre, dem natürlichen Stoffe geheimnisvolle Kräfte einzupflanzen, sondern darum, weil es geglaubt wird, weil der Glaube mithin nun in dem Stoffe ebenso das sichtbare Bild, wie in dem Worte das hörbare Zeichen der Gnadenwirkung sicht (unde ista tanta virtus aquae, ut corpus tangat et cor abluat, nisi faciente verbo: non quia dicitur, sed quia creditur, ibid.). Bei dieser notwendigen Stellung, die der Glaube als Organ der Aneignung der Gnade zu dem Sakramente einnimmt, konnte Augustin eine Wirksamkeit desselben ex opere operato nicht zugeben; es findet sich in allen seinen Schriften nur die Antithese zu dieser Lehre der mittelalterlichen und heutigen katholischen Kirche (man denke nur an die Sentenz: Ad quid paras dentem et ventrem? Crede et manducasti! Ibid. 25, 12; sowie: credere in eum, hoc est manducare panem vivum: qui credit manducat etc. 26, 1). Nur einmal, wo er die von seinem Standpunkte aus allerdings nicht ganz leicht zu rechtfertigende Kindertaufe zu begründen versucht, berürt er sich mit jener sogar im Ausdrucke ganz nahe. Er sagt: Hoc qui non credit, nämlich dass die Taufe schon dem Kinde heilsam ist, et fieri non posse arbitratur, profecto infidelis est, etsi habeat fidei sacramentum, longeque melior est illo parvulus, qui etiamsi fidem nondum habeat in cogitatione, non ei tamen obicem contrariae cogitationis opponit, unde sacramentum ejus salubriter participat (ep. 98, 9).

Wenn somit für Augustin der Schwerpunkt nicht in das Sakrament, sondern in die durch dasselbe vorgebildete Gnadenwirkung fällt, die letztere aber nicht an das Sakrament gebunden erscheint, so könnte man daraus folgern, daſs das äußere Sakrament keine wesentliche Bedeutung für die Seligkeit beanspruchen darf. Dies ist aber Augustins Meinung keineswegs; er sagt im Gegenteil: praeter baptismum et participationem mensae Dominicae non solum ad regnum Dei, sed nec ad salutem et vitam aeternam posse quemquam hominem pervenire (de pecc. mer. et r. I, 24). In früheren Zeiten hat er sich wol auf die Erörterung der Frage eingelassen, ob jemandem die unsichtbare Heiligung one die sichtbaren Sakramente etwas nützen könne, er wuſste aber dafür nur den Moses, den Johannes den Täufer und den Schächer am Kreuze anzufüren; aber sofort sucht er dem Schlusse, als ob die sichtbaren Sakramente one Heilsnotwendigkeit wären, zu begegnen: nec tamen ideo sacramentum visibile contemnendum est, nam contemptor ejus invisibiliter sanctificari nullo modo potest (in Heptateuch. lib. III, 84, cf. contr. Faust. Manich. 19, cap. 11; aus solchen Aussprüchen hat sich später die Sentenz gebildet: contemptus, non defectus sacramentorum damnat), und in den Retraktationen nimmt er selbst dieses Zugeständnis durch die Bemerkung wider zurück, daſs man doch eigentlich nicht wissen könne, ob der Schächer nicht früher schon getauft worden sei (II, 18).

Gleichwol steht die Behauptung, daſs die Sakramente zum Heile unbedingt nothwendig seien, keineswegs im Widerspruch mit Augustins symbolischer Ansicht, denn nicht in dieser, sondern in dem Zusammenhange der Sakramente mit der Lehre von der Kirche findet dieselbe ihre Begründung. Auch Augustin war tief durchdrungen von der Überzeugung, daſs außerhalb der kathol. Kirche kein Heil sei. Sind nun Taufe und Abendmal, die von Gott geordneten Mittel, dem Einzelnen seinen Zusammenhang mit der Kirche zu vermitteln und zu befestigen, weil durch sie die Kirche formirt wird (Serm. 218, 14), so leuchtet ein, daſs die Sakramente für Jeden eine absolute Notwendigkeit haben, weil sie sein Leben in gliedlicher Weise der Kirche einverleiben, innerhalb der allein der Geist Gottes die Liebe weckt, innerhalb der allein Gnade, Sündenvergebung, ewiges Leben waltet und die ein so lebendiger Organismus ist, daſs alles, was die übrigen Glieder tun, erkämpfen und erbitten, jedem Einzelnen vermöge seines organischen Zusammenhanges mit Allen und mit dem Haupte zugute kommt. Man vergleiche in Bezug auf die Taufe de peccat. mer. et remiss. III, 4, in Bezug auf das Abendmal in ev. Jo. tract. 26, 13.

Da Augustin eine religiöse Gemeinschaft nicht one Sakramente denken konnte, so muſste er bereits Sakramente im A. Bunde anerkennen. Da er ferner das Verhältnis der Frommen des Alten zu denen des Neuen Bundes dahin bestimmt, daſs jene durch den Glauben an den Zukünftigen, diese dagegen an den Gekommenen selig würden (de cat. rud. 28), so muſste ihm auch diese Bestimmung für das Verhältnis der beiderseitigen Sakramente maßgebend sein. Sacramenta N. Tti., sagt er, dant salutem, sacramenta V. Tti. promiserunt salvatorem (in Ps. 73, 2), jene gehörten dem Stande der Knechtschaft an, denn die Masse des Volkes beobachtete die Zeichen, one die geistige Bedeutung zu kennen; diese gehören dem Stande der Freiheit an, denn das neue Gottesvolk beobachtet nur solche Zeichen, deren Bedeutung ihm durch Christi Leiden und Auferstehung offenbar geworden ist (de doctr. chr. III, 9, cf. c. Faust. M. XII, 11); jene waren dem fleischlichen Sinne des alten Bundesvolkes gemäß der Zal nach viele, der Beobachtung nach schwierig, diese dem Geiste der christlichen Freiheit entsprechend, sind wenige und leicht zu beobachten (c. Faust. 19, 12, ep. 54, c. I). Auch im Alten Bunde aber gab es warhaft Gläubige an Christum, nicht bloß die Patriarchen und Propheten, welche die künftige Offenbarung voraus verkündigten, sondern auch die, welche die Propheten hörten und durch Gottes Gnade verstanden (in Ps. 77, c. 2), diese alle aber waren auch zur Zeit der Knechtschaft geistig frei (de doctr. chr. III, c. 9); sie empfingen daher, wie sich aus 1 Kor. 10, 1—5 ergibt, denselben Segen von ihren Sakramenten (in Ps. 77, c. 27; in Ev. Jo. tr. 26, 12), denn die Sakramente beider Bündnisse haben wesentlich densel-

den Inhalt, nämlich Christi Leiden und Auferstehung, und unterscheiden sich nur durch verschiedene Zeichen (aliis mysteriorum signaculis), wie sie durch die Verschiedenheit der beiden Entwickelungsstufen geboten waren (c. Faust. XIX, 16), denn sacramenta prosunt aliquid, si tempori congruant. Exp. ep. ad Gal. 19. Gleichwol nannte er die des Neuen Bundes virtute majora, utilitate meliora, hat aber dies nirgends näher begründet.

3) Mittelalterliche und römische Lehre. Augustins Lehre hat mächtig in die Entwickelung des Mittelalters eingegriffen, dessen Sakramentsbegriff sich wesentlich auf augustinischer Grundlage gebildet hat; aber in der Loslösung der Wirkung der Sakramente von den Zeichen ist es ihm nicht gefolgt; denn wärend Augustin nur einen psychologischen Rapport zwischen den Zeichen und der Wirkung kennt, läſst das Mittelalter durchweg die Wirkung vermittelt sein durch die Zeichen. Schon bei Optatus von Mileve um 384 erscheint adv. Don. V, 1 der Satz: baptisma Christianorum, Trinitate confectum, confert gratiam. Die Synode von Orange im J. 529 redet von diesem conferre gratiam can. 25 als einer geläufigen Vorstellung. Bei Isidor von Sevilla erscheinen zwei dem Augustin nachgebildete Definitionen, die die Abhängigkeit und den Unterschied deutlich zeigen: Sacramentum est in aliqua celebratione, cum res gesta ita fit, ut aliquid significare intelligatur, quod sancte accipiendum est; und: sunt autem sacramenta baptismus et chrisma, corpus et sanguis Christi, quae ob id sacramenta dicuntur, quia sub tegumento corporalium rerum virtus divina secretius salutem eorumdem sacramentorum operatur, unde et a secretis virtutibus vel sacris sacramenta dicuntur; er fügt endlich zu: Graece mysterium dicitur, quod secretam et reconditam habet dispositionem (Etym. vel Orig. lib. VI, c. 19, § 30, womit zu vergleichen Aug. ep. 55 ad Januar. Sacramentum est in aliqua celebratione cum rei gestae commemeratio ita fit, ut aliquid etiam significari intelligatur, quod sancte accipiendum est). Sind aber die Sakramente, d. h. die konsekrirten Elemente, nur Hüllen für eine unter ihnen verborgen wirkende Heilskraft, so liegt es nahe, diese in den konsekrirten Stoffen selbst zu suchen. Wie darum diese Definitionen des Isidorus von der karolingischen Zeit allgemein adoptirt wurden, so wurde auch die Ansicht herrschend, daſs die Sakramente die in ihnen wirkende Gnade enthielten. Paschasius Radbert und Ratramnus, wie scharf sich auch beide in der Frage nach der leiblichen Gegenwart Christi im Abendmal trennten, haben doch im wesentlichen denselben Sakramentsbegriff: durch die Konsekration werden den Stoffen höhere Kräfte mitgeteilt, welche in der Vollziehung der leiblichen Handlung geistig wirken und darum auch nur geistig, d. h. vom Glauben, aufgenommen werden können; daſs wenigstens der Ungläubige im Abendmale nichts empfängt, daſs sich die virtus divina, des Sakraments ganzer Inhalt, vor ihm gleichsam zurückzieht, hat auch Radbert behauptet. Gegen diese Immanenz der sakramentlichen Kraft in den Sakramenten tritt vor dem Lombarden nur Berengar von Tours entschieden auf: daſs durch die Konsekration die Elemente nur ein Zeichen, ein Bild, ein Pfand der nun durch sie repräsentirten Sache werden; daſs sie diese nur in das Gedächtnis und in die Gedanken rufen, daſs dieselbe somit auch nur geistlich angeeignet, mit dem Herzen empfangen, mit den Glauben genossen werden kann als eine zwar reale, aber doch nicht den Stoffen immanente Kraft, das ist im wesentlichen der Kern der Berengarschen Darlegung, den man sich durch andere von ihm gebrauchte, mehr dem kirchlichen Sprachgebrauch entlehnte Ausdrücke nicht darf entrücken lassen. Sein Standpunkt war demnach der symbolische in Augustins Sinne; sein Kampf der letzte vergebliche Versuch, diesen gegen die siegreich gewordene realistische Auffassung zur Geltung zu bringen. Erst mit Bonaventura macht die Scholastik den Versuch, das Verhältnis der Gnade zu den sie kausirenden Sakramenten in einer freieren Weise zu bestimmen.

Bis Augustin galten, streng genommen, nur zwei Handlungen als Sakramente der Kirche, nämlich Taufe und Abendmal, wenn man auch vieles andere mit dem Worte sacramentum bezeichnete. Es ist dies auch in der karolingischen Zeit so geblieben; Beda der Ehrwürdige (hom. X), Ratramnus (de corp. et

sang. Dei cap. 46), Ratherius von Verona (serm. de quadrag. § 3 und serm. II de ascens. Dom.) zälen allein die Taufe und das Abendmal als Sakramente auf. Damit stimmt auch die dogmatische Anschauung der griechischen Kirche zusammen. Ganz dasselbe besagt die andere Einteilung, deren Urheber Isidor von Sevilla ist (Etym. VI, 19, § 30) und welche die Taufe und das Chrisma, den Leib und das Blut Christi als die Sakramente des Neuen Testaments aufstellte; denn wie Leib und Blut Christi, so gehören auch Taufe und Chrisma, beziehungsweise Handauflegung, wie sie schon bei Tertullian (de bapt. 7 f.) und Cyprian erscheinen (ep. 72, 1), als die beiden Bestandteile einer und derselben Sache zusammen; dieser Einteilung schlossen sich an Ahyto, Bischof von Basel (Capitulare), Jonas, B. von Orleans (de inst. laicali I, 7), Rabanus Maurus (de univers. V, 11 de instit. cleric. I, 24 u. s. w.; in der letzten Schrift I, 31 und 33 spricht er in demselben Sinne von vier Sakramenten), Paschasius Radbert (de corp. et sang. Chr. c. 3, § 2). Aber es beginnt doch bereits in dieser Zeit die Tendenz nach Erweiterung der Zal der Sakramente sich bemerkbar zu machen, so wenn Theodulf von Orleans († 821) de ordin. bapt. 5 und Agobard von Lyon († 840) Taufe und Abendmal als die wichtigsten Sakramente nennen. Der letztere sagt (de priv. et jur. sac. 15) geradezu: Sacramenta divina, baptisma sc. et confectio corporis et sanguinis domini, ceteraque in quibus salus et vita fidelium consistit.

Die Annahme einer größeren Zal von Sakramenten war erleichtert durch den weiten Gebrauch des Wortes in der A. K. Sieht man auf das, was außer Taufe und Abendmal als Sakrament bezeichnet wurde, so nennt Augustin die Ordination Sakrament; utrumque (Taufe und Ordination) sacramentum est et quadam consecratione utrumque homini datur, illud cum baptizatur, istud cum ordinatur, ideoque utrumque non licet iterari (contr. epist. Parmen. II, c. 12, nr. 28, vgl. c. 30 und de bon. conjug. c. 24, § 32). Ihm folgen darin Leo (ep. 12, cap. 9) und Gregor (expos. in I Reg. lib. VI, cap. 3). — Über die Krankenölung, die seit Innocenz I. (ep. 25, 11) als Sakrament bezeichnet wurde, vgl. den Art. „Letzte Ölung" Bd. X, S. 727. — Die Buße konnte man in älterer Zeit um so weniger als Sakrament ansehen, da sie nur als freiwillige Leistung des Pönitenten galt und als solche nur auf einen kleinen Kreis beschränkt war. Konnte man aus diesem Gesichtspunkte Taufe und Buße einander scharf gegenüberstellen, so ließen sich doch wider gemeinsame innere Beziehungen zwischen ihnen auffinden, welche die Polemik gegen die Novatianer bestimmter hervorzuheben nötigte. Dies haben Pacian in seinen Briefen an Sympronianus und Ambrosius in seinem Werke de poenitentia getan. Der Grundgedanke beider Schriften beruht darin, dass der Priester das Recht habe, die Vergebung durch seine Fürbitte sowol dem Täufling als dem Pönitenten im Namen und im Dienste Gottes zu erwirken, und dass es darum inkonsequent sei, dieses Recht, das rücksichtlich der Taufe nicht bestritten wurde, für die Buße zu verneinen. Dieses Argument bildet die Grundlage, auf welcher die sakramentale Qualität der Buße zur Anerkennung gelangte, hat aber zugleich wesentlich die verkehrte Richtung bestimmen helfen, in welcher diese Lehre sich ausbildete. Wurden nämlich beide Handlungen in dieser Weise auf einander bezogen, dann musste die Taufe die einseitige Bestimmung empfangen, die Sünden der Vergangenheit zu tilgen, wärend die nach der Taufe begangenen schweren Sünden der Buße zur Sünung zugewiesen wurden, auf der anderen Seite aber musste die zwischen Taufe und Buße angenommene Analogie den Trieb erwecken, der letzteren mit der sakramentalen Dignität zugleich die Bestimmung für die ganze Christenheit zu sichern, und so wurde, was einst das zweite Rettungsbrett (secunda tabula post naufragium) für wenige Gefallene (labor paucorum) gewesen war, allmählich zur järlich immer wider zu erfüllenden Pflicht aller Gläubigen. Diese Konsequenzen haben sich aber erst spät entwickelt. Nur in dem Buche Gregors de sacramentis ist von einem Sakrament der Rekonziliation die Rede, aber bei den vielen späteren Erweiterungen, die dieses Werk erfur, ist die Ursprünglichkeit dieser Anfürung nicht genügend gesichert; die erste sichere Erwänung der sakramentalen

confessio oder peccatorum remissio ist darum die bei Peter Damiani († 1072, Opp. II, 372) und bei Lanfranc († 1089, Opp. ed. Paris p. 379) und gehört mithin dem Ausgange des 11. Jarhunderts an. — Die Ehe wird scheinbar schon von Tertullian (adv. Marc. V, 18; de monog. c. 5 de jejun. c. 3. de anima cap. 11 u. c. 21) als Sakrament genannt, aber bei schärferem Eingehen wird man finden, dass er nach Eph. 5, 32 nicht die Ehe selbst, sondern vielmehr die mystische Verbindung Christi mit der Kirche so nennt, weil dieselbe auf einem tiefen Geheimnis beruht. Augustin (de nupt. et concup. I, 10; de fide et op. § 10; de bon. conjug. c. 7, nr. 6. 7, c. 15, nr 17, c. 18, nr. 21) und auf ihn gestützt Leo d. Gr. (ep. 167, 4), Isidorus von Sevilla (de eccles. off. II, 20, § 2) halten die Ehe für ein Sakrament, aber nicht in dem Sinne, in welchem dieser Name der Taufe und dem Abendmal zukommt; sie haben nicht einmal den Versuch gemacht, eine Gnadenwirkung der Ehe nachzuweisen.

Da das Wort „Sakrament" im weiteren Sinne jeden kirchlichen Brauch bezeichnen kann, so darf es nicht befremden, dass viele besonders sinnbildliche Handlungen diesen Namen füren; dahin gehört 1) das Salz der Katechumenen (Conc. III. Carth. von 397, c. 5), Gregor d. Gr. (lib. sacram. ordo baptist.), Isidor von Sevilla (de eccles. off. III, 21), Theodulf von Orleans (de ordin. baptismi c. 5) u. a.; 2) die Salbung eines Königs, so Gregor M. (Expos. in I Reg. lib. VI, c. 3 und lib. IV, c. 5; 3) die Fußwaschung, so Ambrosius (de virg. veland. lib. III, T. IV, 487; de spir. Scto lib. I, prooem., de initiand. c. 6 de sacr. III, c. 1), Hildebert von Tours (Serm. 39), Bernhard von Clairvaux (Serm. in coen. Dei, oper. Venet. 1726, II, 176); 4) wurden seit der karolingischen Zeit alle durch priesterlichen Spruch (auf den man Augustins Sentenz: accedit verbum ad el. etc. missverständlich anwandte) zu konsekrirende leblose Gegenstände Sakramente genannt, so vorerst die Osterkerze von Amalarius Fortunatus (de eccles. offic. I, 18). Wir haben damit die Elemente gefunden, aus denen sich die spätere Lehre von der Zal der Sakramente gebildet hat.

Den ersten Anstoß zur Erweiterung der Zal der Sakramente gab die griechische Kirche. Pseudo-Dionysius (6. Jarh. de hierarch. eccles. c. 2—7 ed. Corderius, Par. 1644, Fol. 212—273) zält sechs Mysterien auf, nämlich das der Taufe (*φωτίσματος*), des Abendmals (*συνάξεως*), der Konfirmation (*τελετῆς μύρου*), der Priesterweihe (*ἱερατικῶν τελειώσεων*), der Mönchsweihe (*μοναχικῆς τελειώσεως*), der Gebräuche über den gottselig Verstorbenen (*ἐπὶ τῶν ἱερῶς κεκοιμημένων*). Wärend im 8. Jarhundert Johann von Damaskus sich noch mit den beiden altchristlichen Mysterien begnügt (de orthod. fide IV, 13), hat dagegen Theodorus Studita im 9. Jarh. vollständig die Sakramente des Pseudodionysius aufgenommen (Leo Allat. de eccles. orient. et occid. perpetua consens. lib. III, cap. 16, § 10). Dagegen tritt der Mönch Hiob (ebendas. § 4) um 1270 zuerst mit der Siebenzal auf, hat aber das Eigentümliche, dass er die Buße mit der letzten Oelung identifizirt, wärend als siebentes Sakrament noch das Mönchtum erscheint. Es ist nicht zu bezweifeln, dass in Hiobs Katalog sich eine Nachwirkung der abendländischen Kirche zu erkennen gibt, welche für ihre Sakramentszal schon ein Jarhundert vorher den Abschluss gefunden hatte, wärend ihn die griechische Kirche im 13. Jarhundert, wie die Differenz des Hiob beweist, noch suchte.

Was die abendländische Kirche betrifft, so ist beachtenswert, dass auch jetzt noch Fulbert von Chartres († 1028), Bruno von Würzburg († 1045), Ruprecht von Deutz († 1135) nur die zwei Sakramente, Taufe und Abendmal, kennen; andere, die mehrere anfüren, wie Lanfranc († 1089), Hildebert von Tours († 1134), Hugo a St. Victore († 1141) nennen sie wenigstens die vorzüglichsten Sakramente. Im J. 1025 erklärte die Synode von Arras (Atrebatum, siehe d'Achery Spicil. I, 607 sq.): Christus habe mehrere (plurima) Sakramente eingesetzt, nämlich die Taufe mit der Salbung und Handauflegung, die Eucharistie, das geweihte Öl, dessen sich die Apostel bereits zur Krankenheilung und zur Besiegelung der Neophyten bedient hätten, endlich die Salbung der Bischöfe und Pres-

byter. Der Kardinal Humbert († nach 1060) erwänt außer der Taufe, der Eucharistie, der Ordination auch die Investitur mit Ring und Stab und die Kirchweihen (adv. Simoniac. III, 41 und 15). Zeigt sich schon in diesen Beispielen die sichtliche Tendenz, das Wesen und die Bestimmung der Sakramente in priesterliche Weiheakte zu setzen, welche Personen, Sachen und Orten in paganistischer Weise eine Signatur aufprägen, so tritt diese Tendenz ganz entwickelt auf bei Peter Damiani. Dieser weist nämlich in seiner 69. Rede (Opp. et Cajet. II, 374) zwölf Sakramente in der Kirche nach: 1) Taufe, 2) Konfirmation, 3) Krankensalbung, 4) Bischofsweihe (consecr. pontificis), 5) Königssalbung, 6) Kirchweihe, 7) Beichte (confessio), 8) das Sakrament [der Einweihung] der Kanoniker, 9) der Mönche, 10) der Einsiedler, 11) der Nonnen (sanctimonialium), 12) der Ehe. Dass es ihm damit nicht um eine Theorie, sondern um eine mystische Spielerei zu tun ist, beweist teils die Auslassung der Eucharistie, die er doch (III, 96) mit der Taufe und Ordination als die tria praecipua sacramenta anfürt, teils die Tatsache, dass er (ib. 116) das Katechumenensalz, das Taufwasser und das Chrisma als die Elemente bezeichnet, welche durch des Priesters Gebet und Anrufung des göttlichen Namens die Kraft der sakramentlichen Wirkung empfangen (virtutis intimae accipiunt sacramenta). Gottfried von Vendôme († 1132) nennt, wie Kardinal Humbert, gleichfalls die Investitur mit Ring und Stab ein Sakrament, ja er stellt diese beiden Insignien in eine Reihe mit Salz und Wasser, Öl und Chrisma. (Magna Bibl. Vet. Patr. Tom. XV, p. 545 f.) Hildebert von Tours gibt in der 132. Rede neun Sakramente an, die sich ihm wider in zwei Reihen ordnen; die fünf größeren, welche nur Bischöfe verwalten dürfen, nämlich Chrisma, Kirchweihe, Ordination, die Weihe der kirchlichen Gefäße und Altäre; die vier anderen, welche auch von Presbytern gespendet werden können: Konsekration des Leibes und Blutes Christi, Taufe, Absolution und Einsegnung der Ehe.

Den Wendepunkt in der mittelalterlichen Entwickelung dieser Lehre bilden Hugo von St. Viktor, Robert Pulleyn († 1153) und Peter der Lombarde († 1164), mit denen die bisherige aphoristische Behandlung aufhört und durch die systematische ersetzt wird. Hugo hat zwei systematische Werke geschrieben: de sacramentis christianae fidei und summa sententiarum. In der ersten behandelt er die ganze Glaubenslehre aus dem Gesichtspunkte der Schöpfung und Widerherstellung. Im ersten Buche (P. IX, c. 7) unterscheidet er drei Klassen von Sakramenten: die erste umfasst solche, auf denen das Heil mit Notwendigkeit beruht (s. salutis), wie Taufe und Abendmal (lib. II, P. VI und VIII), auch rechnet er hierzu die Weihe der Kirche, weil in dieser alle übrigen Sakramente verwaltet werden (ibid. P. V, c. 1), und die Konfirmation (P. VII). Die Sakramente der zweiten Klasse haben keine Heilsnotwendigkeit, fördern aber die Heiligung, weil durch ihren Gebrauch eine gute Gesinnung geübt und so eine höhere Gnade erworben wird (s. exercitationis); hierher gehört die Besprengung mit Weihwasser und mit Asche, die Palmen- und Kerzenweihe, die Bezeichnung mit dem Kreuze, die Anblasung bei dem Exorcismus, die Ausbreitung der Hände, das Schlagen der Brust und die Kniebeugung beim Gebete, die Gebete bei der Messe (ibid. P. IX). Zu den Sakramenten der dritten Klasse, die an sich keine Notwendigkeit haben, sondern dazu eingesetzt scheinen, damit durch sie die Verwaltung der übrigen Sakramente ermöglicht werde (s. praeparationis), rechnet er die Ordination, die Konsekration der Gefäße und anderer Dinge (lib. I, P. XI, c. 7). Im 2. Buche bespricht er P. XI die Ehe, P. XIV die Beichte, Buße und Vergebung, P. XV die letzte Ölung, one dass sich aus seiner Darstellung ergäbe, in welche Klasse er dieselben eingeordnet hat. Es sind mindestens 30 Sakramente, die er in diesem Werke auffürt. Wenn sich somit in dieser Behandlung die Zal der Sakramente in eine unbestimmte Vielheit verliert, so hat er sie dagegen in der summa sententiarum vereinfacht: er fürt darin nur fünf Sakramente auf, nämlich Taufe (Tract. V), Konfirmation, Eucharistie und letzte Ölung (Tract. VI), Ehe (Tract. VII), — dieselben fünf Sakramente und in derselben Reihenfolge, wie sie Abälard in der Epitome Kap. 28—31 zusammengestellt hat. Auch Ro-

bert Pulleyn nimmt fünf Sakramente an, aber er hat (wie bereits Alger von Clügny [† 1131], de misericord. et justit. P. I, c. 62; P. IV, c. 56 und 58) folgende: die Taufe, Konfirmation, Eucharistie, Beichte (confessio) und Ordination (lib. sent. V, c. 22; VII, c. 14).

Die Siebenzal hat nachweislich zuerst Peter der Lombarde: die Taufe, die Konfirmation, die Eucharistie, die Buße (poenitentia), die letzte Ölung, die Priesterweihe (ordo), die Ehe (Sentt. lib. IV, Dist. II. A. De sacram. N. Legis). Man darf nur oberflächlich die Fünfzal in Hugos und Robert Pulleyns Sentenzen mit der Siebenzal des Lombarden vergleichen, so wird man sich leicht überzeugen, daſs dieselbe auf dem Wege einer bloßen Kombination zustande gekommen ist; er hat die beiden Sakramente, die er bei Robert Pulleyn eigentümlich fand, die Buße (statt confessio) und Ordination (ordo) mit den fünf Sakramenten bei Hugo und in Abälards Epitome verbunden. Darauf, daſs es gerade sieben Sakramente seien, hat Petrus noch kein Gewicht gelegt, wie er denn auch die Siebenzal nicht erklärt. Durch den Einfluſs seines Buches wurde die Zälung von sieben Sakramenten allgemein. Doch nicht sofort; die Lateransynode von 1179 zält noch die Investitur der Bischöfe, Äbte und Priester, das Begräbnis und Exequien Verstorbener zu den Sakramenten (can. 7, vergl. conc. Lat. IV, can. 66). Die Fixirung war ein wesentlicher dogmatischer Fortschritt, da alle an leblosen Natur- oder Kunstgegenständen vollzogenen Weihen von den Sakramenten ausgeschlossen wurden, aber nicht minder ein hierarchischer, da nun ein Kreis priesterlicher Handlungen gezogen war, der das Leben jedes Einzelnen an den wichtigsten Wendepunkten durchschnitt und an die Kirche band. Nachdem die Siebenzal der Sakramente erst einmal feststand, unterließ die Scholastik nicht, einen Beweis zwar nicht für deren Notwendigkeit, aber für deren Angemessenheit zu füren. Vgl. Thomas S. th. III, q. 65 a. 1.

Durch Hugo und den Lombarden wurde aber auch zugleich der Begriff des Sakramentes fixirt. In der Schrift de sacram. gibt jener (l. 1. P. IX, c. 2) zuerst die seit Augustin herkömmliche Definition: Sacramentum est sacrae rei signum, die er aber zu unbestimmt findet und deshalb näher begrenzt: Sacramentum est corporale vel materiale elementum foris sensibiliter propositum, ex similitudine repraesentans et ex institutione significans et ex sanctificatione continens aliquam invisibilem et spiritualem gratiam. Wichtiger noch ist die Begriffsbestimmung, die er in der Summa (Tr. IV, c. 1) gleichfalls im Anschluſs an Augustin gibt: Sacramentum est visibilis forma invisibilis gratiae in eo collatae, quam scilicet confert ipsum sacramentum; non enim est solummodo sacrae rei signum, sed etiam efficacia. Et hoc est, quod distat inter signum et sacramentum: — — Sacramentum non solum significat, sed etiam confert illud, cujus est signum vel significatio. Eine kürzere Fassung hat der Lombarde (lib. IV. dist. 1. B]: Sacramentum proprie dicitur, quod ita est signum gratiae Dei et invisibilis gratiae forma, ut ipsius imaginem gerat et causa existat; sie läſst Raum, solche Handlungen als Sakramente zu bezeichnen, die nicht an ein corporale vel materiale elementum gebunden sind (Ehe, Buße), und sie bindet ebendeshalb die Vermittelung der Gnade nicht an die Übergabe eines Elementes, das sie enthält. Die spätere Scholastik sagt: Sacramentum est signum gratiae significans et efficax. (Vgl. Occam, Sent. IV, q. 1 und Biel, Sent. IV, d. 1, q. 1, a. 1.)

Da die Sakramente unter den Allgemeinbegriff der signa fallen, so haben sie symbolischen Charakter; derselbe wurde genauer fixirt, indem das durch die Sakramente Dargestellte als Heiligung bestimmt wird, so wenn Thomas (S. th. III, q. 60 a. 2) definirt: non quodvis rei sacrae signum sacramentum est, sed illud tantum quod signum est rei sacrae, quatenus homines sanctificat. Da aber der Begriff der Heiligung sich nach drei Seiten entfaltet, insofern das Leiden Christi ihre Ursache, die Gnaden und Tugenden ihre Form, das ewige Leben ihr Ziel, so ist das Sakrament näher signum rememorativum ejus, quod praecessit, des Leidens Christi, demonstrativum ejus, quod in nobis efficitur per

Christi passionem, der Gnade, und endlich prognosticum i. e. praenunciativum futurae gloriae (l. c. art. 3).

Aus dem Begriffe des Sakraments ergeben sich die Bestandteile desselben: 1) das sacramentum selbst, das Zeichen, und 2) die res sacramenti, die durch das Zeichen bedeutete Sache, die man im allgemeinen als die sakramentliche Gnade bezeichnen kann, die also mit dem effectus zusammenfällt. Diese Unterscheidung ist von Augustin entlehnt, von der Scholastik aufgenommen und weiter entwickelt. Hugo von St. Victor unterschied in der Eucharistie ein Dreifaches: das eine ist sacramentum tantum, nämlich Brot und Wein; das andere sacramentum et res sacramenti, nämlich Leib und Blut Christi; das dritte res tantum, nämlich die mystische Einheit des Hauptes mit den Gliedern (Summa Sentt. Tract. VI, c. 3; vgl. Petri Lomb. Sentt. lib. IV, dist. VIII. D). Dieses Dreifache behauptete Thomas für jedes Sakrament des Neuen Bundes (in Sent. IV, d. 4, q. 1 a. 4).

Nach Augustins Sentenz: Accedit verbum ad elementum et fit sacramentum, hatte man vor der zweiten scholastischen Periode gewönlich in den Sakramenten das Element und das Wort unterschieden. Die Scholastik substituirte diesen Begriffen die analoge Unterscheidung von Materie und Form. Vergl. Petr. Lomb. Sent. IV, dist. 3 A. und B.; Alex. Hal. S. th. IV, q. 8, 3. Die meisten Scholastiker schlossen sich dieser Unterscheidung an, die durch das Konzil von Florenz 1439 in dem Dekrete für die Armenier bestätigt wurde. Thomas sagt: In sacramentis verba se habent per modum formae, res autem sensibiles per modum materiae; in omnibus autem compositis ex materia et forma principium determinationis est ex parte formae, quae et quodammodo finis et terminus materiae (S. th. III, qu. 60. a. 7). Man hat sich dabei der aristotelischen Anschauung zu erinnern, der die Materie nur das noch bestimmungslose, rein potentielle Sein ist, das erst durch die Form seine Bestimmtheit und mit dieser seine Wirklichkeit gewinnt.

Was die Notwendigkeit der in den Sakramenten gebotenen sinnlichen Heilsvermittlung betrifft, so ist ihr Nachweis der Scholastik nur bis zur Zweckmäßigkeit gelungen; sie gab zu, daſs Gott seine Gnade den Menschen auch unmittelbar habe geben können, aber diese Vermittelung sei die der menschlichen Natur entsprechendste gewesen (gratia Dei est sufficiens causa humanae salutis, sed Deus dat hominibus gratiam secundum modum eis convenientem, Thom. S. th. III, qu. 61, art. I, ad 2m). Diese Konvenienz erweist sich 1) aus dem Bedürfnis der menschlichen Natur, vom Leiblichen und Sinnlichen zum Geistlichen und Intelligibeln gefürt zu werden; 2) aus dem Zustande des gefallenen Menschen, der sich durch die Sünde den materiellen Dingen unterworfen hat und darum der materiellen Vermittlung zur Aneignung des Geistigen bedarf; 3) aus der Richtung der menschlichen Tätigkeit (ex studio actionis humanae), die, den materiellen Dingen zugewandt, leicht zu superstitiösen und sündhaften Handlungen verleitet werden könnte, wenn nicht durch die Sakramente der Hang zum Materiellen auf das Gute und Heilsame gerichtet würde. Die Sakramente dienen daher wesentlich dem Zwecke der Belehrung, der Demütigung, der Bewarung (praeservatio l. c. Resp.).

Die Sakramente sind aber nicht bloß signa significantia, sondern zugleich efficacia gratiae: omne sacramentum evangelicum id efficit quod figurat, Ptr. Lomb. Sent. IV, dist. XXII C. Es fragt sich daher, was näher unter dieser Gnade zu denken sei. Die Gnade ist nach Thomas ein Komplex von Kräften, welche der Seele von Gott eingegossen werden (daher gratia infusa). Man kann nun die Gnade an sich (communiter dicta, per se considerata) von der gratia virtutum ac donorum unterscheiden. Jene ist auf die Essenz der Seele gerichtet und bewirkt in ihr eine gewisse Änlichkeit mit dem göttlichen Sein überhaupt; diese dagegen bezieht sich auf die einzelnen Seelenkräfte (potentiae) und gibt ihnen ihre Vollkommenheit (perfectiones) nach der einer jeden eigentümlichen Aktion. Die gratia communiter dicta ist daher die Voraussetzung und das Prinzip der gratia virtutum ac donorum, diese gleichsam die Entfaltung von jener (in Sent.

IV, dist. 1. qu. 1 a. 4). Von beiden verschieden ist aber die gratia sacramentalis, insofern sie lediglich gegen bestimmte Mängel (defectus) gerichtet ist, welche die Sünde in der von ihr ergriffenen und durch sie erkrankten Seele hervorgerufen hat (S. th. III, qu. 62, art. 2: Sicut igitur virtutes et dona addunt super gratiam communiter dictam quamdam perfectionem determinate ordinatam ad proprios actus potentiarum: ita gratia sacramentalis addit super gratiam communiter dictam et super virtutes et dona quoddam divinum auxilium ad consequendum sacramenti finem). Die sakramentale Gnade verhält sich darum zur allgemeinen, wie die species zum genus; von der gratia virtutum et donorum unterscheidet sie sich so, daſs wärend jene zunächst ein positives Ziel hat (ordinatur . . ad perficiendam animam et Deo conjungendam), die gratia sacramentatis unmittelbar in Beziehung zur Sünde steht (ordinatur contra peccatum. In sent. IV, dist. 1, q. 1. a. 4). Nun wirkt allerdings auch die gratia virtutum der Sünde entgegen, aber in anderer Weise als die gratia sacr. (ib.: gratia virtutum opponitur peccato, secundum quod peccatum continet inordinationem actus, sed gratia sacramentalis opponitur ei, secundum quod vulnerat bonum potentiarum); insbesondere aber wirkt die sakramentliche Gnade Lösung von der Schuld (S. th. l. c. art. 2: per virtutes et dona excluduntur sufficienter vitia et peccata quantum ad praesens et futurum, in quantum sc. impeditur homo per virtutes et dona a peccando; sed quantum ad praeterita peccata, quae transeunt actu et permanent reatu, adhibetur homini remedium specialiter per sacramenta). Über die abweichende Lehre des Alexander von Hales, Duns Scotus und der Späteren vgl. Hahn, Die Lehre von den Sakramenten S. 326 ff.

Insofern die Sakramente signa efficacia gratiae sind, müssen sie die Gnade zum Effekte haben und folglich dieselbe kausiren; doch tun sie dies nach Thomas nur gewissermaßen (per aliquem modum) und nicht als letzte Ursache; vielmehr unterscheidet er zwischen causa principalis und causa instrumentalis; jene handelt aus eigener Kraft, diese dagegen wirkt nur vermöge der Bewegung, welche sie von jener empfängt; causa principalis gratiae ist daher Gott, causa instrumentalis das Sakrament (s. th. III, qu. 62. a. 1. Resp.). Vgl. a. 3 concl.: Sacramenta novae legis continent gratiam sicut causa instrumentalis effectum continere dicitur.

Fragt man nach dem Verhältnis ides Sakramentes als causa instrumentalis gratiae zu der durch dasselbe kausirten Gnade, so ist die Antwort eine verschiedene. Die einen denken die Gnade dem Sakramente immanent; vermittelst der Konsekration wird sie in die Elemente wie in ein Gefäſs eingeschlossen, so Hugo von S. Victor; er bestimmte das Verhältnis in folgender drastischen Weise: „Gott ist der Arzt, der Mensch der Kranke, der Priester der Diener, die Gnade das Heilmittel, das Sakrament das Gefäß dafür. Der Arzt gibt, der Diener wendet es an; das Gefäß enthält, was den einnehmenden Kranken herstellt: die geistliche Gnade". (De sacram. I, P. IX, cap. 4 sub fin.) Von diesem Standpunkt aus versteht sich freilich leicht die Formel: Sacramenta continent gratiam. Aber über diese war kein Streit, selbst die entgegengesetzte Ansicht adoptirte sie. Diese letztere formulirte sie in folgenden Sätzen: Sacramenta non sunt causa gratiae aliquid operando, sed quia Deus sacramentis adhibitis in anima operatur; non causant gratiam, nisi per quandam concomitantiam. Auf diesem Standpunkt stand Bonaventura; er sagt: Nullo modo dicendum est, quod gratia continetur in ipsis sacramentis essentialiter, tanquam aqua in vase aut medicina in pyxide, imo hoc intelligere est erroneum, sed dicuntur continere gratiam, quia ipsam significant et quia, nisi ibi sit defectus ex parte suscipientis, in ipsis gratia semper confertur, ita intelligendo, quod gratia sit in anima, non in signis visibilibus. Pro tanto etiam dicuntur vasa gratiae. (Lib. IV, dist. 1. P. 1, art. 1, qu. 3.) Fragt man nun, worauf die Unfehlbarkeit dieses Effektes beruht, da doch die Gnade nicht in den Sakramenten selbst liegt, so beruft sich Bonaventura auf einen Vertrag, worin Gott dies der Kirche zugesichert habe: Causalitas sacramentorum non est aliud, quam quaedam efficax

ordinatio ad recipiendam gratiam ex pactione divina (l. c. qu. 5). Änlich Duns Scotus (Op. Ox. lib. IV, dist. 1, qu. 5). Thomas steht zwischen beiden Ansichten in der Mitte: in dem allgemein zugestandenen Satze, daſs die Sakramente die instrumentale Ursache der Gnade seien, ist ihm bereits die unabweisbare Folgerung gegeben, daſs in den Sakramenten auch eine gewisse instrumentale Kraft liege zur Herbeifürung des sakramentlichen Effektes (qu. 62, art. 1 u. 4); aber damit will er keineswegs behaupten, daſs die instrumentale Kraft in den Sakramenten wie in einem Gefäße ruhe; sie sind Werkzeuge, in denen die wirkende Kraft nicht bleibend ruht, denen sie nur vorübergehend mitgeteilt wird von dem, der sie in Bewegung setzt, und nur auf so lange, als diese Kraft durch das Instrument von dem tätigen Subjekt auf das leidende Objekt übergeht (von der virtus instrumentalis, wie sie in den Sakramenten gedacht werden muſs, sagt er: habet esse transiens ex uno in aliud et incompletum: sicut et motus est actus imperfectus, ab agente in patiens [art. 4 Resp.]). Diese Kraft (virtus instrumentalis) haben aber darum die Sakramente nicht aus sich, sondern von der causa principalis, die sie bewegt, näher aus dem Leiden Christi. Die causa principalis efficiens der Gnade ist nämlich Gott, die Menschheit Christi ist das instrumentum conjunctum, mit Gott verbunden wie die Hand mit dem Leibe, das instrumentum separatum sind die Sakramente; so strömt die heilbringende Kraft, die sakramentale Gnade, von der Gottheit Christi durch seine Menschheit, in der er uns vornehmlich durch seine Passion von unseren Sünden erlöst hat, in die Sakramente, durch deren Empfang sie uns gewissermaßen vermittelt wird (cujus virtus quodammodo nobis copulatur per susceptionem sacramentorum [ibid. art. 5, vgl. in Sent. IV, d. 1, q. 1, a. 4]).

Der wirkliche Empfang der durch die Sakramente vermittelten Gnade ist bedingt durch die sittliche Disposition des Empfängers. Albertus M. konnte noch ebenso wie Radbert (s. XII, S. 478) den Genuſs des Leibes Christi durch die Unwürdigen leugnen: In eo qui sacramentaliter manducat et indigne, a specie non transit (der Leib Christi) in animam sed potius transit in coelum et non incorporat illum sibi sed abjicit sicut Iudam (in Jo. c. VI, tom. XII, p. 132 Lugd.). Bonaventura sagt geradezu (Sent. IV, d. 17, p. 2 a. 1, q. 4): Sacramenta non habent efficaciam nisi in eis qui se disponunt. Damit stimmten alle überein, wenn auch das Maß der sittlichen Forderung ein sehr verschiedenes war. Allein die Wirkungskraft der Sakramente und deshalb auch ihr Effekt ist nicht verursacht durch jene Disposition des Gläubigen, sondern durch die causa principalis gratiae, d. h. Gott oder durch das Leiden Christi. Diesen Gedanken drückte man aus durch die Formel, daſs die Sakramente wirken ex opere operato. Indem man nun aber den ganzen Nachdruck darauf legte, daſs die Ursache des sakramentlichen Segens nicht auf der menschlichen Seite liegt, geschah es, daſs man die Notwendigkeit der sittlichen Disposition unterschätzte und sie schließlich nur noch negativ als obicem non ponere bestimmte.

Was den Ausdruck opus operatum anlangt, so erscheint seine Anwendung auf die Sakramente*) noch ungewont bei dem Pariser Kanzler Peter von Poitiers; denn dieser entschuldigt sich, daſs er ihn gebraucht (Sent. V, c. 6): Meretur baptizatione, ut baptizatio dicitur actio illius, qua baptizat, quae est aliud opus quam baptismus, quia est opus operans, sed baptismus est opus operatum, u t i t a l i c e a t l o q u i . . . . (baptismus) est proprietas abluti i. e. passio. Der Sinn ist klar: eine Handlung ist opus operans, sofern sie jemand vollzieht, und sie ist opus operatum, sofern sie vollzogen vorliegt; hier kommt die Handlung als solche, dort das Handeln der Person in Betracht. Auf dieser Fassung der Formel beruht ihre Verwendung bei Wilhelm von Auxerre, der (IV. 1) unterscheidet: opus operans est ipsa actio sc. ipsa oblatio vituli; opus

*) Nicht überhaupt der Ausdruck vgl. l. c. I, c. 16: Omnia ei (Gott) serviunt, i. e. ei praestant materiam laudis; et diabolus ei servit et approbat ejus opera quae operatur, non quibus operatur: opera operata, u t d i c i s o l e t, non opera operantia, quae omnia mala sunt, quia nulla ex caritate.

Digitized by Google

operatum est ipsa caro vituli sc. ipsum oblatum, ipsa caro Christi, und bei Albert d. Gr.; bei Erklärung von Jo. 6, 29 macht er sich den Einwand: Videtur insufficienter loqui, cum dicit, quod opus Dei est, ut credatis in eum, quia etiam exteriora opera oportet habere, und er erwidert: Propter hoc dixerunt antiqui dicentes, quod opus est operans et opus operatum. Opus operans est, quod est in operante virtutis opus vel a virtute elicitum vel quod est essentialis actus virtutis, et sine illo nihil valet virtus ad salutem. Opus autem operatum est extrinsecum factum quod apothelesma vocant sancti, sicut operatum legis est sacrificium factum vel circumcisio facta et tale aliquid. Et sine illo bene justificat fides cum operibus virtutum interioribus (t. XII, p. 117). Von den so gefaßten Begriffen machte Albertus Anwendung auf die Sakramente des Alten und N. B. im Kommentar zu den Sentenzen l. I, d. 1, a. 7: Dicatur.. quod est operantis opus et quod est operatio ipsa, et haec attenditur secundum radicem a qua egreditur, quae in antiquis sanctis fuit charitas Dei instituentis sacramenta et obedientia legis, et quoad hoc conferebant vitam. Est autem opus operatum, sicut immolatus hircus vel vitulus et hoc nihil conferebat. In sacramentis autem novae legis utrumque confert. Vgl. auch IV, d. 26, a. 14. Überhaupt kam der Unterschied des opus operatum und opus operans besonders zur Besprechung bei der Auseinandersetzung über das Verhältnis der alt- und der neutestamentlichen Sakramente. Die scholastischen Systeme hielten sich meist an Augustins Satz: Sacramenta N. Tti dant salutem, sacramenta V. Tti promiserunt salvatorem, sahen aber dabei mehr auf den Wortlaut als auf den Zusammenhang des augustinischen Systems. So mußte sich ihnen dann ein sehr wesentlicher Unterschied zwischen beiden Arten von Sakramenten ergeben. Alex. von Hales bestimmt denselben so: Sacramenta N. Legis signa sunt et causae invisibilis gratiae ex sua virtute, alia vero sunt signa et non causae (Summ. Theol. P. IV, qu. 1, m. 4). Dieses ist noch die einfachste aus dem Begriffe des Sakramentes selbst sich ergebende Fixirung des Unterschiedes beider. Thomas von Aquino spricht darüber in der theolog. Summa III, q. 62, a. 6 und er urteilt, quod non potest dici quod sacramenta veteris legis conferrent gratiam justificantem per se ipsum i. e. propria virtute, quia sic non fuisset necessaria passio Christi. Gal. 2, 21. Sed nec potest dici quod ex passione Christi virtutem haberent conferendi gratiam justificandi . . . Denn virtus passionis Christi copulatur nobis per fidem et sacramenta differenter tamen. Nam continuatio (Mitteilung), quae est per fidem, fit per actum animae: continuatio autem, quae est per sacramenta, fit per usum exteriorum rerum. — — A passione Christi quae est causa humanae justificationis convenienter derivatur virtus justificativa ad sacramenta novae legis, non autem ad sacramenta veteris legis. Et tamen per fidem passionis Christi justificabantur antiqui patres sicut et nos. Sacramenta autem veteris legis erant quaedam fidei protestationes, in quantum significabant passionem Christi et effectus ejus — non habebant in se aliquam virtutem, qua operarentur ad conferendam gratiam justificantem, sed solum significabant fidem, per quam justificabantur (qu. 62, art. 6. Resp.). Diesen Sätzen entspricht im Kommentar die Aussage über die früheren Sakramente; non habebant aliquam efficaciam ex opere operato, sed solum ex fide, non autem ita est de sacramentis N. Legis, quae ex opere operato gratiam conferunt (in lib. IV, dist. 2, qu. 1, a. 4). Daraus ergibt sich, daß, wenn den neutestamentlichen Sakramenten eine Wirkung ex opere operato zugeschrieben wird, die Meinung ist, daß ihre Wirkung verursacht wird durch ihre propria virtus, wärend die alttestamentl. Sakramente eine solche nicht besaßen, ihre Wirkung also verursacht war durch den Glauben, den sie anregten. Auch bei den neutestamentl. Sakramenten aber wird nun der Glaube, zwar nicht als Ursache, aber als Empfänglichkeit für den Effekt der Sakramente vorausgesetzt; Thomas sagt in sent. IV, dist. 6, q. 1, a. 3: Qui fidem non habet, reputatur fictus et rem sacramenti cum sacramento non recipit; ebenso sagt er, damit jemand durch die Taufe gerechtfertigt werde, sei erforderlich (requiritur), daß sein Wille die Taufe und den Effekt der Taufe ergreife (ut voluntas hominis amplectatur baptismum et baptismi effectum (S.

th. III, qu. 69, art. 9). Änlich Bonaventura (l. IV, dist. 1, P. 1, a. 1, qu. 5): in hoc est differentia antiquorum (sacramentorum) ad nova, quod in sacramentis N. Legis quantum ad opera operata est justificatio non tantum per accidens, sed etiam per se. Wärend nämlich die alttestamentlichen Sakramente nicht durch eine in dem Wesen der Handlung liegende Kraft (non per se), sondern nur per accidens, d. h. durch den Glauben als etwas zum Sakramente Hinzukommendes, die Rechtfertigung wirkten, so liegt das Wesen des neutestamentlichen Sakramentes dem Bonaventura darin, dass dem Glauben (der durch das non tantum per accidens ausdrücklich als Faktor der Rechtfertigung auch in den neutestamentlichen mit gesetzt wird) vermöge des opus operatum eine äußere Handlung entgegenkam, an welche die rechtfertigende Gnade und ihr Effekt vermöge einer göttlichen Pactio unfehlbar geknüpft ist. (Dies fürt Bonaventura im folgenden näher aus.) War aber der Glaube troß der Bestimmtheit, womit ihn Bonaventung hervorhebt, doch nur auf ein bloßes accidens herabgesetzt, so bedurfte es nur noch eines Schrittes, um dieses accidens als etwas Entbehrliches zu beseitigen. Der Schritt geschah, sobald man den Unterschied von opus operans und opus operatum in den von Gesinnung und äußeren Akt umsetzte, womit dann von selbst gegeben war, dass als subjektive Bedingung der Segenswirkung nicht mehr eine positiv-sittliche Disposition, sondern nur das Nichtvorhandensein eines impedimentum gefordert wurde. Dies haben Duns Scotus und Gabriel Biel getan; ihnen liegt die Ursache der Rechtfertigung ausschließlich in dem Empfang des Sakramentes, der als solcher die Gnade unfehlbar wirkt, wenn der Mensch nicht ein Hindernis setzt; dies geschieht aber dann, wenn entweder bewusste fictio (Unglaube) oder eine Todsünde die sakramentale Wirkung hindern. Beide Scholastiker fordern also völlige Passivität dem Sakramente gegenüber und bestreiten es ausdrücklich, dass zu seiner Wirksamkeit irgend eine gute Regung auf Seite des Empfängers notwendig sei. Duns Scotus sagt (in lib. IV, dist. 1, qu 6 in resol.): Sacramentum ex virtute operis operati confert gratiam, ita quod non requiritur ibi bonus motus interior, qui mereatur gratiam, sed sufficit, quod suscipiens non ponat obicem. Gabriel Biel schickt seiner Besprechung der Frage über die Wirksamkeit der Sakramente folgende allgemeine Erläuterungen der in Betracht kommenden Ausdrücke voraus: Sacramentum dicitur conferre gratiam ex opere operato ita, quod ex eo ipso, quod opus illud, puta sacramentum, exhibetur, nisi impediat obex peccati mortalis, gratia confertur utentibus, sic quod praeter exhibitionem signi non requiritur bonus motus interior in suscipiente. Ex opere operante vero dicuntur sacramenta conferre gratiam per modum meriti, quod scilicet sacramentum foris exhibitum non sufficit ad gratiae collationem, sed ultra hoc requiritur bonus motus vel devotio interior in suscipiente, secundum cujus intentionem confertur gratia (in l. IV, dist. 1, qu. 3). Über die Frage, ob die Sakramente des N. Bundes ex opere operato wirken, war also unter den Scholastikern volle Übereinstimmung, nur über die andere waren sie geteilt: ob zur Aufnahme der durch das Sakrament ex opere operato gewirkten Gnade der Glaube erforderlich sei; wärend dies Thomas und Bonaventura mit geringerer oder größerer Entschiedenheit bejahten, genügte dem Duns Scotus, dem Gabriel Biel u. a. die rein passive Rezeptivität, und man darf es darum den Reformatoren nicht verargen, wenn sie sich vorzugsweise an die letztere Ansicht hielten, in der die Scholastik in diesem Punkte offenbar zu ihrem Abschlusse kam, und demgemäß die katholische Lehre so fassten: quod sacramenta N. Ti ex opere operato sine bono motu utentis justificant (Ap. C. A. bei Walch S. 149). Beide Standpunkte laufen übrigens noch im Reformationszeitalter friedlich nebeneinander her. So sagt Johannes Mensing, einer der Verfasser der Confutatio Augustana, in seiner Antapologie, ander teyll, fol. 109 b. flg.: „Sie sind krefftig genade zu geben denen, die sich yhm getreulich unterwerffen, vnd das ex opere operato, aus krafft der nyesungen des sacramentes, wenn gleich opus operans die andacht vnd glaube do nit seyn könnte" [etwa mangeln sollte], „wo ehr nhur nicht widersetzigk durch falschheyt seyns hertzen vnd heimlichen vnglauben sich der genaden unwürdig machet. — — vnser leerer sagen, in den sacramenten

Digitized by Google

sey eyn unsichtige krafft und genade, die do wirket on allem unserm zuthun die rechtfertigunge unn vergebunge der sunde, verneuerunge, new gepurt, eingießunge des glaubens unn aller tugent, dozu wir nichts wyrkende thun, auch nicht glauben, sonder leyden und lassen uns alles sampt dem heiligen geyste geben ex opere operato, und das thut Christus gewißlich, wo er unser hertze nit widersetzigk oder falsch im grunde findet, jm unglaube oder jm bösen willen, sunde nit zu lassen" (vgl. Lämmer, Vortrid. Theologie, S. 220 ff.). Dagegen fordert Eck (contr. Carlstad. Concluss. bei Löscher II, 168) von dem Empfänger, daß er tue, was in seiner Kraft stehe, d. h. den Riegel und das Hindernis der Gnade entferne, und gibt ihm den Trost: Deus nunquam deest facienti quod in se est. Berthold von Chiemsee aber sagt in seiner deutschen Theologie 63, 6: die Sakramente seien „stäffel geistlicher styeg, daran got herab und der mensch hinauf steiget und daselbs zuosamen komen"; ja er sieht in der sakramentlichen Gnadenwirkung nur die ergänzende Hinzufügung dessen, was der Mensch aus eigener Kraft nicht leisten kann (54, 10): „Was in unserm thuoen und vermögen abgeet, dasselb wirt inn sacramenten erstatt in krafft des verdienens Christi".

Bellarmin schlägt (de sacram. II, 1) einen vermittelnden Weg ein: 1) opus operatum ist ihm ganz dem scholastischen Sprachgebrauch gemäß die sola actio illa externa, quae sacramentum vocatur, sodaß die Formel: die Sakramente wirken ex opere operato, heißt: ex vi ipsius actionis sacramentalis a Deo ad hoc institutae, non ex merito agentis vel suscipientis; 2) Wille, Glaube und Buße sollen durchaus nicht als Bedingungen ausgeschlossen werden, sie werden im Gegenteil bei den Erwachsenen ausdrücklich gefordert; aber 3) sie können nicht als causae activae in Betracht kommen, d. h. sie verleihen den Sakramenten nicht ihre Wirksamkeit, sondern lediglich als dispositiones ex parte subjecti, d. h. sie sollen die Hindernisse entfernen, durch welche die Wirkung der Sakramente gehemmt wird; 4) bei Kindern, von welchen keine Disposition gefordert wird, tritt die Rechtfertigung durch das Sakrament auch one Wille, Glaube und Buße ein. Aber auch durch dieses geflissentliche Hervorheben des Glaubens ist doch die Differenz zwischen dem katholischen und protestantischen Sakramentenbegriff mehr scheinbar als wirklich verringert; denn 1) wird der Glaube dort nicht als fides salvifica, als persönliche Heilsgewißheit, sondern nur als notitia et adsensus zu dem katholischen Dogma gefaßt; 2) wird er nicht als Organ zur Aneignung der Gnade, sondern lediglich als Disposition gefordert; in dieser Beziehung sagt Bellarmin: fides dici potest manus nostra, non quia apprehendat promissionem et ipsa sola hoc modo justificat, sed quia removet obstacula et disponit animam, ubi est necessaria talis dispositio (l. c. II, 11).

Die sakramentliche Gnade ist der primäre Effekt der Sakramente (Thomas, S. th. III, q. 62); der sekundäre Effekt ist der Charakter (ib. q. 63). Thomas begründet das folgendermaßen: Die Sakramente sind zu einem doppelten Zweck eingesetzt, ad remedium contra peccata et ad perficiendum animam in his quae pertinent ad cultum Dei secundum ritum christianae vitae. Quicunque autem ad aliquid certum deputatur, consuevit ad illud consignari. Dies geschieht den Gläubigen durch den spiritualis character (ib. a. 1). Da nun totus ritus christianae religionis derivatur a sacerdotio Christi, so folgt hinsichtlich des character sacramentalis, daß er ist character Christi, cujus sacerdotio configurantur fideles secundum sacramentales characteres, qui nihil aliud sunt, quam quaedam participationes sacerdotii Christi ab ipso Christo derivatae (ib. a. 3). Da Christi Priestertum ewig ist, so haftet er der Seele unauslöschlich (indelebiliter) an (art. 5. Resp.). Nun aber verleihen nicht alle Sakramente der Seele einen geistlichen Charakter; denn zwar wird der Mensch durch alle teilhaftig des Priestertums Christi, non tamen per omnia sacramenta aliquis deputatur ad agendum aliquid vel recipiendum, quod pertineat ad cultum sacerdotii Christi. Das letztere gilt 1) von dem sacramentum ordinis, quia per hoc sacramentum deputantur homines ad sacramenta aliis tradenda; 2) von dem Sakrament der Taufe, quia per ipsum homo accipit potestatem recipiendi alia ecclesiae sacramenta (ib. a. 6), 3) von der Firmung, da deren Effekt Mehrung der Taufgnade und

deshalb von der Taufe nur graduell, nicht spezifisch verschieden ist (q. 72 a. 7). Diese Sakramente können darum auch nicht widerholt werden (daher die Einteilung der sacramenta in characterem imprimentia und non imprimentia, iterabilia und non iterabilia); der Charakter wird allen Empfängern one Unterschied aufgeprägt, auch wenn sie der Gnade einen Riegel vorschieben, nur wird in diesem Falle der Charakter verhindert, sich wirksam zu erweisen, bis durch das Bußsakrament der Riegel entfernt ist. Worin aber dieser Charakter bestehe oder was seine quidditas sei, war unter den Scholastikern ein Gegenstand steter Kontroverse. S. Hahn S. 298 ff. Das Bedürfnis nach symmetrischer Durchbildung der Lehre fürte dazu, dass man die Sakramente, welche einen character indelebilis nicht bewirken, einen ornatus animae mitteilen ließ. Vgl. Thom. Sent. IV, d. 1. q. 1 a. 4. Der Ursprung dieser Lehre geht in den Streit über die Ketzertaufe zurück; sie ist nur eine spitzfindige Ausfürung des von Optatus von Mileve ausgesprochenen Satzes, dass der Getaufte nie aufhören könne, Christ zu sein (III, 11), und der augustinischen Lehre von der nota militaris, welche Christus, der Feldherr der Kirche, dem aufprägt, den er zu seinem Streiter aufnimmt (Ctr. Parm. 13, 29).

Die Sakramente wurden als causae gratiae und justificationis von den Scholastikern, wie noch heute von der römischen Kirche, für unentbehrlich und unerläslich zum Heile gehalten (esse de necessitate salutis); doch restringirt sich die Heilsnotwendigkeit wider auf manche Weise; zunächst nämlich unterschied man absolute und relative Notwendigkeit: absolut (simpliciter necessarium) notwendig heißt ein Mittel, one welches sich der Zweck überhaupt nicht realisiren läßt; relativ notwendig dagegen, wenn sich der Zweck one dasselbe nicht so bequem und vollständig (convenienter) erreichen läßt. Einfach notwendig ist für den Einzelnen nur die Taufe und die Buße unter Voraussetzung einer Todsünde, für die Kirche aber der ordo; alle übrigen Sakramente können nur als bedingt notwendig gelten, insofern sie teils der Taufe und der Buße ihre Vollendung geben, teils, wie dies durch die Ehe geschieht, die Kirche gegen das Aussterben sichern (Thom. Summ. th. III. qu. 65. art. 4). Wenn somit für diese zweite Klasse der Sakramente der Begriff der Notwendigkeit zu dem der bloßen Zweckmäßigkeit abgeschwächt wird, so wird derselbe für die Sakramente überhaupt so gut wie aufgehoben durch das, was die Scholastiker über das votum sacramenti lehren. Thomas hält es durchaus nicht für notwendig zum Heile, dass das Sakrament in re empfangen werde; es wirkt bereits die gratia justificans et sanctificans durch das heiße Verlangen, womit der Mensch nach dem Sakramente sich sehnt, und somit vor dem wirklichen Empfang desselben, freilich aber nur unter der Voraussetzung, dass er, wenn ihm Gelegenheit gegeben wird, nun auch den letzteren nicht versäume. Die Gnade, die der Mensch durch den aktuellen Sakramentgenuss empfängt, ist von derjenigen, die ihm vor demselben zuteil wird, nicht spezifisch, sondern nur graduell verschieden; der wirkliche Sakramentgenuss mehrt nur die Gnade, welche das Verlangen schon erwirkt hat (ib. q. 80. a. 1). Die Lehre vom votum ist nur eine Ausspitzung des patristischen Glaubens, dass solchen Katechumenen, die durch plötzlichen Tod an dem Empfang der Taufe gehindert würden, der Vorsatz, sich taufen zu lassen, die wirkliche Taufe ersetze. (Ambros. orat. in obit. Valentiniani, Aug. de baptism. IV, 21—23. Was hier von der Taufe behauptet wurde, bezog die Scholastik, wie später das Tridentinum, auf die Sakramente überhaupt und motivirte damit die Sentenz: Contemptus, non defectus sacramentorum damnat.

Die Diener der Kirche wirken in den Sakramenten (instrumentis inanimatis) gleichfalls instrumentaliter, nämlich als instrumenta animata; aber eben darum wirken sie nicht in ihrer Kraft, sondern allein in der Kraft des agens principalis, d. h. Gottes oder Christi, der daher auch die Sakramente eingesetzt haben muss, weil er allein mit seiner Gnade die menschliche Seele erreichen kann, an der das Sakrament zu seinem Effekt kommen soll (Thom. qu. 64. art. 1—3); eben darum ist auch die sittliche Qualität des Ministers, sein Glaube oder sein Unglaube ganz indifferent (qu. 64. art. 5. 9). Dagegen wird zur Wirksamkeit

des Sakramentes von Seite des Priesters die Absicht oder Intention erfordert, das zu tun, was die Kirche oder was Christus tut, damit wirklich das Sakrament zustande komme; teils weil die äußere sakramentliche Handlung manchen profanen Zwecken im äußeren Leben dient, teils weil sie als Handlung des minister nicht one eine zwecksetzende Tätigkeit des handelnden Subjektes gedacht werden kann (ibid. art. 8). Thomas tritt entschieden der Meinung des Alexander von Hales entgegen, dass zur Gültigkeit des Sakramentes die ausdrückliche und bewusste Intention gehöre (intentio mentalis), der Minister handelt als Stellvertreter (in persona) der Kirche und in den von ihm gebrauchten Worten wird darum zur Genüge die Intention der Kirche ausgedrückt, die zum Wesen des Sakramentes gehört; das Sakrament sei darum gültig gespendet, sobald nicht von Seiten des Spenders oder des Empfängers etwas dabei ausgesprochen werde, was seine Intention ausdrücklich verneine (ibid. ad 2m). Dagegen glaubt er, dass die Intention des Sakramentespenders, das Sakrament nicht zu erteilen, sondern umgekehrt mit demselben Mutwillen zu treiben (derisorie aliquid facere) ausreiche, um die Warheit desselben aufzuheben (art. 10). Die Frage nach der Notwendigkeit der Intention hat zuerst Innocenz III. verneinend, der Lombarde (IV. dist. 6. E) bejahend, die Scholastik endlich mit warhaft verzweifelndem Scharfsinn beantwortet: sie unterschied intentio actualis, virtualis und habitualis, um alle nur denkbaren Grade des Bewusstseins zu erschöpfen; die erste ist die des völlig klaren Bewusstseins, die zweite die auch in momentaner Zerstreuung, die dritte die im Zustande des gebundenen Bewusstseins, wie etwa beim Träumenden oder Betrunkenen, noch vorhandene. Selbst Bellarmin (l. c. I, 27) hat es nicht verschmäht, sich an diesem logisch formellen Begriffsspiele zu beteiligen. Die von Thomas ausgesprochene Ansicht ist sicher die richtige, weil sie den Minister nur in persona ecclesiae handeln lässt, aber teils ergibt sich daraus, dass überhaupt nur die intentio ecclesiae, nicht die intentio ministri gefordert werden kann, teils ist an Thomas' Ansicht das zu tadeln, dass er den Begriff der Kirche nicht evangelisch als Gemeinde Christi, sondern katholisch als hierarchisch-priesterliche Gnadenanstalt gedacht hat.

Die größte Schwierigkeit bereitete es der Scholastik, die Merkmale des allgemeinen Sakramentebegriffs an den einzelnen Akten zu vollziehen, die er umschließt. Schwierig war es schon, zum Abschlusse in der Frage über die Einsetzung der Sakramente zu gelangen. Nach Alexander von Hales (P. IV. qu. 8. membr. 1. art. 1) hat Christus nur zwei Sakramente selbst eingesetzt, Taufe und Eucharistie, denen er (qu. 59. art. 1—4) auch die Buße beifügt; dagegen leitet er die Konfirmation von einem Antrieb des heiligen Geistes ab, den die Synode von Meaux empfangen habe (qu. 24. membr. 1; die historische Angabe ist aus Gratians Dekret lib. III, de consecr. dst. 5. c. 7 entlehnt, worin der Kanon 33 des Konzils von Paris vom J. 829 fälschlich die Überschrift: ex concilio Meldensi fürt). Nach Bonaventura hat Christus nur die Taufe, die Eucharistie und den Ordo durch sich selbst eingesetzt, die Ehe und Buße, die bereits dem Alten Bunde angehören, aber nur vollendet (Expos. in Sentt. l. IV. d. 23. a. 1. qu. 2); die Konfirmation und letzte Ölung sind von den Aposteln eingesetzt. Die größte Schwierigkeit lag in den Einzelbestimmungen über Materie und Form. Duns Scotus leugnete, dass die Ehe und die Buße eine Materie habe (lib. IV. dist. 14. qu. 4. schol. 1); Alexander von Hales (P. IV. qu. 8. m. 3. art. 1) und Bonaventura (in lib. IV. dist. 22. qu. 2. art. 2) halten für die Materie die drei Bußakte: Kontrition, Konfession und Satisfaktion, was das Florentiner Konzil 1439 (Mans. XXXI. col. 1057) und der römische Katechismus (P. II. c. 5. 9. 12) bestätigen; Thomas von Aquino außerdem noch für die materia remota die Sünden, die der Mensch bereut, bekennt und in freiwilliger Genugtuung sünt (qu. 64. art. 2); Durandus die Worte der Konfession (lib. IV. dist. 14. qu. 3. dist. 16. qu. 1). Für die Form hält Albertus Magnus die Gnade, welche den Bußschmerz einflößt und zu den drei Bußakten gestaltet (lib. IV. dist. 16. art. 1. dist. 22. art. 5); dagegen Thomas, Bonaventura, Duns, Durandus, das Konzil zu Florenz und der römische Katechismus die Absolutionsworte des Prie-

sters. Für die Materie der Ehe nahmen Albert (dist. 26. art. 14) und Gabriel Biel (lib. IV. dist. 26. qu. unic.) die Gatten selbst, Thomas (Suppl. qu. 42. art. 1. ad 2m) und Bonaventura (Comp. theol. verit. l. VI. c. 20) den ehelichen Geschlechtsakt, Alexander von Hales (P. IV. qu. 8. membr. 3. art. 1) den von beiden Teilen ausgesprochenen Konsens; die Form des Sakramentes setzten Albert, Duns, Biel u. a. in die den Konsens ausdrückenden Worte oder auch, wie Biel, in ein von Gott gesetztes Zeichen zur wirksamen Bezeichnung der Gnade. Von beiden Sakramenten, der Buße und der Ehe, leugnete Albert (dist. 26. art. 14), dass das heiligende Moment in der Form liege; er verlegt es in die konkurrirenden menschlichen Handlungen. Diese Schwankungen erklären sich leicht aus der Neuheit der Sache. Vor dem Lombarden sind darum die Abweichungen noch größer: Abälard (epit. c. 31) behauptet, die Ehe erteile nicht, wie die übrigen Sakramente, Gnade, sondern sei nur Heilmittel gegen die Sünde; Hugo (de sacr. I. P. VIII, c. 13), die Ehe sei nicht gegen die Sünde, sondern schon vor der Sünde ad sacramentum solum et ad officium eingesetzt; ad sacramentum nämlich propter eruditionem, und ad officium propter exercitationem. Hildebert von Tours setzt abweichend von allen Späteren die sakramentale Dignität der Ehe in die priesterliche Konsekration (serm. de divers. 45), Hugo von Rouen endlich spricht der zweiten Ehe die sakramentliche Bedeutung ab (dogmat. chr. fid. contr. haer. sui temp. III, c. 4). In Betreff der Buße war es vor dem Lombarden streitig, ob das Wesen des Sakramentes in den actus poenitentiales oder der Absolution liege, — daher die Namen: Sacramentum Poenitentiae, Confessionis, Absolutionis u. s. w.

Die katholische Kirche unterscheidet zwischen Dogma und theologischen Meinungen und versucht durch diese Unterscheidung die Fülle widersprechender Ansichten über ihr Dogma zu decken; allein wenn auch dieselbe auf dem Gebiete des Kirchenrechtes ihre Bedeutung hat, so muss diese vom dogmengeschichtlichen Standpunkt aus entschieden geleugnet werden. Das Dogma der katholischen Kirche ist nur die mittlere Durchschnittssumme zwischen den theologischen Meinungen der Scholastiker, dadurch gewonnen, dass man das Gemeinsame, oft nur die Schlagwörter, hinter denen die entgegengesetzten Ansichten sich bergen, aufgriff und zum Dogma stempelte, aber sich sorgfältig hütete, die Differenzen zu berüren. Die Lehrbestimmungen des Thomas bildeten dabei im allgemeinen den leitenden Gesichtspunkt. So unsicher darum der Grund ist, so schwankend zeigt sich das Gebäude selbst: es macht nach keiner Seite den erhebenden Eindruck unmittelbarer, urkräftiger Glaubensfrische, sondern verrät überall die Raffinerie der diplomatischen Transaktion. Wie Rom seine Konkordate schließt, so macht es auch sein Dogma.

Nachdem bereits Eugen IV. 1439 auf dem Konzile zu Florenz im wesentlichen die Resultate der scholastischen Lehrbildung über die Sakramente sanktionirt hatte, erhielten sie auf dieser Grundlage eine neue Fixirung in der 7. Sitzung der tridentinischen Synode, den 3. März 1547 in folgenden mit Anathemata gegen den Protestantismus bewaffneten Sätzen: 1) Jesus Christus hat alle sieben Sakramente des N. B. eingesetzt (can. 1); 2) diese Sakramente sind, obgleich jedes wahres und eigentliches Sakrament ist, dennoch unter sich nicht gleich, sondern eins ist würdiger (dignius) als das andere (can. 3); 3) sie sind zum Heile alle notwendig, obgleich nicht alle dem einzelnen Menschen, und one ihren wirklichen Empfang oder ihr votum kann der Mensch von Gott die Gnade der Rechfertigung nicht empfangen (can. 4); 4) die Sakramente enthalten die Gnade, welche sie bedeuten, und teilen sie denen mit, die keinen Riegel setzen (can. 6); 5) durch sie wird die Gnade von seiten Gottes immer und Allen mitgeteilt, welche sie würdig empfangen (can. 7); 6) durch sie wird die Gnade ex opere operato mitgeteilt (can. 8); 7) durch drei derselben: Taufe, Konfirmation und Ordo, wird der Seele ein Charakter, d. h. ein geistliches und unauslöschliches Zeichen, aufgeprägt (can. 9); 8) nicht alle Christen haben die Macht, alle Sakramente zu spenden (can. 10); 9) auch der mit Todsünde belastete Minister vollzieht und spendet das Sakrament, wenn er alles zum Sakramente wesentlich Gehörige genau be-

obachtet (can. 12); 10) auf Seite des Ministers wird zum Vollzuge und zur Spendung der Sakramente die Intention gefordert, mindestens das zu tun, was die Kirche tut (can. 11). Der Zusammenhang mit der Rechtfertigung wird in dem Proömium durch folgenden monströsen Satz vermittelt: durch die Sakramente wird alle wahre Gerechtigkeit begründet, gemehrt, widerhergestellt (sacramenta, per quae omnis vera justitia vel incipit, vel coepta augetur, vel amissa reparatur).

4) Lehre der griechischen Kirche. Die heutige griechische Kirche stimmt in ihrer Sakramentenlehre mit der römischen im wesentlichen überein, hat aber ihr Dogma nicht so scharf und bestimmt wie diese ausgeprägt. Sie erkennt sieben Mysterien an, welche in folgender Ordnung aufgefürt werden: Taufe, Chrisma, Eucharistie, Buße, Priestertum (*ἱερωσύνη*), Ehe und Krankenöl (*εὐχέλαιον*), und den sieben Gaben des heil. Geistes entsprechen sollen, weil durch dieselben der heil. Geist seine Gaben und Gnade den würdigen Empfängern mitteilt (Conf. orthod. qu. 98). Sie erkennt ferner an, dass die Mysterien vermöge der Einsetzung Christi die Gnade causiren (99). Als Requisite des Mysteriums fürt sie auf: 1) die entsprechende Materie (*ὕλη ἁρμόδιος*); 2) einen ordinirten Priester oder Bischof); 3) die Epiklesis des heiligen Geistes und die richtige Formel; von Seite des Priesters wird ausdrücklich die rechte Intention gefordert (*μετὰ ὁποῖα ὁ ἱερεὺς ἁγιάζει τὸ μυστήριον τῇ δυνάμει τοῦ ἁγίου πνεύματος μὲ γνώμην ἀποφασισμένην τοῦ νὰ τὸ ἁγιάσῃ*, i. e. quibus verbis vi et efficacia Sp. Scti mysterium sacerdos rite sanctificent, accedente fixa et deliberata ejusdem intentione sanctificandi mysterium (qu. 100). Ihrem Zwecke nach sind die Mysterien: 1) Kennzeichen der wahren Kinder Gottes; 2) sichere Pfänder unseres Glaubens an Gott (*ἀσφαλὲς σημεῖον τῆς εἰς Θεὸν ἡμῶν πίστεως*); 3) Heilmittel zur Abwendung der Sündenschwächen (qu. 101 libri Symb. eccles. oriental. ed. Kimmel p. 170—172). Wie sich namentlich aus der Konfession des Metrophanes Kritopulos ergibt (cap. VII—XIII), machen die Sakramente den wesentlichsten Teil der apostolischen Traditionen aus, aber entsprechend dem liturgischen Charakter der orientalischen Kirche ungleich weniger nach ihrer dogmatischen, als nach ihrer rituellen Seite, welche vorzugsweise berücksichtigt wird. —

5) Gegner der katholischen Lehre. Es ist auffallend, wie beschränkt und partiell die Opposition war, welche sich gegen die katholische Lehre von den Sakramenten erhob. In älterer Zeit waren es meist nur Sekten, die in ihrem Spiritualismus die Sakramente verwarfen, weil sie das Heil allein auf den Glauben gründeten und es nicht an kreatürliche Vermittelung gebunden wissen wollten. So erwänt Tertullian eine gewisse Quintilla, die einer gnostischen Sekte angehörte (de bapt. 1 f.), Irenäus die Marcosianer (I, 21. § 4), spätere Schriftsteller die Messalianer, welche nur das Gebet für heilskräftig hielten und darum alle Gottesdienste, namentlich die Sakramente, verachteten (s. Bd. IX, S. 619); die Paulicianer sahen in den Sakramenten onehin nur symbolische Andeutungen, überflüssig für den, der ihre Warheit bereits lebendig erfaren habe (s. Bd. XI, S. 346). Die Katharer hatten statt der Wassertaufe die durch Händeauflegung erteilte Geistestaufe, die sie für die allein notwendige hielten, und verwarfen darum die Kindertaufe; aus diesem Grunde bestritten sie auch die Gültigkeit und Kraft des katholischen Ordo; in dem Abendmal sahen sie eine warhafte Verwandlung des Brotes in den Leib Christi, aber nur sofern dieser Leib die Gemeinde selbst ist (s. Bd. VII, S. 622 f.). Wie die Waldenser überhaupt ursprünglich nur eine ältere Stufe des Katholizismus gegen eine jüngere charakterisirten, so zeigt sich auch in ihrer Ansicht von den Sakramenten nur das Streben nach größerer Innerlichkeit. Ihr dogmatischer Standpunkt lehnt sich in der Sakramentlehre sichtlich an den Lombarden an (Herzog, Die romanischen Waldenser, S. 212 bis 221).

Eine wirklich reformatorische Kritik gegen die katholische Sakramentlehre beginnt erst mit John Wiclif im 14. Jarhundert, besonders in seinem Trialogus und seiner Confessio de Eucharistia (s. d. Art. Wiclif). Hus wurde zwar durch die Lektüre von Wiclifs Schriften angeregt, one jedoch durch dieselben in allen

Punkten seine Überzeugung bestimmen zu lassen. An der Siebenzal der Sakramente hielt er fest, ebenso wie an der Transsubstantiation, die er noch im Gefängnis verteidigte (vgl. Bd. VI, S. 393). Die mehr wissenschaftliche Opposition hat die Sakramente nicht zum Gegenstande ihres Angriffs gemacht, sondern sie vielmehr innerhalb der kirchlichen Schranken zu vergeistigen gesucht. Johann Wessel, „der Hauptrepräsentant reformatorischer Theologie im 15. Jarhundert", hat allerdings die Lehre vom opus operatum streng verworfen und ihr den Glauben substituirt, allein weiter ist seine Kritik der Sakramente nicht gegangen (s. Ullmann, Reformatoren vor der Reformation, S. 558 f.), und eine eigentliche Anwendung derselben hat er nur in Beziehung auf das Abendmal versucht, worin er, ausgehend von dem Satze, dass an Christum glauben und sein Fleisch essen identisch sei, die geistliche Wirkung zwar als die Seele des gesegneten Abendmalsgenusses darstellt, aber doch wider als etwas so Selbständiges denkt, dass sie auch one die äußeren Spezies in jedem vom Glauben lebendig erfüllten Augenblick eintreten müsse, ein Gedanke, der übrigens in der katholischen Lehre von der Wirksamkeit des votum und von der communio spiritualis seine Analogieen hat. Die Präsenz des Leibes Christi im Abendmal hat er als eine nicht bloß geistige, sondern auch leibliche festgehalten, aber mit diesem Begriffe nichts anzufangen gewusst (vgl. seine Thesen und den nach seinem Tode aufgefundenen Traktat de sacramento eucharistiae, und Dieckhoff, Ev. Abendmalslehre, I, 275—292).

Erst dem Protestantismus war es vorbehalten, den Sakramentbegriff auf neuer Grundlage umzubilden. Die schöpferische Macht, mit der Luther vor Allen eingegriffen hat, ist so bedeutend, dass selbst die reformirte Theologie sich auf die Dauer seinen Lehrbestimmungen nicht ganz zu entziehen vermochte. Zugleich darf es uns nicht befremden, wenn wir die alten Gegensätze der Patristik und besonders der Scholastik, so weit sie nicht bloß auf formalem Interesse beruhen, wider auftauchen und in den beiden protestantischen Konfessionen ihre Antithesen ausprägen sehen.

6) Lutherische Lehre. Luther hat seinen Lehrbegriff über die Sakramente nicht als etwas Fertiges zum Kampfe mitgebracht; derselbe ist vielmehr die reife Frucht langer Arbeit und angestrengten Suchens. Seine Sakramentlehre hat sich in ihrer Entwickelung durch drei Stufen bewegt. Die erste gehört den Jaren 1518 und 1519 an und ist durch die Schriften: Sermon vom Sakrament der Buße, 1518 (Erlang. Ausg. 20, 179); Serm. vom Sacram. der Taufe, 1519 (21, 227) und Serm. von dem hochw. Sacr. des heil. wahren Leichnams Christi u. von d. Bruderschaften, 1519 (27, 25) bezeichnet. Indem er von dem scholastischen Unterschiede des sacramentum und der res sacramenti, des Bildes und der Sache, ausgeht und als das vermittelnde Band beider den Glauben ansieht, gewinnt er die wesentlichen Bestandteile des Sakramentes: das Sakrament oder äußerliche Zeichen, die in dem Geiste des Menschen liegende innerliche und geistliche Bedeutung, und endlich den Glauben, der beide zusammen zu Nutz und in den Brauch bringe (27, 28). Am Glauben liegt Alles, er allein macht, dass die Sakramente wirken, was sie bedeuten, wie du glaubst, so geschieht dir (20, 182), ja so groß ist die Bedeutung des Glaubens, dass dieser den äußeren Sakramentgenuss, falls dazu die Gelegenheit mangelt, gänzlich ersetzt (20, 182) eine Anschauung, die uns ganz an die Tragweite des votum sacramenti der katholischen Kirche erinnern würde, wenn nicht der Glaube doch schon auf dieser Stufe für Luther etwas Anderes wäre, als für das katholische Dogma das votum. Die Taufe sieht Luther als eine äußerliche Losung und ein Zeichen Gottes an, das die Christen absondert von allen ungetauften Menschen, damit sie als das Volk Gottes erkannt werden (20, 230 f. vgl. den Artikel „Taufe"). So ist ihm in dem Abendmal das Sakrament das Zeichen, die Bedeutung dagegen oder das Werk die Gemeinschaft der Heiligen. Das Sakrament in Brot und Wein empfangen, heißt ihm „ein gewiss Zeichen empfahen dieser Gemeinschaft und Einverleibung mit Christo und allen Heiligen, gleich als ob man einem Bürger ein Zeichen, Handschrift oder sonst eine Losung gebe, dass er gewiss sei, er solle dieser Stadt Bürger, derselben Gemeine Gliedmaaß sein" (27, 29). Das Wesen

der christlichen Gemeinschaft aber setzt er mit Augustin darin, „daſs alle geistliche Güter Christi und seiner Heiligen mitgeteilt werden dem, der dies Sakrament empfängt, und widerum alle Leiden und Freuden auch gemein werden und also Liebe gegen Liebe anzündet wird“ (vgl. S. 29. 30). So ist die Gemeinschaft eine zwiefältige: „eine, daſs wir Christi und aller Heiligen genießen, die andere, daſs wir alle Christmenschen unser auch lassen genießen — — daſs also die eigennützig Lieb seines Selbst, durch dies Sakrament ausgerottet, einlasse die gemeinnützige Liebe aller Menschen und also durch der Liebe Verwandlung Ein Brot, Ein Trank, Ein Leib, Ein Gemein werde, d. i. die rechte christenliche brüderliche Einigkeit“ (S. 44. 45). Der Glaube aber, das Band zwischen Zeichen und Sache, ist ihm nicht bloß das herzliche Begehren, sondern zugleich die zweifellose Gewiſsheit: „wie das Sakrament deutet, also geschehe dir“ (S. 39). „Also ist das Sakrament ein Furt, ein Brück, ein Thür, ein Schiff und Tragbar, in welcher und durch welche wir von dieser Welt fahren ins ewige Leben. Darum liegt es gar am Glauben, denn wer's nit glaubt, der ist gleich dem Menschen, der über's Wasser fahren soll und so verzagt ist, daſs er nit traut dem Schiff und muß also bleiben und nimmermehr selig werden“ (S. 43). Ist hier der Glaube geradezu als Bestandteil des Sakraments betrachtet („das dritte Stück des Sakraments, das ist der Glaube, da die Macht anliegt“ S. 38), und ist aller Nachdruck auf die Bedeutung des Sakraments als Zeichen gelegt (S. 36), so sieht doch Luther keineswegs in den Elementen bloße Zeichen; im Gegenteil er lehrt hier noch die Verwandlung: „Ubir das Alles hat dieser zwo Gestalt nit bloß noch ledig eingesetzt, sondern sein wahrhaftig naturlich Fleisch in dem Brot und sein naturlich wahrhaftig Blut in dem Wein gegeben, daß er je ein vollkommen Sakrament oder Zeichen gebe. Denn zugleich als das Brot in seinen wahrhaftigen naturlichen Leichnam und der Wein in sein naturlich wahrhaftig Blut verwandelt wird: also wahrhaftig werden auch wir in den geistlichen Leib, d. i. in die Gemeinschaft Christi und aller Heiligen gezogen und verwandelt“ (S. 37 f.). Der Vorgang der Wandelung selbst tritt unter den Begriff des Zeichens; deshalb auch S. 38: „Aus dem allen ists nu klar, daß dies heilig Sakrament sei nit anders dann ein gottlich Zeichen, darinne zugesagt, geben und zugeeignet wird Christus, alle Heiligen, mit allen ihren Werken u. s. w.“. Der Segen des Sakraments liegt also nicht im Empfang des Leibes Christi, sondern in der auch durch die Wandelung abgebildeten Versetzung in die Gemeinschaft Christi und der Heiligen.

Eine neue Ban betritt Luther in der zweiten Periode mit der 1520 erschienenen Schrift: „Sermon vom N. Testament, d. i. von der heiligen Messe“ (27, 139). Der wesentliche Fortschritt beruht auf der engen Verbindung, in welche er das Sakrament zum Worte Gottes stellt. Dieser Sermon ist, wie Dieckhoff S. 210 mit Recht sagt, ein Siegesjubel über das widergefundene Wort im Sakrament. „Im Neuen Testament“, sagt er, „hat Christus eine Zusage oder Gelübde than, an welche wir glauben sollen und dadurch fromm und selig werden. Das sind die vorgesagten Wort: das ist der Kelch des N. T.“ (S. 146). Mit den Worten dieses Testaments hat Christus „das ganze Evangelium in einer kurzen Summe begriffen. Denn das Evangelium ist nit anders denn ein Vorkündigung gottlicher Gnaden und Vorgebung aller Sund, durch Christus Leiden uns geben“ (S. 167). „Weiter hat Gott in allen seinen Zusagen neben dem Wort auch ein Zeichen geben zu mehrer Sicherheit oder Stärkung unseres Glaubens: also gab er Noä zum Zeichen den Regenbogen, Abraham die Beschneidung, Gedeon gab er den Regen auf das Land und Lammfell. Also hat auch Christus in diesem Testament than und ein kräftig allereddelst Siegel und Zeichen an sein Wort gehängt, d. i. sein eigen warhaftig Fleisch und Blut, unter Brot und Wein; denn wir arme Menschen, weil wir in den fünf Sinnen leben, müssen ja zum wenigsten ein äußerlich Zeichen haben neben den Worten, daran wir uns halten und zusammenkommen, doch also, daß dasselb Zeichen ein Sakrament sei, d. i. daſs es äußerlich sei und doch geistlich Ding hab und bedeut, damit wir durch das Äußerliche in das Geistliche gezogen, das Äußerliche mit den Augen des Leibes, das Geist-

liche innerlich mit den Augen des Herzens begreifen" (S. 148). So sind denn in dem Sakrament zwei Dinge, nämlich das Zeichen und das durch dasselbe besiegelte Verheißungswort; das letztere ist für Luther das wichtigere; er sagt darum: „das beste und größte Stück aller Sakramente seyn die Worte und Gelübde Gottes, ohne welche die Sakramente todt und nichts sind" (S. 153), so sehr liegt Alles am Wort, dass Luther auch jetzt noch behauptet: „der Mensch könne one Sakrament, doch nicht one Testament selig werden" (ebendas.), „denn wer des Sakraments herzlich begehrt und glaubt, der empfängt es geistlich", vorausgesetzt, dass er nicht aus Verachtung den leiblichen Genuss verschmäht (S. 165. 166). Der Zweck des Sakramentes ist Beruhigung des Gewissens durch Stärkung des Glaubens: „dieweil aber das Verzagen und Unruhe des Gewissens nit anders ist, denn ein Gebrechen des Glaubens, die allerschwerst Krankheit, die der Mensch mag haben an Leib und Seele, und sie nit auf einmal mag gesund werden, ist es Not, dass der Mensch, je unruhiger sein Gewissen, desto mehr zum Sakrament gehe, so doch, dass er Gottes Wort darin ihm vorbilde und seinen Glauben daran speiße und tränke (S. 171), denn Gott hat unserm Glauben hier eine Weide, Tisch und Mahlzeit bereit, der Glaub weidet sich aber nicht, denn allein von dem Worte Gottes (S. 154). Da der Glaube „an das mit dem Zeichen verpitschirte Wort" ihm die wesentliche Bedingung für den gesegneten Genuss, das Wort aber die Hauptsache im Sakrament ist, kann er zwischen alt- und neutestamentlichen Sakramenten keinen wesentlichen Unterschied machen. Er sagt 1523 (vom Anbeten des Sakraments des heil. Leichnams Christi, 24, 65): „Es ist kein Unterschied zwischen alten und neuen Sakramenten, es geben weder diese noch jene die Gnade Gottes, sondern der Glaub allein auf Gottes Wort und Zeichen gab dort und gibt hier Gnade, darum haben die Alten ebensowol durch denselben Glauben Gnade erlangt, wie St. Peter (Apg. 15, 11) sagt: Wir vertrauen durch den Glauben selig zu werden, wie unsere Väter".

In der ersten Periode beruhte das Wesen des Sakraments Luthern auf der Einheit von Zeichen und Bedeutetem, da ihm aber der Glaube diese Einheit allein stiftete, so gab er auch dem Bedeuteten seinen Inhalt und seine Warheit. Von diesem Standpunkte entfernte er sich in der zweiten Periode dadurch, dass er den Glauben als Bestandteil des Sakraments aufgab, dagegen an die Stelle des Bedeuteten die Verheißung, das Wort Gottes, das Testament setzte. Diesen Standpunkt hat er im ganzen auch in der dritten Periode festgehalten, aber durch eine Reihe neuer Bestimmungen wesentlich erweitert und fortgebildet. Dies tritt zuerst in der Schrift „wider die himmlischen Propheten" zu Ende 1524 oder Anfangs 1525 hervor. Diese neuen Bestimmungen sind folgende: 1) Um die Wirksamkeit des Sakraments von jedem konkurrirenden menschlichen Einfluss unabhängig zu machen und allein auf Gott zurückzufüren, hielt er noch ein drittes Merkmal für notwendig: er fügte zu Zeichen und Wort noch Gottes Befehl und Ordnung; so im großen Katechismus 21, 142 und besonders in der 1535 gehaltenen Predigt über die Taufe: „Wer hat dich geheißen, Wasser und Wort zusammenzugeben? Woher und wodurch bist du gewiß, dass solches ein heilig Sakrament sei? — es gehört noch eins dazu, nämlich ein göttlich Geheiß oder Befehl. Lerne also die drei Stücke zusammenfassen, so zum vollkömmlichen Wesen und zur recht Definition der Taufe gehören: nämlich die Taufe ist Wasser und Gottes Wort, beide aus seinem Befehl geordnet und gegeben" (16, 55—59); 2) hatte Luther früher den Glauben an das Wort für wesentlich, die Besiegelung des Wortes durch das Zeichen aber wenigstens nicht für schlechthin notwendig gehalten, so betonte er jetzt, zwar one die absolute Notwendigkeit der Sakramente zu behaupten (31, 369), doch viel schärfer die Unentbehrlichkeit der Gnadenmittel: „So nun Gott sein heilig Evangelium hat ausgehen lassen, handelt er mit uns auf zweierlei Weise, einmal äußerlich, das andermal innerlich. Äußerlich handelt er mit uns durchs mündliche Wort des Evangelii, und durch leibliche Zeichen, innerlich durch den heiligen Geist und Glauben, aber das Alles der Maßen und der Ordnung, dass die äußerlichen Stück sollen und müssen vorgehen und die innerlichen hernach und durch die äußerlichen kommen, also dass ers beschlossen hat, keinem

Menschen die innerlichen Stück zu geben, one durch die äußerlichen Stück, denn er will niemand den Geist noch Glauben geben, one das äußerliche Wort und Zeichen, so er dazu eingesetzt hat" (29, 208). Damit ist es ausgesprochen, daſs Wort und Sakrament nicht bloß Zeichen, sondern Vehikel und Leiter der Gnade sind, die ihnen immanent, gewissermaßen in sie gefaſst ist, um durch sie ausgeteilt zu werden; 3) Wort und Sakrament erscheinen teils koordinirt, insofern sie wesentlich Austeilungsmittel der von Christus am Kreuze erworbenen Gnadenschätze sind (28, 285), teils subordinirt Luther das Sakrament dem Wort, insofern in dem Sakrament nur jenes wirkt („Das ist aber unser Lehre, daß Brot und Wein nichts helfen, ja auch daſs Leib und Blut im Brot und Wein nichts helfen — es muſs noch ein anderes da sein. Was denn? das Wort, das Wort, das Wort, hörst du Lügengeist auch, das Wort thuts, denn ob Christus tausendmal für uns gegeben und gekreuzigt würde, wäre es Alles umsonst, wenn nicht das Wort Gottes käme und theilets aus und spräch: das soll dir seyn, nimm hin und hab dir's"; 29, 284), ja selbst die reale Gegenwart des Leibes und Blutes Christi fällt ihm bisweilen nicht allzu schwer in die Wagschale, wenn nur die Wirksamkeit des Wortes im Sakrament gesichert ist (29, 286); 4) wenn Wort und Sakrament als Vehikel der göttlichen Gnade koordinirt gedacht werden, kann in dem Sakrament nichts dargeboten werden, was nicht auch durch die bloße Predigt des Wortes gewirkt würde. Luther ist in diese Konsequenz mit vollem Bewuſstsein eingegangen: er sagt: „Ich predige das Evangelium von Christo und mit der leiblichen Stimme bringe ich dir Christum ins Herz, daſs du ihn in dich bildest. Wenn du nun recht glaubest, daſs dein Herz das Wort fasset und die Stimme drinnen haftet, so sage mir: Was hast du im Herzen? Du muſst dir sagen, du habest den warhaftigen Christum .... Kann ich nun abermal mit einem Wort solches ausrichten, daſs der einige Christus durch die Stimme in so viel Herzen kommt und ein jeglicher, der die Predigt hört und annimmt, fasset ihn ganz im Herzen, warum sollts sich denn nicht reimen, daſs er sich auch im Brot austeile" (Sermon von dem Sakrament des Leibes und Blutes Christi, 1527, 29, 334 f.), ja er nimmt keinen Anstand, zu behaupten: „er ist ganz mit Fleisch und Blut in der Gläubigen Herzen" (S. 343). 5) Haben Wort und Sakrament die gleiche Wirkung: nämlich die Einwonung Christi, Vergebung der Sünde und ewiges Leben, so kam es darauf an, ob nicht dennoch zwischen beiden ein Unterschied warnehmbar sei. Luther versuchte dies einmal durch Unterscheidung des leiblichen und geistlichen Segens, entsprechend dem leiblichen und geistlichen Genusse; er sagt: „Isset man ihn geistlich durchs Wort, so bleibet er geistlich in der Seele, isset man ihn leiblich, so bleibet er leiblich in uns und wir in ihm", und er erinnert an die altkirchliche Beziehung des Abendmals auf die Auferstehung: Irenäus hat den Nutz angezeigt, „daſs unser Leib mit dem Leibe Christi gespeist wird, auf daſs unser Glaube und Hoffnunge bestehe, daſs unser Leib sollte auch ewiglich leben von derselben ewigen Speise des Leibes Christi, den er leiblich ißt, welches ist ein leiblicher Nutz: aber dennoch aus der Massen groß, und folget aus dem geistlichen" (daſs diese Worte Christi 2c. 1527, 30, 133), doch ist dies nur eine gelegentliche Äußerung. Ungleich wichtiger und folgenreicher ist der Unterschied, den er schon 1526 aufgestellt und später unverrückt festgehalten hat, daſs die Predigt des Wortes den Schatz Christi der Gemeinde im ganzen, dagegen die Sakramente dem Einzelnen auf seine besonderen Bedürfnisse hin zuteilen; er sagt: „Es ist ein Unterschied, wenn ich seinen Tod predige; das ist eine öffentliche Predigt in der Gemeinde, darinnen ich niemand sonderlich gebe, wer es fasset, der fassets; aber wenn ich das Sakrament reiche, so eigne ich solches dem sonderlich zu, der es nimmt; schenke ihm Christus Leib und Blut, daſs er habe Vergebung der Sünden, durch seinen Tod erworben und in der Gemeinde gepredigt. Das ist etwas mehr denn die gemeine Predigt, denn wiewol in der Predigt eben das ist, das da ist im Sakrament, und widerumb, ist doch darüber der Vorteil, daſs es hie auf gewisse Person deutet" (29, 345). Nebenbei rühmt er es als Reichtum Gottes, daſs er will „die Welt füllen und sich auf mancherlei Weise geben, mit seinen Worten und Werken" (30, 141);

6) die von ihm eingehaltene Tendenz auf Objektivität des Sakramentes fürte ihn dahin, in dem Abendmale Brot und Leib, Wein und Blut in so enge Beziehung zu setzen, daſs keines one das andere empfangen werden, könne und „was man dem Brot tut, recht und wol dem Leibe Christi zugeeignet wird“. Es ist dies die sogenannte unio sacramentalis. Vergl. Bekenntnis vom A. M. 1528, 30, S. 296 f. „Denn hie auch eine Einikeit aus zweierlei Wesen ist worden: die will ich nennen sakramentliche Einikeit, darumb daſs Christus Leib und Brot uns allda zum Sakrament werden gegeben“. Auch bei der Taufe findet Luther ein analoges Verhältnis; er sagt im großen Katechismus: „Also fasse nun die Unterschiede, daß weil ein ander Ding Taufe, denn alle Wasser ist, nicht des natürlichen Wesen halber, sondern daſs hie etwas Edleres dazu kommt, denn Gott selbs sein Ehre hinansetzet, sein Kraft und Macht daran leget. Darumb ist es nicht allein ein natürlich Wasser, sondern ein göttlich, himmlisch, heilig und selig Wasser, wie mans mehr loben kann, Alles um des Wortes willen, welches ist ein himmlisch, heilig Wort, das Niemand genug preisen kann, denn es hat und vermag Alles, was Gott ist“ (S. 21. 131).

Luther hat sich demnach im Fortgang seiner Entwickelung ganz auf die thomistische Anschauung zurückgezogen, nach welcher die sakramentliche Gnade den Stoffen immanent gedacht wurde; ja wenn Thomas doch die Sakramente ausdrücklich nur als Leiter einer Bewegung oder Strömung dachte, so ist Luther über ihn auf die alte Anschauung des Hugo zurückgegangen und hat das äußere Zeichen als das Gefäſs gefaſst, worin die Gnade enthalten und dargeboten wird. Dagegen ist Luther dem opus operatum immer abhold geblieben und hat den Glauben als notwendige Bedingung des Sakramentsegens angesehen; selbst bei der Kindertaufe war er, wenn auch vergeblich, bemüht, in den Kindern einen wirklichen Glauben nachzuweisen. Ferner hat er immer daran festgehalten, daſs die Sakramente nicht einem einzelnen Stande oder Amte, sondern der ganzen Christenheit, der Kirche, angehören, und daſs die Vollmacht, sie zu verwalten, nur auf dem Wege der Delegation von dem ursprünglichen Träger, der Gemeinde, an den Pfarrer komme. Die Berechtigung, im Notfalle zu taufen, gestand er jedem Laien zu; änlich dachte er über die Absolution, die er als kirchlichen Akt nur von dem Amtsträger, als Vorgang des Privatlebens auch von dem Laien, von beiden aber mit ganz gleichem Effekt vollzogen wissen wollte; nur rücksichtlich des Abendmals hielt er es auch im Notfalle für ordnungsmäßig, sich lieber mit der geistlichen Kommunion zu begnügen, als daſs Laien sich gegenseitig kommunizirten. Daſs die Kraft des Sakramentes unabhängig sei von dem Glauben und der Frömmigkeit des Austeilenden, hat Luther immer mit großer Entschiedenheit behauptet; nichtsdestoweniger sind ihm bisweilen in der Hitze des Streites Äußerungen entfallen, die nahe an die römische Lehre von der priesterlichen Intention streifen (26, 296. 299).

Anfangs hielt auch Luther an der Siebenzal der Sakramente fest, noch in dem Sermon von dem Neuen Testamente, d. i. von der hl. Messe, 1520, spricht er von der Messe und „den andern Sacrament Tauf, Firmel, Buß, Oelung“ etc. (27, 159). Dagegen erklärt er sich noch in demselben Jare in der Schrift de captivitate Babylonica für drei: Abendmal, Taufe und Buße, bei den übrigen bestreitet er den sakramentalen Charakter, Opp. lat. v. a. V, 86 ff.; 1523 sagte er (vom Anbeten des Sakraments 28, 418), die Schrift habe nicht mehr denn zwei Sakramente, die Taufe und den Tisch des Herrn; von der Buße nämlich sagt er 1528 (Bekenntnis vom Abendmahl 30, 371): „sie ist nichts anders denn Übung und Kraft der Taufe, daſs die zwei Sacrament bleiben, Taufe und Abendmahl neben dem Evangelio, darinnen uns der heil. Geist Vergebung der Sünden reichlich darbeut, gibt und übet“, und im großen Katechismus (21, 140) erklärt er die Buße für den „erneuten Zugang zur Taufe“.

Melanchthon hat sich an Luther angeschlossen, ist aber nicht über den Standpunkt hinausgegangen, den dieser vor dem Sakramentestreit einnahm. Er hat die Sakramente in den verschiedenen Ausgaben seiner loci (in der ersten redet er nur von signa Corp. Reform. XXI, 208 sq.), sowie in der augsburgischen Kon-

fession als signa (auch wol sigilla oder σφραγῖδες) voluntatis Dei erga nos, seu testimonia promissae gratiae behandelt. Sie treten in vollständige Parallele zu dem Worte: sicut verbum incurrit in aures, ut feriat corda, ita ritus ipse incurrit in oculos, ut moveat corda (ap. conf. VII, 5, p. 196 W.); zugleich vermitteln sie aber dem Glauben den Empfang des durch sie verbürgten Heils: sie sind signa testificantia et applicantia (C. R. 24, 70). Die Wirkung ist des Glaubens Belebung, des Gewissens Trost und Stärkung (842). Scharf und bestimmt erklärt er sich gegen das opus operatum. Über seine Abendmalslehre vgl. Bd. IX, S. 487 ff. In der ersten Gestalt der loci nahm Melanchthon nur die Taufe und das Abendmal als eigentliche Sakramente an, in den beiden folgenden, sowie in der Apologie der augsburgischen Konfession (s. Walchs Konkordienbuch S. 195) die Taufe, das Abendmal und die Absolution; auch hätte er gern die Ordination als Sakrament anerkannt gesehen, was mit seiner Wertschätzung des kirchlichen Amtes zusammenhängt (XXI, 211. 470. 849 f.).

7) Reformirte Lehre. Der lutherischen Ansicht vom Sakrament steht in schärfster Antithese die von Zwingli gegenüber. Manche Momente sind zu berücksichtigen, um diesen Gegensatz zu begreifen. Die Prädestination und der Determinismus treten in Zwinglis System als wesentliche Grundzüge hervor und bestimmen die Stellung der einzelnen dogmatischen Begriffe. Alles Heil beruht auf dem göttlichen Ratschluss der Erwälung; dieser Ratschluss kommt dem Menschen im Glauben zum Bewusstsein; wie der Glaube die von Gott selbst dem Menschen unmittelbar eingegebene Gewissheit seiner Erwälung ist, so gibt es auch keinen Gegenstand, auf den der Mensch sein Vertrauen und seine Heilsgewissheit setzen kann, als Gott allein; nichts Kreatürliches kann seinen Glauben stützen, selbst der Glaube an Christus ist nicht das Vertrauen auf den Gottmenschen, sondern auf den Gott in Christo, dessen menschliche Natur weit hinter seiner göttlichen an Bedeutung zurücktritt. In demselben Sinne, in welchem der Glaube das Kriterium der Erwälung ist, sind die guten Werke das Kriterium des Glaubens, so unmittelbar aus ihm hervorgehend, so notwendig zu ihm gehörig, wie die Wärme zum Feuer. Schon hieraus ist es ersichtlich, wie gering die Bedeutung ist, welche vom Standpunkte Zwinglis alles Endliche und Sinnliche, also auch die Gnadenmittel für den Glauben beanspruchen dürfen. Wie hoch auch Zwingli das Wort Gottes stellt, die bewirkende Ursache des Glaubens ist ihm wenigstens nicht das äußere Schriftwort, sondern das innere Geisteswort, auf welches allein die Erfarung begründet wird, die der Glaube im äußeren Worte ausgedrückt findet und die ihm zum Verständnis desselben den Schlüssel bietet. Nach dieser Analogie konnten ihm auch die Sakramente nicht kausirende Werkzeuge oder Vehikel der Gnade sein, sondern im besten Falle nur Darstellungsmittel der Vorgänge, welche der Gläubige in seinem Innern bereits erfaren hat, nicht dazu bestimmt, dass er an dem Äußeren des Inneren völlig gewiss werde, sondern dass er es für Andere bezeuge. Sie stehen mithin als Zeichen des Glaubens auf ganz gleicher Linie mit den guten Werken; sie sind als Bekenntnisakte zugleich Liebeserweisungen, in denen man nichts empfängt, sondern nur gibt.

Schon der Name Sakrament ist ihm als unbiblisch anstößig; er wünscht, die Deutschen möchten ihn nie gebraucht haben, weil sich ihnen mit dem fremden Worte die Vorstellung von etwas Hohem und Heiligem verband, was durch seine Kraft die Gewissen von der Sünde befreie. Bis an das Ende seines Lebens hält er an dem Satze fest, von dem auch Luther ausgegangen war: das Sakrament rechtfertigt nicht, sondern der Glaube. Zwingli bleibt bei der Definition stehen, dass das Sakrament Zeichen einer heiligen Sache sei, lehnt aber zwei Vorstellungen ab, welche häufig damit verbunden werden: einmal, dass in dem Augenblick, wo das Sakrament äußerlich vollzogen werde, auch die Reinigung innerlich vollbracht würde, sodann, dass das Sakrament nach vollzogener innerer Reinigung dem Empfänger darum gegeben werde, damit er dieses inneren Vorgangs versichert würde; wie ihm jenes als eine Beschränkung des schrankenlosen Gottesgeistes erscheint, so sieht er in diesem entbehrlichen Überfluss. Nur

eins bleibt ihm somit übrig: die Sakramente sind ihm äußere Zeichen, durch welche sich der Mensch als werdendes oder seiendes Glied der Kirche bekennt, durch welche aber mehr diese, als er selbst, seines Glaubens vergewissert wird (de vera et fals. relig. Opp. III, 228—231). In diesem Sinne nennt er die Taufe ein pflichtig Zeichen, d. h. ein Zeichen, dass sich der Täufling in den Herrn Jesum Christum verpflichtet (Tauf und Widertauf, II, a. 239. 244), auch vergleicht er sie dem eidgenössischen Feldzeichen, das Abendmal aber der eidgenössischen Bundeserneuerung; bei dem Abendmal betont er vorzugsweise die Danksagung für die geschehene Erlösung. Ausdrücklich erklärt er, dass sie den Glauben nicht stärken und nicht mehren.

In der fidei ratio 1530 erklärt er zwar, dass die Sakramente zum Zeugnis der Gnade (in testimonium gratiae) gegeben werden, aber er fügt ausdrücklich hinzu: derjenigen Gnade, welche der Empfänger bereits vorher in sich hat. So wird die Taufe vor der Gemeinde dem gegeben, der zuvor entweder die christliche Religion bekannt hat, also dem Erwachsenen, den man um seinen Glauben befragt, oder denjenigen, die das Verheißungswort besitzen, das sie zu Gliedern der Kirche erklärt, nämlich den Kindern, deren Taufe die Verheißung Gottes vorangeht, dass er die Kinder christlicher Eltern ebenso als zur Kirche gehörig ansieht, wie die Kinder der Hebräer. Durch die Taufe nimmt also die Kirche den öffentlich zu ihrem Gliede auf, der zuvor durch die Gnade aufgenommen ist; mithin wirkt die Taufe nicht die Gnade, sondern bezeugt der Kirche, die Gnade sei dem Täufling widerfaren. Überhaupt kann die Gnade nur vom Geist Gottes kommen, der als die Kraft, die alles trägt, selbst aber nicht getragen wird, keines Leiters (dux) und keines Werkzeugs bedarf. Somit ist das Sakrament das sichtbare Bild einer unsichtbaren Sache, das öffentliche Zeugnis eines durch den Geist Gottes in dem Menschen vollzogenen Vorganges (Niemeyer, coll. conf., S. 24—26).

Gleichwol kennt Zwingli auch eine den Glauben unterstützende Wirkung des Sakramentes, die er in der expositio fid. christ. an König Franz I. 1531 kurz vor seinem Tode darlegt. Nachdem er nämlich in dem Abschnitte „quae sacramentorum virtus“ die Wichtigkeit der Sakramente aus fünf Gesichtspunkten beleuchtet hat: 1) inwiefern sie von Christus eingesetzt und selbst mitgefeiert; 2) inwiefern sie Zeugnisse vollzogener Erlösungstaten (Tod und Auferstehung Christi) sind; 3) inwiefern sie als Symbole der von ihnen bezeichneten Realitäten nicht nur deren Namen tragen, sondern sie auch vergegenwärtigen; 4) insofern sie hohe Dinge bezeichnen, durch die ihr Wert weit über die wirkliche Höhe gesteigert wird (das Abendmal Symbol der Freundschaft, die Gott dem menschlichen Geschlecht in der Versönung durch seinen Son erwiesen hat); 5) insofern zwischen Bild und Sache eine gewisse Änlichkeit (analogia) bestehe (bei der Eucharistie eine zweifache: wie das Brot den Menschen erhält und der Wein ihn erheitert, so richtet Christus das hoffnungslose Gemüt auf und macht es fröhlich; wie ferner das Brot aus vielen Körnern, der Wein aus vielen Beeren bereitet wird, so wächst die Kirche aus vielen Gliedern zu *einem* Leib, durch den *einen* Glauben aus dem *einen* Geist) — lauter Erörterungen, die sich nur um das Verhältnis von Bild und Sache bewegen, aber von einer Wirksamkeit der Sakramente keine Spur enthalten, — scheint er eine solche in der sechsten virtus besprechen zu wollen; er sagt: *sie bringen Hilfe und Unterstützung dem Glauben* (auxilium opemque adferunt fidei), und das tut vor allem die Eucharistie — ein Satz, der mit seiner Grundanschauung im schärfsten Kontraste steht, aber durch die Art, wie er ihn näher bestimmt, auch so wesentlich modifizirt wird, dass er fast zur Phrase herabsinkt. Zwingli nämlich setzt den Ursprung aller Sünde in den sinnlichen Naturorganismus, der im unvermeidlichen Gegensatz gegen den Geist, diesen klaren, aus Gott entsprungenen Quell, steht und der Schlamm ist, welcher denselben trübt. Durch den Leib nun, sagt er, durch die Begierden, die er mittelst der Sinne in uns weckt, sichtet uns der Teufel und versucht fortwärend unseren Glauben. Darum müssen die Sinne auf etwas anderes gerichtet werden, damit sie seinen Lockungen kein Gehör schenken; das ist

die Bestimmung der Sakramente; denn in diesen treten den Sinnen Gegenstände nahe, die selbst sinnlicher Natur, aber durch ihre Beziehungen die Bilder derselben Vorgänge sind, auf welche der Glaube hingewandt ist, und indem sich die Sinne damit beschäftigen, treten sie in den Dienst des Glaubens, werden gleichsam dessen Mägde. Diese Erklärung gibt, wie jeder einsieht, nicht eine Wirkung der Sakramente auf den Geist und den Glauben, sondern nur auf die Sinne zu, ganz so, wie er an einer anderen Stelle (in Exod. Opp. V, 226) sagt: Sacramenta non fidem interiorem confirmant, sed sensus exteriores admonent ac solantur; wir wissen demnach, was Zwingli meint, wenn er bisweilen sagt, für die Glaubensschwachen und Blöden seien die Sakramente eine Stärkung, denn Glaubensschwache sind ihm solche, die noch nicht ihr ganzes Vertrauen auf Gott gesetzt haben; nur solche bedürfen, wie er an Thomas Wattenbach (VII, 298) schreibt, der häufigen Kommunion, dagen kommen die Starken nicht als Bedürftige, sondern freiwillig, um geistlich zu genießen (spiritualiter deliciaturi). Als siebente virtus hebt er endlich hervor, dass die Sakramente Eidschwüre seien, um die Kirche als ein Volk und eine Eidgenossenschaft (conjuratio) zu verbinden; was er sonst Pflichtzeichen nennt (Niemeyer 50—52).

Wenn Zwingli bisweilen geneigt ist, den unbestimmten Namen „Sakrament“ noch auf eine größere Zal von Handlungen, als die römische Kirche, auszudehnen, so beschränkt er ihn an anderen Stellen ausdrücklich auf Taufe und Abendmal, und nennt jene anderen Handlungen Ceremonicen. Dass er Beschneidung und Pascha den neutestamentlichen Sakramenten ganz gleichstellt, hat auf seinen Standpunkt nichts Auffallendes.

Zwinglis Anschauung ist unter den reformirten Symbolen ausgesprochen in der ersten Baseler Konfession (Niemeyer S. 81). Doch machte sich sofort eine Tendenz bemerklich, die einen mittleren Standpunkt zwischen Luther und Zwingli suchte. Ausdruck fand sie bereits in der ersten helvet. Konfession vom J. 1536, die zwar auf wesentlich zwinglischer Grundlage beruht, aber die Anschauung Zwinglis bedeutend ermäßigt. Dahin gehört die Bestimmung, dass die Sakramente nicht bloß leere Zeichen sind, sondern in Zeichen und wesentlichen Dingen bestehen, vor allem aber das sichtliche Bestreben zwischen der leiblichen und geistigen Nießung des A. M. zwar zu unterscheiden, aber doch so, dass die Scheidung vermieden, dass beide einander in der Handlung nahe gerückt und in einen bestimmten Rapport gesetzt werden, insofern Christus mit den Zeichen die wesentlichen geistlichen Dinge nicht bloß darstellt, sondern auch verheißt, anbietet und wirkt, und insofern der Dienst der Kirche dazu, wenn auch nur äußerlich, mitwirkt. Wie wenig übrigens durch diese Artikel 20 bis 22 die Schweizer von Zwinglis Auffassung abtreten und dass sie überhaupt nur die Schärfe derselben mildern wollten, zeigt der Schluss des Art. 22, der in einer fast wörtlichen Widerholung der septem virtutes sacramentorum in Zwinglis fidei expositio besteht.

Die eigentliche Vermittelung vollzog sich erst durch Calvin. Zwar gibt dieser den reformirten Standpunkt nicht auf, er hält ihn im Gegenteile fest; nähert er sich in Manchem der lutherischen Denkart, so wird doch, was er sich von dieser aneignet, mit reformirtem Geiste durchdrungen und in die reformirte Formel umgesetzt, was sich dagegen bei Zwingli von radikalen Elementen vorfindet, muss zurücktreten vor dem Ernst, womit Calvins positiver Sinn die Bedeutung der kirchlichen Gemeinschaft und ihrer Gnadenmittel zur Geltung bringt. Wir haben es hier nur mit den Sakramenten zu tun, aber schon das ist für die Umgestaltung der Ansicht, welche in diesem Punkte von ihm ausgegangen ist, bedeutungsvoll, dass er das äußere Wort nicht mehr für ein bloßes Zeichen des inneren Wortes hält, sondern für das wichtigste Organ der Wirksamkeit des hl. Geistes auf die Herzen; der Glaube kommt allerdings von Gott, aber durch das Hören des Wortes haucht er ihn ein (Instit. IV, c. 1, § 5). Nicht minder wichtig ist es, dass er nicht mehr die Gottheit Christi allein zum Gegenstande des gläubigen Vertrauens macht, sondern auch die geschichtliche Erscheinung des Gottmenschen, und dass ihm das Fleisch Christi, seine Menschheit, das Organ seiner Wirksamkeit ist. Endlich hat ihm die kirchliche Gemeinschaft für den Einzelnen nicht einen

relativen Wert, sondern absolute Notwendigkeit, sie ist die Pforte des Lebens und niemand kann darum zu diesem eingehen, wenn sie ihn nicht in ihrem Mutterschoße empfängt, gebiert, an ihren Brüsten säugt, mit ihrer Leitung überwacht und schützt (§ 4). Die Predigt des Wortes und die Verwaltung der Sakramente sind zwar nur Merkmale (symbola ecclesiae dignoscendae) der kirchlichen Gemeinschaft, als solche aber können sie nicht one fruchtbare Wirkung und Segen sein. Wer sich darum von der Kirche und ihren Heilmitteln lossagt, den erklärt der Herr selbst für einen Abtrünnigen und Fanenflüchtigen (§ 10).

Auf dieser Grundlage war ein ganz anderer Sakramentbegriff zu gewinnen, als es für Zwingli möglich war. Wie Luther in der zweiten Periode, knüpfte Calvin die Sakramente eng an das Wort Gottes an; er sah darin äußere Symbole, durch welche Gott seine Gnadenverheißung dem Gewissen besiegelt, um die Schwäche des Glaubens zu stärken; aber nicht minder äußere Symbole, worin wir zugleich unsere Frömmigkeit sowol vor Gott und seinen Engeln, als vor den Menschen bezeugen. Also ein zweifaches Zeugnis ist das Sakrament sowol der Gnade Gottes gegen die gläubige Gemeinde, als des Glaubens der Gemeinde gegen Gott; in einem gemeinsamen Tun beider Faktoren, des göttlichen und des menschlichen, erst kommt der Begriff des Sakraments nach seinen beiden Seiten hin zur vollständigen Realisirung. Die Sakramente sind zunächst dem Worte selbst verwandt: sie sind bildliche Darstellungen der in dem Worte gegebenen Verheißung und stellen nur dieselbe im plastischen Ausdruck lebendig vor das äußere Auge (Inst. IV, cap. XIV, 5); sie sind ein Spiegel, in welchem wir die Schätze der göttlichen Gnade gleichsam leibhaftig schauen (§ 6). An sich wäre es nicht notwendig, dass zu der göttlichen Warheit, die in sich vollkommen klar und fest ist, die Sakramente bekräftigend hinzutreten, aber wegen unserer sinnlichen Natur, wegen der Trägheit unseres Fassungsvermögens und wegen der Schwankungen unseres Glaubens, der nach allen Seiten der Stützen bedarf, ist es notwendig, dass das Geistliche uns in dieser sinnlichen Vermittelungsform nahe trete (§§ 3 und 6); das Verhältnis zwischen dem Worte Gottes und den Sakramenten stellt sich daher so, dass das Wort unseres Glaubens Grund, die Sakramente aber unseres Glaubens Säulen seien, damit der Glaube fester gestützt werde (§ 6). Die Ordnung, in welcher dies geschieht, ist die folgende: zuerst belehrt uns der Herr in seinem Wort, dann bekräftigt er dies durch die Sakramente, endlich erleuchtet er durch seinen Geist unsere Herzen und öffnet sie dem Worte und den Sakramenten, die sonst nur die Sinne erregen, aber nicht das Innerste erwecken würden (§ 8); die Sakramente sind darum eine Zugabe (appendix) zu der Verheißung, die sie bestätigen, wie ein Gesetz durch das beigedrückte authentische Siegel bekräftigt wird (§ 7), aber wie das Siegel nichts zu dem Inhalte des Gesetzes zufügt und dieser das Wichtigere ist, so verhält es sich auch mit dem Sakrament und der Verheißung, diese ist das Wichtigere, weil one ihr Vorhergehen das Sakrament gar nicht denkbar wäre (§ 3); auf sie muss man darum vor allem sehen, denn sie allein kann uns auf den Weg des Glaubens zu Christo füren, damit der Glaube uns Christi teilhaftig mache (Cons. Tigur. cap. 10), sie leitet die Gemeinde dorthin, wohin uns das Zeichen deutet und richtet (Inst. lib. IV, cap. 14, § 5). Wenn diese Bestimmungen durchaus Luthers Auffassung widergeben, so tritt ihm Calvin doch in Folgendem wider entschieden entgegen. In den Elementen der Sakramente liegt in keiner Weise eine geheime geistige Kraft (§ 9); auch durch das göttliche Wort, das über ihnen ausgesprochen wird, wird eine solche keineswegs in sie hineingelegt, sondern sie erhalten dadurch nur für unser Bewusstsein die Analogie zu der Warheit, die sie uns versinnlichen, so dass wir verstehen, was das sichtbare Zeichen bedeutet (§ 4); zu der äußeren Sakramentverwaltung muss darum die Wirksamkeit des heil. Geistes in den Herzen der Gläubigen hinzukommen, damit das Sakrament seine volle Frucht und Wirkung empfange, d. h. damit das im Sakrament Dargestellte an der Seele zur Warheit werde; er allein bewirkt es, dass das Wort nicht vergeblich das Or, die Sakramente nicht vergeblich das Auge affiziren (§. 12); one diese Kraft des Geistes helfen die Sakramente nicht das Geringste (§ 9 u. 11), in dem Geiste ist die

wirkende Kraft, die Sakramente leisten nur einen unterstützenden Beistand (§ 9); wir dürfen darum unser Vertrauen nicht auf die Sakramente als solche setzen, sondern zu ihrem Urheber muss unser Glaube und unser Bekenntnis sich erheben (§ 12). In diesen Sätzen ist das Wesentliche der zwinglischen Ansicht bewart, zugleich aber von seiner Einseitigkeit befreit, indem doch den Sakramenten (d. h. den Zeichen) eine den Glauben stützende Kraft und ein das Wirken des Geistes Gottes fördernder Einfluss beigelegt wird. Wie die ganze Frucht der Sakramente objektiv auf dem Wirken des Geistes beruht, so subjektiv auf dem Glauben; an sich und aus sich geben sie keine Gnade (non a se largiuntur aliquid gratiae); wie der hl. Geist, der allein die Gnade Gottes in seinem Gefolge fürt (Dei gratiam secum affert), den Sakramenten in uns eine Stätte bereitet und sie fruchtbar macht, so nützen sie auch nichts, wenn sie nicht im Glauben, der die Verheißung ergreift, aufgenommen werden (§ 17); den Ungläubigen werden nur die Zeichen, nicht die Sache gegeben (§ 15). Wenn aber auch Gott die innerliche Gnade des heiligen Geistes nicht an den äußeren Dienst der Sakramente abgetreten hat, so hat er doch verheißen, dass er mit derselben seiner Stiftung stets zur Seite stehen wolle (§ 12); auch den Ungläubigen ist diese Verheißung gegeben; der Mangel des Glaubens ist darum nur ein Zeugnis für ihren Undank, dass sie der auch ihnen gegebenen Verheißung den Glauben versagt haben (cap. 15, § 15).

Unter der Voraussetzung des Glaubens werden die Sakramente immer wirksam sein, es ist aber denkbar, dass diese Geisteswirkung bereits vor dem Sakramente eintrete durch die Vermittelung des bloßen Wortes (vgl. Consens. Tigur. 19), aber auch in diesem Falle ist der Sakramentempfang nicht erfolglos, sondern der schon vorhandene Glaube wird noch gestärkt und befestigt (Inst. cap. 14, § 9), ebenso ist es denkbar, dass die Gnadenwirkung durch die Gedankenlosigkeit und Trägheit des Empfängers im Augenblick des Sakramentgenusses nicht eintritt, sondern erst später sich entfaltet, so bisweilen beim Abendmal und unbedingt bei der Kindertaufe, denn die, welche in der ersten Kindheit getauft werden, erneut Gott erst in reiferen Jaren, zuweilen erst in dem Greisenalter (Cons. Tigur. cap. 20). Kein Verständiger wird daher Calvin vorwerfen, er habe die Objektivität des Sakraments zerstört; wer, wie es bei dem deterministischen Charakter seines Systems zur Notwendigkeit wird, alle Wirkungen, deren Verheißung das Sakrament besiegelt, auf die absolute Gnade Gottes zurückfürt und den Glauben selbst nur als Gnadenwirkung bezeichnet, der räumt der Subjektivität überhaupt keine Berechtigung ein; eher kann man gegen ihn den entgegengesetzten Tadel aussprechen; die Gläubigen sind nach dem Zusammenhange seines Systems die Erwälten, die Prädestinirten, nur diese erfaren (Inst. cap. XIV, 15 und besonders Consens. Tigur. cap. 16) die innerliche Kraft des Geistes, und empfangen außer dem Zeichen auch die res oder virtus sacramenti, darum ist es im Grunde nur eine leere Phrase, wenn er sagt, auch dem Ungläubigen sei die Verheißung dargeboten, ja es klingt wie Ironie, wenn er diesem zuruft: du darfst nur das Wort, das im Zeichen eingesetzt ist, im Glauben ergreifen, um mit dem Zeichen die Sache (den Effekt) zu haben (cap. 15).

Der Zweck aller Sakramente ist die reale Gemeinschaft mit Christus; dass auch die alttestamentlichen Sakramente diese gewärten, betrachtet Calvin als selbstverständlich, da sie auf Christum, den zukünftigen, hinweisen, haben sie den gleichen Inhalt mit den neutestamentlichen Sakramenten und gewärten folglich den gläubigen Israeliten denselben Segen, welchen die neutestamentlichen den gläubigen Christen gewären (§ 23). Wie aber das Ziel der Sakramente im inneren Leben die Aneignung und Gemeinschaft Christi im Glauben ist, zu dessen Närung und Stärkung sie eingesetzt sind, so ist ihr Ziel im Gemeindeleben Bekenntnis dieses Glaubens, durch welches die Gläubigen auch im Äußeren zu einer Eidgenossenschaft sich verbinden und sich gegenseitig zum Glauben verpflichten (§ 19); nach dieser Seite sind sie professionis nostrae tesserae quaedam, nach beiden Seiten eine mutua inter Deum et homines stipulatio (§ 19). Die Zal der Sakramente beschränkt Calvin auf Taufe und Abendmal, die übrigen Sakramente

der katholischen Kirche unterzieht er einer scharfen Kritik, das innere Verhältnis zwischen beiden bestimmt er so: hat uns Gott widergeboren, in die Gemeinschaft seiner Kirche aufgenommen und durch Adoption zu seinen Kindern gemacht, so erweiset er sich uns auch darin als sorgsamer Hausvater, dass er uns die Narung gibt, deren wir zur Erhaltung des neuen Lebens bedürfen; unsere einzige Seelenspeise aber ist Christus, und zu dieser leitet uns der Vater, damit wir aus ihr Kraft gewinnen, bis wir zur himmlischen Unsterblichkeit gelangen. Wie die Taufe das Bild und Pfand jener Widergeburt und Adoption ist, so das Abendmal das Bild und Pfand dieser Narung (cap. 14, § 1).

So ist Calvin in der Mitte zwischen Zwingli und Luther hindurchgegangen. Scheint bei ihm menschliches und göttliches Tun, der innere Vorgang des heil. Geistes im Herzen und der äußere Vollzug der kirchlichen Handlung abstrakt getrennt, dualistisch auseinander zu fallen, so wird eine Vermittelung gesucht nicht nur in dem Gedanken, dass beide Seiten wie durch die Einsetzung und die Assistenz Christi, so auch durch die zeitliche Coincidenz in dem gläubigen Herzen verbunden sind, sondern auch durch die Anschauung, dass das Zeichen zugleich gottgewolltes Pfand und Siegel der Geisteswirkung ist und diese wesentlich unterstützt; dagegen darf man nicht einwenden, dass die Frucht des Sakramentes, die innere Geisteswirkung, nach Calvin schon vor dem aktuellen Sakramentgenuss eintreten kann; das römische und lutherische Dogma gibt troz seines Strebens nach Objektivität dieselbe Möglichkeit zu, bei Calvin aber wird sie motivirt durch die Wirksamkeit des göttlichen Wortes, dem auch Luther dieselbe Wirkung, wie dem Sakramente, unbedenklich eingeräumt hat, und zudem gesteht Calvin ausdrücklich zu, dass die durch das bloße Wort vermittelte Geisteswirkung durch den nachfolgenden aktuellen Sakramentgenuss, sofern er ein gläubiger ist, gemehrt wird.

Das Verlassen des zwinglischen Standpunktes entschied zugleich das kirchliche Urteil gegen andere Richtungen, welche zwar meist von wesentlich verschiedenen Grundgedanken ausgingen, dagegen in der Sakramentlehre mit ihm übereinstimmten. Dahin gehören die Socinianer, die Mennoniten und die Quäker. Dagegen ist der Arminianismus als Ausläufer der reformirten Richtung anzusehen; in den Sakramenten schließt er sich insofern an Calvin an, als er in ihnen nicht bloß Bekenntnisakte und Pflichtzeichen, sondern zugleich sichtbare Siegel erkennt, durch welche Gott die im evangelischen Bunde verheißenen Woltaten versinnbildet, auf sichere Art gewärt und versiegelt (vgl. die Confessio des Episkopius cap. 23). Doch verwirft Limborch (Theol. christ. 5, 66, 29) den von den reformirten Konfessionen gebrauchten Ausdruck „obsignare", weil die Arminianer nur zugestehen, dass in der Taufe dem Täufling das Unsichtbare und Himmlische vorgehalten und durch Zeichen bestätigt, aber nicht wirklich mitgeteilt werde; daher denn auch nur die Erwachsenen, welche das Zeichen verstehen und deuten, die Taufe mit wahrem Nutzen empfangen können.

8) Fortbildungen. Wärend die reformirten Dogmatiker der folgenden Zeiten auf der durch Calvin gegebenen Grundlage fortarbeiten, zeigt sich in der lutherischen Dogmatik ein sichtliches Bestreben, die überkommenen Bestimmungen weiter auszugestalten. Dazu mußte die Inkongruenz, die zwischen der Lehre von der Taufe und vom heiligen Abendmal vorhanden war, drängen. Bei der Taufe war das Wasser Träger des in das Verheißungswort gefassten Segens; dagegen traten bei dem Abendmale zwischen die irdischen Elemente und den Segen des Sakraments in die Mitte Leib und Blut des verklärten Herrn als einerseits in den Elementen gegenwärtig und andererseits den Empfang des Segens bedingend. Es lag nahe, den Sakramentsbegriff der Abendmalslehre gemäß zu gestalten, und also auch für die Taufe eine himmlische Realität zu suchen, die durch die unio sacramentalis dem Elemente verbunden den sakramentlichen Segen vermittele. Nachdem zuerst auf dem Mömpelgarder Kolloquium v. 1586 die Distinktion von materia terrestris und coelestis im Sakramente aufgestellt worden war (Baier l. th. p. 670), definirte man sacramentum = actio sacra, divinitus instituta, tum elemento s. signo externo tum re coelesti con-

stans, qua Deus non solum obsignat promissionem gratiae . ., sed etiam bona coelestia in singulorum sacramentorum institutione promissa, per externa elementa singulis sacramento utentibus vere exhibet, fidelibus autem salutariter applicat (Hutter, comp. loc. th. 221). Die res coelestis ist nun aber nicht das Wort, denn dieses geht nie eine sakramentliche unio weder mit dem irdischen noch mit dem himmlischen Elemente ein: es ist vielmehr αἴτιον ποιητικόν, d. h. es bewirkt, ut duae illae partes essentiales unum sacramentum constituant in usu sacramentorum (Hutter S. 597); ebensowenig ist die res coelestis die sakramentliche Gnade selbst: sie ist vielmehr der Träger derselben. Damit war der Sakramentsbegriff der Abendmalslehre konform gestaltet; nur entstand nun die Schwierigkeit, dass sich die Taufe ihm nicht fügen wollte; denn eine dem Leib und Blute Christi analoge res coelestis ließ sich hier unmöglich aufzeigen. Das daraus sich ergebende Schwanken in der Bestimmung der res coelestis (bald die Trinität, bald der heilige Geist, bald das Blut Christi) gab Baier Veranlassung, auf die ältere Lehrweise zurückzugreifen und Sakrament zu definiren als actio divinitus ex gratia Dei propter meritum Christi instituta, circa elementum externum et sensibile occupata, per quam, accedente verbo institutionis, hominibus confertur aut obsignatur gratia.

Noch an einem zweiten Punkte findet sich wenigstens ein Ansatz über die reformatorische Lehre hinauszugehen. Sieht man von einzelnen Äußerungen Luthers ab (s. oben S. 288), so erklärte man principiell die durch das Wort und die durch die Sakramente vermittelte Gnade für identisch. In der Apologie VII, 5 S. 196 W. sagt Melanchthon: Idem effectus est verbi et ritus, sicut praeclare dictum est ab Augustino sacramentum esse verbum visibile. Chemnitz (ex c. Tr. II, 35) zieht diese Stelle ausdrücklich an; er selbst sagt (S. 29): Non alia est gratia quae in verbo promissionis et alia quae in sacramentis exhibetur, nec alia est promissio in verbo evangelii, alia in sacramentis: sed eadem est gratia, unum et idem verbum, nisi quod in sacramentis per signa divinitus instituta, verbum quasi visibile redditur propter nostram infirmitatem. Die Frage, warum dieselbe Gnade durch verschiedene Mittel dargeboten und ausgeteilt werde, erscheint ihm müssig; er beantwortet sie durch den Hinweis auf die menschliche Schwachheit. Aber sie lag zu nahe, als dass sie damit beseitigt war; Luthers Antwort aber (s. o. S. 288) ließ einen Unterschied zwischen dem Segen des Sakraments und dem Segen der Absolution nicht bestehen. So begegnet man denn der von Chemnitz zurückgewiesenen Reflexion wieder bei Hutter (comp. loc. 612: Alioquin [wenn die sakramentliche Gnade sich von der der Rechtfertigung nicht unterscheidet] frustra acciperent sacramenta, qui jam ante sunt justificati et donis Spiritus s. instructi); sie fürt bei ihm zu der Behauptung einer sonderlichen Gnadenwirkung der Sacramente: praeter haec dona gratia sacramentalis quiddam superaddit. Fragt man nun aber, worin dieses quiddam bestehe, so ist die Antwort sehr unbefriedigend; denn Hutter hält sich nur in allgemeinen Aussagen, die jeder Bestimmtheit entbehren. Daraus erklärt sich wol, dass die Anregung, welche der von ihm ausgesprochene Gedanke bieten konnte, wirkungslos blieb.

Versuche zu einer Fortbildung der Sakramentslehre sind demnach in der Zeit der Orthodoxie gemacht worden, man kann aber nicht sagen, dass sie zum Ziele fürten. Und zunächst trat nun eine neue Bewegung der Geister ein, die den ruhigen Gang der Entwickelung unterbrach. Manche Richtungen haben zusammengewirkt, um eine neue Zeit heraufzufüren und die weitere Ausbildung der Lehre von den Sakramenten vorerst zu hemmen. Calixts Toleranztheologie verwischte die Schärfe der confessionellen Gegensätze; der Pietismus legte das Hauptgewicht nicht auf die Wiedergeburt in der Taufe, sondern auf die Bekehrung nach der Taufe, und lenkte überhaupt das Interesse von der Kirche, ihrem Bekenntnisse und ihren Gnadenmitteln auf die persönliche Stellung des Einzelnen zu Christo. Die Aufklärung war überhaupt nicht geeignet, die älteren theologischen Systeme zu verstehen und zu würdigen. Die Kantische Philosophie durchdrang zwar das Leben wider mit idealem Ernste, doch mehr nach der sitt-

lichen als nach der religiösen Seite; ihre theologische Nachgeburt, der Rationalismus, fand den Ausdruck seiner religiösen Überzeugung in der Trias: Gott, Freiheit (Tugend) und Unsterblichkeit; seine Auffassung des geschichtlichen Christentums war im Grunde nur ein moderner Socinianismus. Selbst der Supranaturalismus jener Zeit hatte trotz seines entgegengesetzten Princips eine wesentlich rationalisirende Praxis und sein Verständnis des altkirchlichen Systems reicht nicht weiter als das der Gegner, die er bekämpfte. Daſs unter diesen Einflüssen für die Fortbildung des Begriffs der Sakramente nichts geschehen konnte, begreift sich leicht. Die Kantische Religionsphilosophie konnte darin höchstens Förmlichkeiten erkennen, welche „zur Idee einer weltbürgerlichen moralischen Gemeinschaft“ anzuregen und zu erwecken vermögen. Wegscheider sieht in ihnen echt socinianisch Erinnerungszeichen, Bekenntniszeichen, Pflichtzeichen, deren einziger Zweck die Beförderung der Tugend unter Wesen ist, die selbst von sinnlicher Natur der sinnlichen Kultusformen nicht ganz entbehren können, um sich zur reinen Vernunfterkenntnis zu erheben; Reinhard — heilige, von Christus selbst eingesetzte Gebräuche, durch welche die, welche sich ihrer würdig bedienen, einiger göttlicher Wolthaten (beneficiorum quorundam div.) teilhaftig werden. Dieser Zeitrichtung entsprach es, daſs man von manchen Seiten auf Vermehrung der Sakramente drang, in denen man mehr sinnvolle ästhetische Kultusakte als Gnadenmittel sah: Augusti wollte die Absolution, Kaiser die Konfirmation als Sakrament anerkannt, Ammon ein Sterbesakrament eingefürt wissen. Als Nachwirkung des Rationalismus, der seine Nüchternheit durch Sentimentalität gerne bedeckt, ist es anzusehen, daſs selbst von gläubigen Geistlichen unserer Zeit die Konfirmation tatsächlich als Sakrament im Kultus behandelt wird, indem man im Widerspruch mit der Anschauung des älteren Protestantismus das Bekenntnis zur Nebensache, den kirchlichen Segen aber mit der ganz verwerflichen Formel: Nehmet hin den heil. Geist 2c., die allen Auftrags und aller Berechtigung entbehrt, zur Hauptsache macht.

Eine neue Entwicklung begann auch in diesem Punkte mit S c h l e i e r m a c h e r; zwar behandelt er den Begriff der Sakramente nach Morus' und Döderleins Vorgang nur anhangsweise; auch wünscht er noch entschiedener als Zwingli, daſs die Benennung „Sakramente“, für die er die Wiederaufnahme der morgenländischen Bezeichnung: „Geheimnisse“ (Mysterien) von der Zukunft erwartet, nie in die kirchliche Sprache Eingang gefunden hätte, weil mit diesem Begriffe nichts dem Christentume Eigentümliches ausgesagt werde. Aber er sucht einerseits den Wert der Sakramente gegenüber der rationalistischen Entleerung derselben festzuhalten, und eine gewisse objektive Bedeutung derselben zu statuiren, andererseits die überwiegende Betonung des Objektiven in der kirchlichen Lehre zu vermeiden und die Wirkung der Sakramente durch psychologische Vorgänge vollständig zu erklären. Das Erstere tritt in der von ihm geprägten Formel (GL § 143, 2: Fortgesetzte Wirkungen Christi, in Handlungen der Kirche eingehüllt und mit ihnen auf das innigste verbunden, durch welche er seine hohepriesterliche Tätigkeit auf die einzelnen ausübt und die Lebensgemeinschaft zwischen ihm und uns, um deren willen allein Gott die einzelnen in Christo sieht, erhält und fortpflanzt) stark hervor; ebenso in seiner Definition von Taufe (§ 136) und Abendmal (§ 139); das letztere ergibt sich, wenn man sich erinnert, daſs diese Gemeindehandlungen Wirkungen Christo nur in so fern sind, als sie von Christo selbst angeordnet wurden.

Das Ziel, das sich Schleiermacher steckte, zu einer über den kirchlichen Gegensätzen stehenden Anschauung zu gelangen, ist in der Folgezeit herrschend geblieben. Man begegnet ihm bei Nitzsch, der das den verschiedenen Konfessionen Gemeinsame herauszustellen versuchte. Dies findet er für die Sakramente in dem Begriffe der u n t e r p f ä n d l i c h e n B u n d e s z e i c h e n (pignus, im Unterschiede von signum), welchen er der herkömmlichen Bezeichnung vorzieht; er gesteht beiden, der Taufe und dem Abendmale, die Wirkung zu, kraft der Einsetzung Christi die Gemeinschaft seines verklärten Lebens nach dem Maße teils des persönlichen, teils des Gemeindeglaubens, mit dem man sie wiederholt, mit-

teilend zu gewähren und überhaupt die Pflicht der gegenseitigen eigentümlichen Bruderliebe und christlichen Angehörigkeit vollgültig zu begründen. Die Einheit und Differenz der lutherischen und reformirten Denkart bestimmt er so, daß jene die mystische Identität des geistlichen und leiblichen Empfangs, diese die mystische Simultaneität desselben zwiefachen Aktes setze, und verwirft alle übrigen differenten Bestimmungen als auf willkürlicher und anmaßlicher Exegese beruhend. Das gegenseitige Verhältnis beider Handlungen findet er durch die Momente der Geburt und der Ernährung ausgedrückt. Sehr klar fasst Lipsius das gleiche Ziel ins Auge (Lehrbuch der evangelisch-protestant. Dogmatik 1876 S. 752 ff.): Die Kritik habe den Grundsatz geltend zu machen, dass alle Wirkungen kirchlicher Handlungen auf das persönliche Heilsleben der einzelnen durch den persönlichen Glauben, also subjektiv psychologisch vermittelt sein müssen; dieser Grundsatz steht im Gegensatz nicht nur gegen die lutherische Anschauung von einem auch abgesehen von dem Glauben dem Empfänger äußerlich zugeeigneten spezifisch-sakramentlichen Heilsgute, sondern gegen die beiden evangelischen Kirchen gemeinsame Vorstellung einer übernatürlichen Wirkung des Geistes mittelst der kirchlichen Handlung. Das Heil wird vermittelt gedacht durch die Darstellung des Wortes in der symbolischen Handlung; die Geisteswirksamkeit vollzieht sich also mittelst des Handelns der kirchlichen Gemeinschaft an dem Einzelnen in dem subjektiven Geistesleben des Einzelnen entsprechend der Empfänglichkeit desselben. Dies schließt eine spezifisch religiöse Bedeutung der Sakramente nicht aus; sie sind ebenso Mittel als Pfänder göttlicher Gnade; jenes in der eben dargestellten Weise, dieses insofern der dem einzelnen in der kirchlichen Gemeinschaft objektiv wirksam gegenübertretende Geist Christi die subjektive Zueignung des christlichen Heils als objektive göttliche Gnadenverheißung verbürgt.

Änlich, nur mit starker Hervorhebung dessen, dass die rationell durchgefürte reformirte Fassung der Sakramente die Aufhebung wie der magisch-katholischen so auch der hyperphysisch-lutherischen Fassung sei, bestimmt Biedermann in seiner christlichen Dogmatik 1869 S. 729 das Wesen des Sakraments; die Handlung erscheint als Pfand, dass durch Vermittelung der Gemeinschaft, die sie ausübt, an den Gliedern derselben, die daran teilbekommen und teilnehmen das darin sinnbildlich dargestellte Heilsprincip auch in der Tat objektiv herangebracht wird, so daß damit die objektive Bedingung für dessen subjektive Aneignung vorhanden ist. Vgl. auch Schweizer, Christliche Glaubenslehre II, 2 S. 194, und Ritschl, Unterricht in der christl. Relig. § 89 f.

Diesen Versuchen gegenüber nahm die konfessionell gerichtete lutherische Theologie den Faden der Entwickelung da wieder auf, wo die orthodoxe Dogmatik ihn hatte fallen lassen. Man suchte für die Sakramente eine spezifische, von der durch das Wort vermittelten unterschiedene Segenswirkung unter starker Betonung der Objektivität der sakramentlichen Wirkung. Schon Höfling spricht sich in seinem Werke über das Sakrament der Taufe dahin aus, daſs die ältere Auffassung von dem Verhältnisse der Wirksamkeit der Sakramente zu der des Wortes nicht befriedige und daſs hier das Bedürfnis der Fortbildung und Verbesserung unverkennbar vorliege (S. 20, Anm.). Nach Höfling kann das Wort immer nur eine geistig vermittelte Wirkung auf den Geist, und zwar vereinzelt, succesive üben; die Sakramente aber üben ihre Wirkung nicht blos auf die geistige Persönlichkeit, sondern auf die ganze dieser zu Grunde liegende geistige und leibliche Natur des Menschen (S. 19). Dies drückt Martensen in seiner Dogmatik (S. 394) so aus, daſs Christus in den Sakramenten sich nicht blos seiner Geistigkeit, sondern auch seiner verklärten Leiblichkeit nach mitteile; die Taufe bewirkt ihm in diesem Sinne die „substantielle, wesentliche Wiedergeburt"; der Punkt, von welchem aus ihr mysteriös-schöpferisches, nicht psychologisch vermitteltes Wirken anhebt, ist der organische Einheitspunkt von Geist und Natur (S. 401). Dieselbe Anschauung vertritt im Wesenlichen Thomasius; vgl. Christi Person und Werk III, 2 S. 116 f.: „Wärend das Wort sich an die selbstbewuſste Persönlichkeit des Menschen wendet .., wendet sich das Sakrament an die menschliche Natur, unter der wir aber keineswegs blos die

Leiblichkeit verstehen, sondern den ganzen geistleiblichen Wesensbestand des Menschen". Darauf wird die Behauptung einer verschiedenen Wirkungsweise beider gegründet: Das Wort wirkt psychologisch deshalb succesiv; das Sakrament wirkt koncentrisch, drastisch: mit einem Male pflanzt die Taufe den Menschen vollständig in Christum ꝛc." Man vgl. hiemit die sehr maßvolle Behandlung der Frage bei Frank, System der chr. Wahrheit II S. 292 ff.

Literatur: Hahn, Die Lehre von den Sakramenten 1864. Ders., Doctrinae romanae de numero sacramentorum septenario rationes historicae 1858. Gass, Symbolik der griech. Kirche 1872 S. 228 ff. Diekhoff, Die evangel. Abendmalslehre I 1854. Köstlin, Luthers Theologie, bes. II S. 503 ff. Lommatzsch, Luthers Lehre vom ethisch-relig. Standpunkte aus 1879 S. 417 ff. Hering, Die Mystik Luthers 1879 S. 168 ff. H. Schmid, Dogmatik der ev.-luth. Kirche (5. Aufl.) S. 438 ff. R. Schmidt, Stud. u. Krit. 1879 S. 187 ff. Herrlinger, Die Theologie Melanchthons 1879 S. 108 ff. **(Steitz †) Hauck.**

Sakramentalien (vgl. den Art. „Benediktionen" Bd. II, S. 288). Mit diesem Ausdrucke werden infolge ihrer äußerlichen Änlichkeit mit den Sakramenten gewisse Weihungen und Segnungen bezeichnet, welche in der griechischen und römischen Kirche teils in Verbindung mit den Sakramenten, teils selbständig zur Anwendung kommen. Vor Ausbildung der Lehre von der Siebenzal der Sakramente, besonders aber in der Zeit vom Anfang des 11. Jarhunderts bis auf Petrus Lombardus begriff man dieselben, oder doch die wichtigsten unter ihnen unter die Zal der Sakramente, s. G. L. Hahn, Doctrinae Rom. de num. sacramentorum septenario rat. hist., Vratist. 1859, p. 12 sqq.; Ders., Die Lehre von den Sakramenten, Breslau 1864, S. 96 ff. 110 ff. 125. 157. 171. 212 f. Mit der schärferen Bestimmung des Sakramentsbegriffs aber fasste man seit der Mitte des 12. Jarhunderts im Gegensatz zu den im Abendlande nun auf die Siebenzal reduzirten Sakramenten die kirchlichen Handlungen, welche man nicht mehr im eigentlichen Sinne als Sakramente glaubte gelten lassen zu dürfen, durch welche aber nach katholischer Auffassung Personen oder Gegenständen eine besondere Kraft mitgeteilt wird, unter dem gemeinsamen Namen der Sakramentalien zusammen. Auch an diesem Punkte trat übrigens hervor, wie sich selbst die Fortbildung des Dogmenkreises der abendländischen Kirche instinktmäßig dem Herrschaftsbedürfnis der römischen Kirchengewalt untergeordnet hat. Wie nämlich in der Lehre von der Siebenzal der Sakramente (seit Petrus Lombardus) die Kirche ihrer herrschenden Stellung zur Welt der Personen den bezeichnenden Ausdruck gibt, so regelt zugleich die Lehre von den Sakramentalien die Stellung der Kirche zu der Welt der Sachen; aus Sacramentum und Sacramentale aber resultirt die Lehre vom Sacrilegium (vgl. Hundeshagen in der Zeitschrift für Kirchenrecht, Bd. I, S. 255 f.). Und wie der Priesterweihe unter den Sakramenten die dominirende Stellung zufällt, so tritt nirgends deutlicher die Bedeutung des Sacramentale an den Tag, als in der Königssalbung durch den Priester. Die sich an den alttestamentlichen Gebrauch (s. Band VIII, S. 105) anschließende Salbung der Könige (vgl. Phillips, Kirchenrecht, Bd. III, S. 68 ff.; G. Waitz, Die Formeln der deutschen Königs- und der römischen Kaiserkrönung vom 10. bis 12. Jarhundert, Göttingen 1873, 4⁰) kommt im Abendlande bei den Westgoten seit der Krönung des Königs Wamba (672) vor; bei den Angelsachsen soll bereits Egbert (789) gesalbt sein, was unsicher ist (s. Waitz a. a. O. S. 20). Bei den merovingischen Königen kam priesterliche Salbung nicht vor (Waitz, Deutsche Verfassungsgeschichte, Bd. II, Abth. 1, 3. Aufl., Kiel 1882, S. 174 f.), sie ward im fränkischen Reich zuerst Pippin zuteil, kommt im ostfränkischen Reiche zuerst bei Ludwig dem Kinde, dann bei Konrad I. vor, wärend Heinrich I. sie ablehnte, weil schon die Anlehnung des Gebrauchs an die alttestamentliche Theokratie für eine selbstbewusste weltliche Herrschaft nicht unbedenklich erschien. Seit Otto I. ist aber Salbung und Krönung bei jedem neuen deutschen König zur Anwendung gekommen und ebenso erscheint die Salbung mit der Krönung des Kaisers in Rom verbunden (vgl. Waitz, Verfassungsgeschichte, Bd. III [2. Aufl. 1883] S. 256 ff.,

Bd. VI [1875] S. 159 ff.). Gleichartige Formeln sind in den verschiedenen christlichen Reichen gebraucht worden. Der deutsche König wurde zuerst am Haupt, an der Brust, an den Schultern und den Oberarmen, dann an den Händen gesalbt. Bei der Kaiserkrönung in Rom salbte der Bischof von Ostia den Kaiser am rechten Arm und zwischen den Schultern (Waitz Bd. VI, S. 191). Wärend Gregor d. Gr., wie Isidor v. Sevilla (Hahn, Lehre von den Sakramenten S. 96), auch noch Petrus Damiani († 1072), ja Petrus von Blois († 1200) (s. Hahn, S. 101. 108) die Fürsten- oder Königssalbung als Sakrament bezeichneten, und die Griechen sie auch ferner unter die Sakramente zälten, muss der Vergleich der zum Sacramentale herabgesetzten Königssalbung mit dem Sakrament des Ordo dem Papalsystem dazu dienen, die lediglich gehorchende Stellung der weltlichen Obrigkeit gegenüber dem Sacerdotium zu veranschaulichen, für welche die hierokratische Auffassung allein noch Raum ließ. Denn da sie das Königtum zur sündigen Welt rechnet, und ihm nur durch Vermittelung des Priestertums den göttlichen Ordnungen sich einzufügen gestattet, erscheint das Sacramentale der Königssalbung nun als die Legitimation, welche weltliche Obrigkeit für ihren Beruf nach dem Papalsystem sich erst von der Kirchengewalt erteilen lassen und durch die Übernahme der Pflichten dienender Advokatie erkaufen muss. „Seitdem Jesus", schreibt Innocenz III. (c. un. § 5. X. de sacra unct. I, 15), „den Gott mit dem heiligen Geiste salbte, mit dem Öle der Frömmigkeit vor seinen Genossen gesalbt worden ist, Er der Kirche Haupt und sie sein Leib, da ist die Salbung des Fürsten vom Haupte auf den Arm übertragen. Auf dem Haupte des Bischofs aber ist die sakramentalische Spendung beibehalten, weil er in seinem bischöflichen Amte die Person des Hauptes darstellt. Es ist aber ein Unterschied zwischen der Salbung des Bischofs und des Fürsten, weil das Haupt des Bischofs mit dem Chrisam geweiht, der Arm des Fürsten aber mit Öl bestrichen wird, auf dass gezeigt werde, welch ein Unterschied zwischen der Autorität des Bischofs und der Gewalt des Fürsten bestehe". Diese Gesichtspunkte sind auch im Pontificale Romanum Tit. De benedictione et coronatione regis festgehalten. Doch wurden die Könige von Frankreich stets auch mit Chrisma, und, wie sie, auch die Könige von England zuerst auf dem Haupte gesalbt, wie denn die Salbung am Scheitel auch bei der deutschen Krönung sich erhielt.

Die Sakramentalien haben, wie die Sakramente, eine bestimmte Materie, Form und einen Minister, entbehren aber der Verheißung übernatürlicher Gnadenwirkung. Mit den Weihungen ist stets, mit den Segnungen zuweilen, anschließend an einen alten orientalischen Gebrauch (2 Mos. 29, 7 ff. 30, 25 ff.), eine Salbung verbunden. Die Materie der letzteren ist Olivenöl, entweder in reinem Zustande (Katechumenen- und Krankenöl, weil es in dieser Form bei den Sakramenten der Taufe und der letzten Ölung verwendet wird), oder als Chrisma, untermischt mit Balsam, in der griechischen Kirche auch mit anderen Spezereien. Über die Salbungen verbreitet sich weitläufig c. un. X. de sacra unctione I, 15 (Innocenz III., 1204). Die Bereitung sowol des Katechumenen- und Krankenöls als des Chrisma erfolgt durch den Bischof, als den Träger des vollen Sacerdotium (c. 1 [Conc. Carth. II, 390], c. 2 [Conc. Carth. III, 397] C. XXVI. qu. 6; c. 2 [Gelas. 494], c. 3. Dist. XCV [Innoc. I., 416]) järlich am grünen Donnerstage (c. 18. Dist. III de consecr. [Pseudo-Fabian.]) in feierlicher Weise. Es wird darauf von den einzelnen Pfarrern in Empfang genommen (c. 4. Dist. XCV; c. 123. Dist. IV. de consecr. [Statutt. eccl. ant.]), die es sorgfältig bewaren sollen, aber wenn ihnen im Laufe des Jares der Vorrat ausgeht, das Fehlende durch Nachgießen ungeweihten Öles ergänzen dürfen (c. 3. X. de consecr. eccl. III, 40). Zalreiche Verfügungen hinsichtlich des Chrisma enthält die fränkische Gesetzgebung. Sie suchte besonders den Missbräuchen entgegenzuwirken, die der Aberglaube damit trieb (z. B. Cap. von 813 c. 17 [aus conc. Arel. VI, c. 18] bei Pertz, Mon. Germ. T. III. p. 190 (Legum sect. II. T. I. ed. Alf. Boretius, Hannov. 1883, p. 174; damit vgl. c. 1. X. de cust. euchar. chrismatis et aliorum sacramentorum III, 44).

Die Weihungen dienen nach der Lehre der Kirche dazu, eine Person oder

Sache mittels der Salbung dem Dienste Gottes und der Kirche zu bestimmen. Sie sind stets mit einer Segnung, d. h. einer feierlichen Anrufung Gottes um seine Gnade für die betreffende Person, beziehungsweise Verleihung heilsamen Gebrauches für die Sache verknüpft. Eine Weihung mit Chrisma kommt vor beim Sakrament der Firmung (§ 7. c. un. X. de sacr. unct.), mit Katechumenenöl bei der Taufe (§ 6 ibid.). Bei der Priesterweihe wird der Ordinand mit Katechumenenöl gesalbt. Eine Konsekration mit Chrisma ist für die Bischöfe (§ 3. 4. ibid.), Kirchen, Altäre (stehende wie tragbare), Kelche (§ 8. ibid.) und Patenen vorgeschrieben. Eine bloße Segnung, verbunden mit einer Salbung, wird den Königen durch die Bischöfe erteilt (§ 5. ibid. s. oben). Glocken werden mit Weihwasser abgewaschen und mit Krankenöl und Chrisma gesalbt. Das Taufwasser wird benedicirt. Mit Weihwasser geschieht die Benediction der Äbte und Äbtissinnen, Kleriker, Wallfarer, der Verlobten bei der Eheschließung, der Ehefrauen nach der Entbindung. In dieser Weise werden auch die für den Gottesdienst bestimmten Gegenstände, als Kirchen, Kirchhöfe, Meßgewänder, die Mappa, das Corporale, das Tabernakel, Monstranzen, Kreuze, Heiligenbilder, Kerzen, Rosenkränze gesegnet. Ja diese Benediktion wird auch bei den wichtigsten Lebensbedürfnissen und Gerätschaften, z. B. für die Häuser am Ostersonnabende, für neugebaute Häuser, Schiffe, Lokomotiven, Fanen, Waffen, Felder und Feldfrüchte, das Ehebett, Brot, Wein, Salz und andere Eßwaren zur Anwendung gebracht.

Für die für den unmittelbaren Gebrauch bei dem Gottesdienste bestimmten Gegenstände hat die Konsekration, beziehungsweise Benediktion, neben der liturgischen auch eine rechtliche Seite. Sie werden nämlich durch diese sakramentliche Handlung nicht nur in feierlicher Weise für ihre innerliche Bestimmung bereitet, sondern zugleich auch äußerlich unverletzlich (daher res sacrae). Die **Konsekration** gottesdienstlicher Gegenstände ist eine bischöfliche Funktion. Dies gilt an sich auch von der **Benediktion**, jedoch werden mit dieser gewönlich die Landdekane, beziehungsweise selbst die Pfarrer beauftragt. Auch Sachen, die der bischöflichen Konsekration bedürfen, werden zuweilen, behufs vorläufigen Gebrauchs, durch den Dekan oder Pfarrer auf Grund bischöflichen Auftrags zunächst benedicirt.

Die geweihten Sachen verlieren durch gänzliche oder sie in ihren wesentlichen Teilen treffende Zerstörung den durch die Konsekration erworbenen geheiligten Charakter, und es ist daher nach geschehener Widerherstellung derselben eine **neue Konsekration** erforderlich (c. 24. Dist. I. de consecr.; c. 1. 3. 6. X. de consecr. ecclesiae vel altaris III, 40). Wenn dagegen an geweihter Stätte Blut vergossen oder Unzucht begangen ist, so ist die Kirche nur befleckt, nicht entweiht. Es bedarf daher in solchen Fällen, wenigstens nach dem Recht der Dekretalen, nur einer **Reconciliation**, keiner neuen Konsekration des geweihten Gegenstandes (c. 4. 7. 9. 10. X. eod.). Diese Reconciliation geschieht mit Weihwasser, die bei Kirchen ausschließlich bischöfliche Funktion ist und daher nicht einfachen Priestern übertragen werden darf (c. 9. cit.). Die Pollution einer Kirche wirkt auch auf den anstoßenden Kirchhof, auf welchem in solchem Falle nicht vor geschehener Reconciliation der Kirche beerdigt werden darf. Die Befleckung des Kirchhofs hat auf die Kirche keinen Einfluß (c. un. de consecr. eccl. vel alt. in VI°, III, 21).

Die **evangelische** Kirche kennt in diesem Verstande keine Sakramentalien. Sie wendet auch für die unmittelbaren Werkzeuge des Gottesdienstes weder eine Konsekration noch eine Benediktion an, welche denselben die Eigenschaft der Heiligkeit mitteilte. Dagegen wird auch nach ihrem Recht diesen Gegenständen eine vorzügliche Achtung und ein besonderer Rechtsschutz gegen Verletzungen zuteil. Auch ist bei Kirchen und Gottesäckern eine feierliche **Dedikation** üblich. Die Weihung geschieht hier durch das Weihgebet. Die Konferenz von Abgeordneten der evangelisch-lutherischen Kirchenregimente hat im J. 1856 über die Form der Einweihung von Kirchen Beschlüsse gefaßt, welche in dem allgem. K.-Bl. f. das evangel. Deutschl. Bd. V, S. 568 ff. abgedruckt sind. Anlangend die Weihe einzelner Gegenstände (der Kanzel, vasa sacra, der Orgel, des Taufsteins) erklärte

man es für genügend, dass der Ortsgeistliche vor dem ersten Gebrauche des betreffenden Gegenstandes einige bezügliche Worte an die Gemeinde richte und dann den göttlichen Segen für den Gebrauch der Sache erflehe.

Was die Benediktionen der für den alltäglichen Gebrauch bestimmten Gegenstände betrifft, so erklärten sich die älteren Kirchenordnungen wegen des abergläubischen Beiwerks teilweise ausdrücklich gegen dieselben (s. den Art. „Benediktionen“).

Litteratur: Probst, Kirchliche Benedictionen und ihre Verwaltung, Tüb. 1857; Richter-Dove, Kirchenrecht, 7. Aufl., § 260. 306; Walter, Kirchenrecht, 14. Aufl., § 274. **R. W. Dove.**

Salbe bei den Hebräern 1) Namen: רֹקַח 2 Mos. 30, 25 (v. 35 auch Räucherwerk, wie vielleicht מִרְקַחַת 1 Chr. 9, 30), ob von rad. רקח verw. mit רקק weich machen (vgl. Ezech. 24, 10: lass schmelzen das Schmalz), also was die Haut weich macht, das Fette, oder = רקע zerstampfen (das Gewürz) ist nicht gewiss; רָקַח kommt sonst nur in der speziellen Bedeutung „würzen“ vor 2 Mos. 30, 33; 2 Chr. 16, 14. Sonst steht auch שֶׁמֶן, Öl. a parte potiori für Salbe (Ps. 133, 2). Verschiedene Arten wolriechender Salben werden Jes. 57, 9 durch רִקֻּחִים (*θυοέντα ἔλαια*. Targ. משׁח, משחא) bezeichnet. Das griech. *μύρον* (Matth. 26, 7 u. ö. = *χρῖμα μικτὸν*) ist verwandt mit *μύῤῥα*, מֹר, weil Myrrhe Hauptingredienz war (Callim. hymn. in lav. Pall. v. 13. 16 Comm. Spanh. p. 540. Athen. XV, 11). *Ἔλαιον*, sonst wie Luc. 7, 46 lauteres Olivenöl, wird auch, wie שֶׁמֶן für wolriechende Salbe gebraucht, z. B. Hebr. 1, 9. Salben ist סוּךְ, *ἀλείφειν* (deriv. אָסוּךְ Salbenflasche oder Ölvorrath 2 Kön. 4, 2) nur fürs diätetische Salben, auch poët. דִּשֵּׁן (Ps. 23, 5), dagegen מָשַׁח, *χρίειν* für das Salben der Weihe, von Personen und Dingen (2 Mos. 28, 41; 1 Sam. 10, 1; 1 Kön. 19, 16). Unerwiesen ist in Ps. 2, 6; Spr. 8, 23 die Bedeutung salben für נָסַךְ.

2) Diätetisches Salben. Die Salben, womit die Morgenländer, Babylonier (Herod. 1, 195), alten Ägypter (Wilk. II, 213 f. III, 389. IV, 279), Griechen (Jl. X, 577. Od. VI, 220. XVIII, 179) und Römer (Adam, röm. Alt. II, 807) den ganzen Körper oder einzelne Glieder zu salben pflegten (wie noch jetzt im Orient Rosenm. Mag. IV, 117), bestanden aus Öl, entweder lauterem Olivenöl (5 Mos. 28, 40; Ps. 92, 11. 104, 15; Mich. 6, 15; Am. 6, 6; Luc. 7, 46 cf. Joseph. bell. 5, 13. 6; M. Maaser. 4, 1) oder wurde es mit wolriechenden, oft aus der Ferne (1 Kön. 10, 10; Ez. 27, 22) um teuern Preis hergebrachten Gewürzen (בְּשָׂמִים, מֶרְקָחִים, Hohesl. 5, 13) vermengt, mit Zimmt (Spr. 7, 17), Myrrhen (Ps. 45, 9; Hohesl. 5, 5; Esth. 2, 12), Safran (Hohesl. 4, 14), Narden (Marc. 14, 3; vgl. Joh. 12, 3; Hohesl. 1, 12) u. s. w. Vgl. d. Art. Myrrhen, Narde. Die kostbarste Salbe war das ächte Nardenöl, *νάρδος πιστικὴ* (Ottius, diatr. de nardo pist. Lips. 1678; Bucher, de unct. Ugol. thes. XXX p. 1324 sqq.; Lightf. h. hbr. ad Marc. 14). Damit diese wolriechenden Salben nicht verdunsten, wurden sie in versiegelten Alabastergefäßen mit engem Hals ohne Henkel aufbewahrt (*ἀλάβαστρον—ος* Marc. 14, 3; Matth. 26, 7; Luc. 7, 37; s. Athen. VI, 19). Wollte man die Salbe ausgießen, so zerbrach man den Hals des Krugs. Solche Gefäße gräbt man noch in Italien aus (Graberg, de unct. Christi, Ugol. XXX. p. 1313 sq.; Bucher l. o. p. 1327 sq.; Vervey, de unct. p. 1428 sq.). Ein bedeutender Teil des königlichen Schatzes war das Salbenmagazin (Jes. 39, 2). — Die Bereitung der Salben war ein besonderes Handwerk (V, 586). Der Salbenwürzer, רֹקֵחַ, רַקָּח (Luth. Apotheker 2 Mos. 30, 25. 35; 37, 29; Neh. 3, 8; Pred. 10, 1) mengt die Ingredienzen in einem Kessel (מֶרְקָחָה? Hiob 41, 22; nach And. Salbenmischung) am Feuer, vgl. Plin. 29, 8; Theophr. *περὶ ὀσμῶν*;

Suet. Octav. 4. Auch Sclavinnen bereiteten Salben (1 Sam. 8, 13). Gewöhnlich verband man das Salben des ganzen Körpers mit Waschen und Baden (Ruth. 3, 3; Ez. 16, 9; Jud. 10, 3). Das Salben ist teils Stärkungsmittel, teils Schutz gegen die Sonnenhitze, es macht die Haut geschmeidig und indem es die Poren schliesst, mäßigt es den zu reichlichen und schwächenden Schweiß (Lucian. de gymn. ἀκμὴν οὐ μικρὰν ἐπάγει τοῖς σώμασι). So dient es der Reinlichkeit, auch zu Vertreibung üblen Geruchs, der im heißen Klima bei vermehrter Ausdünstung sich erzeugt. Tavernier R. I, 158 sagt: Olivenöl ist dem Araber ein angenehmes Geschenk. Wenn man ihm solches anbietet, nimmt er den Turban ab, salbt damit Haupt, Gesicht, Bart und ruft mit gen Himmel gerichtetem Blick aus: Gott sei gedankt! Vgl. Ps. 141, 5; Spr. 27, 9; Pred. 7, 1 (Wortspiel von שֶׁמֶן und שֵׁם). Plinius: duo sunt liquores corporibus humanis gratissimi, intus vini, foris olei. Dieses tägliche Salben wurde nur unterlassen zum Zeichen der Trauer und Buße (2 Sam. 12, 20; 14, 2; Jes. 61, 3; Dan. 10, 3; Matth. 6, 17; cf. Odyss. 18, 171 sq.); so auch am Versönungstag, als dem allgemeinen Fast- und Bußtag (M. Jom. 8, 1; Schabb. 9, 4). Beim Ausgehen, wenn man Besuche machen, sich dem Könige nahen wollte, salbte man sich mit den wolriechendsten Salben (Ruth 3, 3; Jud. 10, 3). Bei Gastmalen und Besuchen pflegte man die Gäste dadurch zu ehren, dass man ihnen Haupt- und Barthaare, Füße, auch Kleider salbte, auch mit wolriechenden Essenzen besprengte (Ps. 23, 5; 45, 9; 133, 2; Spr. 21, 17; Pred. 9, 8; 2 Chron. 28, 15; Am. 6, 6; Weish. 2, 7; Luc. 7, 38. 46; Joh. 12, 3; s. Lightf. h. h. ad Matth. 26, 7; Petr. Sat. 65, 7; Poll. onom. 6, 16). Wie das Salben bei Kleidern vorkommt, so scheint שֶׁמֶן hier für wolriechende Wasser zu stehen, wie denn auch Luth. Jud. 10, 3; 16, 8; Matth. 26, 7; Marc. 14, 3; μύρον mit köstlichem Wasser übersetzt. Saalschütz, Archäol. 1, 38 vermutet, man habe vielleicht verstanden, die ölige Substanz, wie beim Köln. Wasser, zu neutralisiren. Bei Hochzeiten pflegte man die Rabbiner zu salben nach babyl. Chet. 17, 2. Auch Kranke (Bd. I, 706. X, 726 cf. Deyling obs. III, 481 sqq.) wurden gesalbt und zwar nicht blos mit dem gileaditischen Balsam (Jer. 8, 22; 46, 11; 51, 8; Luth. Salbe), sondern mit Öl (Jes. 1, 6; Marci 6, 13; Luc. 10, 34; Jac. 5, 14 cf. Strabo 15, 713; Plin. 29, 13; 24, 38; Athen. 15, 692), bald mit einfachem, bald mit heilkräftigen Ingredienzien vermischt (Lightf. zu Marc. 14, 3; 6, 13), auch mit Wein (hier. Berach. 3, 1). Nach Niebuhr sollen sich Juden und Muhammedaner in Arabien bei Krankheiten noch mit Öl salben. Über den Gebrauch der Salben beim Begräbnis s. II, 217; IV, 134.

3) Über das liturgische Salben mit dem heil. Salböl; der Könige s. Bd. VIII, 104; des Hohepriesters und der Priester s. VI, 239 und XII, 217; dagegen ist eine Salbung der Propheten ist aus 2 Kön. 19, 16 nicht erweislich. Über die Salbung der Stiftshütte und ihrer Geräte s. d. Art. Im hohen Altertum pflegte man Denksteine, Denksäulen (מַצֵּבָה) mit Öl zu salben, um sie zu gottesdienstlichen Denkmalen, Zeichen der Erinnerung an Erweisungen göttlicher Huld zu weihen, wie Jakob 1 Mos. 28, 18; 35, 14 einen Stein in Bethel dadurch zum „grundleglichen Anfang" einer von ihm gelobten, nach glücklicher Rückkunft dem Herrn zu erbauenden Opferstätte weihte (Kurz, Gesch. d. a. B. I, 241 f.; Delitzsch Gen., z. d. St.). Es ist gleichsam ein provisorischer Altar, also zu unterscheiden nicht nur von Errichtung von Denksteinen für einen Bund oder Sieg (1 Mos. 31, 46; 1 Sam. 7, 12), sondern auch von der mit vielleicht ursprünglich symbolischer Bedeutung in Fetischismus ausgearteten, heidnischen, von Indien an durch den ganzen Orient bis nach Griechenland und Rom verbreiteten Sitte, gewisse Steine, namentlich Meteorsteine, die man durchgeistet dachte, mit wolriechenden Salben, als einer Ehrenspende, zu übergießen. Vgl. Rosenm., Morg. I, 125; Müller, Glauben d. Hindu S. 185; Rhode, Rel. Bild. d. Hind. II, 314 f.; Theophr. Char. 17; Paus. 10, 24. 5; Lucian, ψευδόμαντ. 30; Arnob. adv. gent. I, 39; Clem. Al. Strom. VII, 843; Euseb. praep. ev. I, 10; Damasc. in Phot. bibl. C. 242 ed. Rothom.

Digitized by Google

p. 1048. 1063. Daſs es heidniſche „Entartung der patriarchaliſchen Sitte“ ſei (Delitzſch u. Keil zu 1 Moſ. 28, 18), hiefür wird wol nicht mit Recht die Namensänlichkeit der *βαίτυλοι, βαιτύλια* (auch *λίθοι λιπαροί, ἀληλιμμένοι*, lapides uncti) genannten geſalbten Steinfetiſche mit בֵּית־אֵל angefürt. Vgl. über dieſe Salbſteine (Ölgötzen) Orelli zu Sanchunj. S. 30 f.; Ewald, Alt. S. 135; Bähr, Symb. II, 176; Bellermann, Über die Sitte, Steine zu ſalben, Erf. 1793; Biedermann, De lap. cultu div. Frib. 1749; Grimmel, de lap. cultu 1853; Bochart, Phaleg p. 707 f.; Dougtaei, Anal. sacr. exc. 17 in Gen.; Hölling, Diss. de baetyl. Gron. 1715; Falconet, Sur les betyl., mem. de l'acad. des inscr. VI, 513; Münter, Über vom Himmel gef. Steine 1805; Dalberg, Üb. d. Meteorcult. d. Alten 1811; Geſen, Mon. phön. p. 387; Winer, R.-W. unt. Steine; Riehm, Handw. S. 1329 ff.

Die Bereitung des heil. Salböls (שֶׁמֶן מִשְׁחַת קֹדֶשׁ 2 Moſ. 30, 25) beſorgte zuerſt Bezaleel (2 Moſ. 37, 29). Nach den Rabbinen wurde außer dieſem keins mehr verfertigt, was ſie aus 2 Moſ. 30, 31 ſchließen wollen (זֶה לִי לְדֹרֹתֵיכֶם); denn Gott habe eine wunderbare Vermehrungskraft in dasſelbe gelegt (Wits. misc. I, 490 sq.). Im zweiten Tempel ſei keins mehr geweſen. Er beſtand aus reinſtem Olivenöl, verſetzt mit 4 wolriechenden Ingredienzien, מָר־דְּרוֹר, fließender Myrrhe, 500 Sek., קִנְּמָן־בֶּשֶׂם wolriechendem, feinem Zimmt 250 Sekel, קְנֵה־בֹשֶׂם Kalmus 250 Sek. und קִדָּה, Kaſſia 500 Sek. Dieſe Ingredienzien wurden, wie ſich aus dem geringen Quantum Öl (1 Hin = 3,25 l.) im Verhältnis zum Gewicht der Spezereien (1500 Sek. = 22 kg.) ergibt, nicht in trocknem Zuſtand dem Öl beigemiſcht, ſondern nach M. Kerit. 77, 1; Maim. Kele hamm. 1, 2; in Waſſer macerirt und der Extract mit dem Öl bis zum völligen Verdunſten des Waſſers gekocht, doch ſo, daſs die Salbe flüſſig blieb. S. B. Scheidii et D. Weimarii ol. unct. bei Ugol. thes. XII p. 906 sqq. 951 sq.; Hartmann, Hebräerin I, 349 ff. Nach Andern wurde, wie die Myrrhe (שֶׁמֶן הַמֹּר, Myrrhenöl erwänt Eſth. 2, 12 im Unterſchied von Myrrhenharz), ſo auch Zimmt, Kalmus, Kaſſia, jedes für ſich ſchon vorher als flüſſige Subſtanz bereitet und ſo dem Öl beigemiſcht (Thenius, Stud. u. Krit. 1846 S. 126). Der liebliche Geruch dieſes Salböls iſt ſprichwörtlich (Pſ. 133, 2; vgl. Philo, vita Mos. III, p. 522). Wer es nachmachte, ſollte vom Volk ausgerottet werden (2 Moſ. 30, 33). Es wurde im Heiligtum (1 Kön. 1, 39) aufbewahrt, nach tr. Schek. f. 9, 1; Ker. f. 77, 2; Horaj. f. 11, 2. 12, 1; neben der Bundeslade und der Mannaurne (Selden, de succ. in pontif. 2, 9; ſ. dagegen Lundius S. 96 f.). Zum Act des Salbens bediente man ſich als Gefäß des קֶרֶן, eines hornförmigen Gefäßes (1 Sam. 16, 13) oder des פַּךְ (1 Sam. 10, 2; 2 Kön. 9, 1) welches ein kleineres Gefäß zu ſein ſcheint. Vgl. außer den angef. Monogr. in Ugol. thes. t. XII u. XXX noch Scacchi, sacr. elaeochrism. myrothec. III Rom. 1625; Amst. 1710; Carpzov app. II, 59 sq. 368; Dilherr, Disp. acad. I. disp. 13; Stuckius, Antiqu. conviv. c. 25; Lundius, jüdiſche Heiligt. S. 149 ff.; Winer u. Riehm, Wörterb. s. v. Salbe.

Leyrer.

Salböl. Wärend zur letzten Ölung Olivenöl mit Waſſer vermiſcht benützt wird, kommt bei den übrigen Salbungen der römiſchen und orientaliſchen Kirche das Chrisma zur Verwendung. Dasſelbe beſteht in der römiſchen Kirche aus einer Miſchung von Olivenöl und Balſam (Sacram. Greg. Fer. V. p. palm. p. 65. Cat. Rom. § 315 ed. Danz), bei den Griechen kommen noch andere wolriechende Stoffe hinzu (Dionys. Areop., de hier. eccl. 4). Das zur Salbung verwandte Öl und ſpäter das Chrisma wurde eigens geweiht (Tert. de bapt. 7, Cypr. ep. 70, 2, Const. ap. VII, 27, 1). Seit dem Ende des 4. Jarhunderts wurde das Recht, die Weihe vorzunehmen, den Biſchöfen ausſchlieſslich zugeſprochen (Conc. Carth. a. 387 - 390 can. 3, Conc. Hipp. a. 393 can. 34. Conc. Tolet. I

a. 400 can. 20 vgl. Cat. Rom. § 316); seit dem fünften Jarhundert wird als Tag der Weihe der Gründonnerstag üblich (s. d. angef. Stelle Gregors).

Bingham, orig. IV p. 356. Augusti, Denkwürdigkeiten VII S. 441. Smith and Cheetham, Dict. of chr. ant. 1, 355. Probst, Sakramente und Sakramentalien 1872 S. 83 ff. **Hauck.**

Sales, Franz von, s. Franz von Sales Bd. IV S. 668.

Salesianerinnen s. Visitantinnen.

Salig, Christian August, hervorragender Kirchenhistoriker, wurde am 6. April 1692 zu Domersleben im Magdeburgischen geboren, wo sein Vater, Christian Salig, als Pfarrer wirkte. Nachdem er im elterlichen Hause den ersten Unterricht genossen und neben den classischen Sprachen sich auch schon sehr früh mit gutem Erfolge mit dem Hebräischen beschäftigt hatte, besuchte er von 1704 an die Schule zu Klosterbergen bei Magdeburg. Michaelis 1707 bezog er, um Theologie zu studiren, die Universität Halle, wo er die Vorlesungen von Breithaupt, A. H. Franke, Anton, Chr. Wolf u. a. hörte. Von Halle ging Salig 1710 nach Jena, um seine Studien unter J. F. Buddeus, J. A. Danz und M. Förtsch fortzusetzen. Nachdem er sich daselbst den Grad eines Magisters erworben, begab er sich 1712 in die Heimat, wo er sich durch fleißiges Predigen auf seinen spätern Beruf vorbereiten wollte. Doch wandte er sich 1714 wiederum nach Halle und hielt dort als Repetent philologische, theologische und historische Übungen. Seine erste in demselben Jare erschienene Schrift: Philosophumena veterum et recentiorum de anima et eius immortalitate, Hal. 1714, über die er auch zu disputiren hatte, machte Thomasius auf ihn aufmerksam, der ihn bald in seinen engeren Kreis zog. Auf Veranlassung von N. H. Gundling beteiligte sich Salig auch an der Herausgabe der Neuen Hallischen Bibliothek (bes. des 4. Bandes). Im Jare 1717 erhielt er die Stelle des Conrectors am Lyceum zu Wolfenbüttel, die er am 5. Juli mit einer Rede de nexu corruptionis et instaurationis ecclesiae ac scholarum antrat und bis zu seinem frühen Tode — er starb am 3. Okt. 1738 an einem Wechselfieber — verwaltete. Seine historischen Neigungen fanden in der herrlichen Bibliothek Wolfenbüttels die reichste Nahrung; fast Alles, was er geschrieben, ist der dortigen Bibliothek entnommen, wird auch von ihm geradezu als aus der „Wolfenbüttelschen Bibliothek mitgeteilet" bezeichnet. Zunächst wandte er sich der alten Kirchengeschichte zu. Im Jare 1723 erschien seine Abhandlung: De Eutychianismo ante Eutychem (Wolfenb. 1723. 4), die ihn übrigens bei dem Herzog August Wilhelm von Braunschweig, dem er sie gewidmet, in den Verdacht des Nestorianismus brachte, der noch verstärkt wurde, als der Leipziger M. Hoffmann gegen Äußerungen von P. E. Jablonski (in Frankfurt, vgl. Realencykl. Bd. VI, 431) in dessen Schrift de Nestorianismo eine Disputation de eo quod Nestoriana controversia non sit logomachia abhalten ließ und sich darin zugleich gegen Salig wandte. Dieser schrieb darauf hin ein umfangreiches Werk Eutychianismi historia, das in Utrecht gedruckt werden sollte, aber wegen mangelnder Subscribenten schließlich ungedruckt blieb*). Der alten Kirchengeschichte gehört noch ein Werk an, welches schon 1727 geschrieben, aber erst 1731 veröffentlicht wurde. De diptychis veterum, tam profanis quam sacris, liber singularis etc. Halae 1731. 4, ein Buch weitschichtig und unbequem wie die meisten Schriften jener Zeit, aber das Resultat einer immensen Belesenheit und voll von feinen, zum Teil noch heute sehr beachtenswerten Beobachtungen. Seinen Ruf als Kirchenhistoriker verdankt S. jedoch seinen reformationsgeschichtlichen Arbeiten, deren erster Anlaß die zweite Säcularfeier der augsburgischen Confession war. Gewissermaßen als Fest-

*) Die Notiz Neubeckers (1. Aufl. dieses Werkes Bd. XIII S. 314), der Verfasser habe das Manuskript wieder zurückgenommen, „um es der Bibliothek zu Wolfenbüttel zu übergeben", die eine ungenaue Wiedergabe einer Bemerkung Ballenstedts ist (s. u.), läßt die Meinung aufkommen, daß Salig wirklich das Manuskript dort deponirt habe. Auf der Bibliothek zu Wolfenbüttel weiß man heute nichts davon.

schrift veröffentlichte Salig im Frühjar 1730 seine „Vollständige Historie der Augsburgischen Konfession und derselben Apologie rc.“, Halle 1730, 4°. Das in vier Bücher zerfallende Werk stellt in der Tat in den ersten drei Büchern auf Grund der reichen litterarischen Schätze Wolfenbüttels unter besonderer Betonung der Lehrentwicklung eine ziemlich vollständige Geschichte der deutschen Reformation bis zum Augsburger Religionsfrieden dar, wärend das 4. eine Litterärgeschichte der Augsburgischen Konfession und der auf sie bezüglichen Schriften von Freunden und Gegnern liefert. Obwol das Werk in sich abgeschlossen war, kamen in der Folge doch noch 5 starke Quartbände heraus. Schon 1733 edirte S. unter dem Titel: Vollständige Historie der Augsburgischen Konfession und derselben zugethanen Kirchen einen zweiten Teil, der die Geschichte der Reformation in den meisten europäischen Staten (ausgenommen die scandinavischen Länder) und außerdem Ergänzungen zum 1. Band enthält. Damit wollte der Verfasser zugleich ein vor längerer Zeit gegebenes Versprechen, Seckendorfs berühmtes Werk fortzusetzen, einlösen; und noch mehr als der zweite charakterisirt sich der im Jare 1735 erschienene 3. Band als Fortsetzung Seckendorfs, in welchem S. in großer Ausfürlichkeit die deutsche Reformationsgeschichte bis zum Jare 1563 fortfürt, übrigens im letzten Buche mit unverkennbarer Zuneigung für die Verfolgten von C. Schwenkfelds und Valentin Krautwalds Leben und Schriften handelt. — Erst drei Jare nach dem Tode des Verfassers konnte die Fortsetzung des großen Werkes erscheinen und zwar unter dem besonderen Titel: „Vollständige Historie des Tridentinischen Conciliums („als der vierte Teil seiner Historie der Augsburg. Confession“), Halle 1741, II. Bd. 1742, III. Bd. 1745. Wärend der erste Teil von dem Freunde und Kollegen des Verstorbenen, Subconrector S. A. Ballenstedt herausgegeben wurde, besorgte der Hallenser J. S. Baumgarten den Druck der beiden letzten Bände, die er durch eigene wertvolle Ergänzungen bereicherte. — Die Methode des Verf.'s, über die er sich in der Vorrede zum 2. Bande der Hist. der Augsb. Konf. ausspricht und die er richtig „eine Mixtur der Annalium und einer Historie“ nennt, erhebt sich durch die Durchbrechung der annalistischen Form über den historischen Stil seiner Zeit. Die Darstellung ist, obwol sehr weitschweifig, doch nicht undurchsichtig, und entschädigt durch die Fülle des gebotenen Stoffes über den oft weiten Weg, den der Leser machen muss, um zu den wichtigeren Resultaten zu kommen. Schon Zeitgenossen haben den Verfasser bei aller Anerkennung seiner Gründlichkeit in der Detailforschung in manchen Punkten, zumal in den ersten Bänden, der Parteilichkeit geziehen, besonders ihn einer Beschönigung des Osiandrismus und des schwenkfeldischen Treibens beschuldigt. Richtig ist, dass Salig, aus der pietistischen Schule stammend, den dogmatischen Streitigkeiten etwas kühler als Andere gegenüberstand, ja sogar in seinen oft sehr langathmigen „Reflexionen“ seiner Abneigung gegen „das Disputiren one geistliche Erfarung“ (z. B. II, 622) ziemlich deutlich Ausdruck gab. Aus dieser Stellung ergab sich denn auch eine mildere Beurteilung der Minoritäten, weshalb man ihn mit G. Arnold in eine Linie stellen wollte, was doch nicht zutrifft. Seine religiöse Auffassung der verschiedenen Phasen der Reformationsgeschichte kann man in den Titelkupfern der ersten drei Bände angedeutet finden. Jedenfalls sind die reformationshistorischen Schriften Saligs trotz mancher Subjektivität in der Beurteilung eine so reiche Fundgrube von historischem Material, dass sie noch heutigen Tages für jeden Reformationshistoriker unentbehrlich sind. — Biographisches über Salig bei J. A. Ballenstedt, De vita et obitu — Chr. Aug. Saligii, Epistola ad J. M. Thomae. Helmstadii 1738.

Th. Kolde.

Salmanassar, s. Sanherib.

Salmanticenses. Die Feindschaft der Dominikaner gegen die Jesuiten hatte in Spanien mit dem Ende des 16. und dem Anfange des 17. Jarh. einen sehr intensiven Charakter angenommen; die Jesuiten wurden dort namentlich der Verteidigung pelagianischer, von der Kirche längst verurteilter Irrlehren angeklagt, und diese Anklage hatte in ihrer Vertretung des von Ludwig Molina (s. d. Art.)

aufgestellten Systems über die Gnade einen neuen Anhaltspunkt gefunden. Papst Paul V. hatte zwar den Parteien Stillschweigen auferlegt, aber mit diesem Gebote war die Feindschaft der Dominikaner nicht gebrochen, die vielmehr für den strengen Gegensatz gegen die Jesuiten durch die Vertretung des Systems von Augustin und Thomas von Aquino Zeugnis abzulegen sich gedrungen fülten. Jener Gegensatz hatte seinen Hauptsitz an der Universität Salamanca in den Theologen des Kollegiums der unbeschuhten Karmeliter; sämtliche Glieder der Universität übernahmen sogar eidlich die Verpflichtung, nur die augustinische und thomistische Theorie in ihren öffentlichen Vorträgen zu lehren. Jene Theologen ließen ein umfangreiches, aus neun Bänden bestehendes Werk systematisch-theologischen Inhalts erscheinen, das sie in der ganzen Konstruktion und Deduktion auf die theologische Summe des Thomas von Aquino basirten und zu Salamanca 1631 ff. (später zu Lyon 1679) unter dem Titel erscheinen ließen: „Collegii Salmanticensis fratrum discalceatorum B. M. de Monte Carmelo primitivae observantiae Cursus theologicus, Summam theologicam D. Thomae Doctoris Angelici complectens, juxta miram ejusdem Angelici Praeceptoris doctrinam et omnino consone ad eam, quam Complutense Collegium ejusdem ordinis in suo artium cursu tradit“. Dieses gegen Molina gerichtete Werk ist es, welches gewönlich unter dem Namen („Salmanticenses“ (sc. theologi) aufgefürt wird. An der Abfassung waren hauptsächlich beteiligt: Antonio de Olivero, genannt Antonius a Matre Dei, † 1637, der die ersten (Salam. 1631—41) erschienenen drei Abteilungen mit den Lehren von Gott, der Trinität und den Engeln bearbeitete; ferner Dominicus a S. Theresia und Johannes ab Annunciatione. Die vollständige ed. Lugdunensis v. 1679 hält 12 Bände Fol.; eine neue Ausgabe des Werks in 20 Bänden hat der Franzose Palme zu ediren unternommen (Paris 1871 ff.)— Einer späteren Zeit als dieses dogmatische Riesenwerk gehört der Cursus theologiae moralis Collegii Salmanticensis fratrum discalceatorum B. M. de Monte Carmelo an, in seinen ersten 1665 ff. erschienenen Abteilungen bearbeitet von Franciscus a Jesu Maria aus Burgos, † 1677, dann fortgesetzt durch Andreas a Matre Dei, Sebastian a Joachim und Ildefonsus ab Angelis, vollst. erschienen in 6 BB. Fol. 1717—24 (auch Venedig 1728). Die darin vorgetragene Moraldoktrin ist eine probabilistische, von der des Jesuitismus nicht wesentlich verschieden, weshalb u. a. Pater Gury empfehlend auf das Werk hinweist. — Vgl. Bibliotheca Hispanica auctore Nicolao Antonio, Romae 1672, Tom. II, p. 220, art. Salmanticense Collegium; dazu Tom. I, p. 113, art. Antonius de Matre Dei. Ferner H. Hurter, Nomenclator literar. rec. theologiae cath., I 697 sq., II, 232 sq. **(Neudecker †) Zöckler.**

Salmasius (Claudius, franz. Claude Saumaise, Seigneur von Tailly, Bouze, Saint-Loup), Polyhistor, geb. den 15. April 1588 [s. Jahrbb. f. Philol. Bd. 91 (1865) S. 294] zu Semur-en-Auxois (in der Nähe des alten Alesia), gest. den 3. Sept. 1653 im Bade Spaa. Von seinem Vater, der Rat im Senate von Burgund und katholisch war, wurde S. in den klassischen Sprachen unterrichtet, dagegen war in religiöser Beziehung der Einfluss seiner Mutter, einer eifrigen Hugenottin, mächtiger. Schon als Knabe dichtete er lateinische und griechische Satiren auf die Jesuiten, und in Paris, wo er seit 1604 Philosophie studirte und die Aufmerksamkeit des Casaubonus auf sich zog, legte er bei den Predigern von Charenton das calvinische Glaubensbekenntnis ab. Auf deren Rat ging er auch 1606 nach Heidelberg, wo er sich unter Dionysius Gothofredus der Jurisprudenz widmete. Bereits wärend seiner Studienzeit machte er sich als Schriftsteller bekannt, aber nicht vielleicht zuerst durch die Edition von Klassikern, zu denen er in eifrigster Benützung der berühmten Heidelb. Bibliothek reichliche Excerpte und Collationen gesammelt, sondern mit der Herausgabe zweier gegen den Primat des Papstes gerichteter griechischer Werke des Nilus und Barlaam (s. u.), denen er scharfe Noten gegen die römische Kirche beifügte. 1609 nach Frankreich zurückgekehrt, nahm er dem Wunsche seines Vaters folgend im J. 1610 eine Stelle als Advokat am Parlament von Dijon an, fülte sich aber, zumal da sein Über-

tritt zur reformirten Kirche ein entschiedenes Hindernis in der Beamtenlaufbau bildete, mehr zu gelehrten, namentlich philologischen Arbeiten hingezogen (berühmte Ausgabe der Scriptores historiae Augustae 1620, des Solinus und Kommentar dazu [s. u.] 1629), denen sich später auch orientalische Studien (hebr., arabisch, persisch, koptisch u. s. w.) anschlossen. Bald hatte S. in der europäischen Gelehrtenwelt einen berühmten Namen. Verschiedene Rufe nach Padua und Bologna, selbst nach England lehnte er ab, folgte aber 1632 einer höchst ehrenvollen Berufung nach Leiden auf die seit Jos. Scaligers Tod erledigte Stelle, die ihn zu keinerlei Lehrtätigkeit verpflichtete. Hier breitete sich seine schriftstellerische Tätigkeit immer weiter aus, allerdings nicht one zu lebhaften litterarischen Kämpfen und persönlichen Fehden Anlaſs zu geben, sowol mit seinen Kollegen, an deren Spitze Daniel Heinsius stand, besonders aber mit dem Jesuiten Petavius, der in ihm den Reformirten haſste, ganz abgesehen davon, daſs, ein so unbestreitbares Zeugnis staunenswerter Gelehrsamkeit auch die Schriften des S. ablegten, sie doch nicht selten die nötige Ordnung, Klarheit und Kritik vermissen ließen. Er stand auf der Höhe seines Ruhmes, als er sich dazu berufen sah, die neue englische Regierung anzugreifen in seiner berühmten, anfangs anonym erschienenen Defensio regia pro Carolo I (1649, fol.), worin er mit allen Waffen seiner historischen und juristischen Gelehrsamkeit die Sache der Stuarts und des hingerichteten Königs vertrat und die Monarchie überhaupt als eine unmittelbar göttliche Stiftung nachwies, wogegen sich Milton, der Dichter, erhob (Pro populo Anglicano defensio, Lond. 1651), der als Verteidiger des Parlamentarismus die Idee der Volkssouveränetät verfocht; die Antwort des S. wurde erst nach der Restauration der Stuarts in der unfertigen Gestalt, wie er sie hinterlassen hatte, 1660 herausgegeben (Salmasii ad Miltonum responsio. Opus posthumum; s. Alfr. Stern, Milton und seine Zeit, Buch III, S. 51—88 u. 261—266). Um dieselbe Zeit, als dieser Streit ausbrach, hatte die geistreiche Tochter Gustav Adolfs, die Königin Christine von Schweden, ihren Hof zum Mittelpunkt europäischer Gelehrsamkeit gemacht. Auch Salmasius, der u. a. den von Richelieu und darnach von Mazarin ergangenen Ruf, unter den günstigsten Bedingungen nach Frankreich überzusiedeln, ausgeschlagen hatte, vermochte ihrer schmeichelhaften Aufforderung nicht zu widerstehen und langte im Sommer 1650 in Stockholm an. Die Königin zollte seinen ausgebreiteten Kenntnissen und seiner weltberühmten Gelehrtheit unverholene Bewunderung und trat zu ihm in persönliche Beziehung, konnte aber nicht verhindern, daſs S. bereits im nächsten Jare wegen des ihm wenig zusagenden schwedischen Klimas und seiner Zwistigkeiten mit zwei Männern am Hof, Isaak Vossius und Nik. Heinsius, nach Leiden zurückkehrte, mit reichen Ehren und Geschenken von der Herrscherin überhäuft (s. W. H. Grauert, Christine und ihr Hof I, 381 f. 437—439; II, 33 f.).

Von den zalreichen Schriften des Salmasius, deren Aufzälung bei Papillon 31 Folioseiten füllt, haben wir uns hier ausschließlich auf die theologischen zu beschränken, welche teils exegetische, teils kirchengeschichtliche oder kanonistische Gegenstände behandeln. Von seinem Erstlingswerk Nili archiepiscopi Thessalonicensis de primatu papae Romani libri duo; item Barlaam monachi, Cl. Salmasii opera et studio, cum eiusdem in utrumque notis, Hanau 1608, war schon oben die Rede. — Als 1618 Jakob Gothofredus, des Dionysius Son, mit Sirmond einen litterarischen Streit in Betreff der suburbikarischen Bistümer angefangen hatte, kam ihm Salmasius mit zwei Schriften zu Hilfe: Amici ad amicum de suburbicariis regionibus et ecclesiis suburbicariis epistola, s. l. 1619, und Eucharisticon Jac. Sirmondo. Die hierin vertretene Ansicht, daſs unter den suburb. Regionen nur der innerhalb des hundertsten Meilensteins im Umkreis Roms belegene Verwaltungsbezirk des Gouverneurs von Rom, des Praefectus Urbi, zu verstehen sei, hat Sirmond und nach ihm Th. Mommsen als falsch nachgewiesen und gezeigt, daſs diese suburb. regiones die dem Vicarius Urbis unterstellten Provinzen der südlichen Hälfte der Halbinsel bezeichnen (ausfürlich handelt darüber und über die ecclesiae suburb. Edg. Löning, Gesch. des deutschen Kirchenrechts, I, 437—448, wo auch die ganze Litteratur angegeben ist). — 1622

erschien Tertulliani liber de pallio, Cl. Salm. recensuit, explicavit, notis illustravit. Einige darin enthaltene Äußerungen über Petavius veranlassten diesen zu der pseudonymen Schrift: Antonii Kerkoetii Animadversorum liber (Titel s. oben XI, 496), worauf S. gleichfalls pseudonym die Confutatio animadversorum Ant. Cercoetii, auctore Francisco Franco (1623) veröffentlichte, welche, auch nach dem Urteil von Stanonik (Dion. Petavius, Graz 1876, S. 43) dem S. den Sieg in diesem Streite sicherte. — Das 1629 in zwei Foliobänden erschienene, eminent gelehrte Werk Plinianae exercitationes in Solini Polyhistora erweckte S. eine neue Fehde mit Petavius, der in seinen Miscellaneae exercitationes (Titel a. a. O.) sein besonderes Augenmerk auf solche Punkte richtete, welche mehr oder minder das theologische Gebiet streifen, s. Stanonik S. 63. 64. — Im J. 1636 teilte der reformirte Prediger J. Cloppenburg in Brielle (über ihn s. van der Aa III, 486) dem auf einer Reise begriffenen S. eine von ihm soeben verfasste Schrift mit, welche gegen die holländischen Lombardhäuser gerichtet war, worin man von dem auf gute Pfänder vorgestreckten Gelde Zinsen anzunehmen pflegte. Salmasius war hierüber anderer Meinung und versprach dieselbe zu begründen. Dies ist der Ursprung seiner umfangreichen Schrift De usuris (1638), welche als die früheste wissenschaftliche Verteidigung des Kapitalzinses gelten kann und ihren Verfasser in langdauernde Streitigkeiten mit Theologen und Juristen verwickelte; 1639 ließ S. de modo usurarum, 1640 diatriba de mutuo: non esse alienationem, auctore Alexio a Massalia, domino de Sancto Lupo und dissertatio de foenore trapezitico folgen. Wie gewönlich hatte er auch hier die verschiedensten Gebiete berürt und dabei auch den Petavius wider scharf angegriffen. Dieser überließ die Bekämpfung der Hauptfrage vorerst anderen Gegnern und hob nur einige Sätze des Salmasius über bischöfliche Gewalt und mehrere andere theologische Punkte, wie z. B. über Diakonen, über Buße in der alten Kirche, über gute Werke und evangelische Räte u. s. w. aus jenen Werken heraus und schrieb dagegen Dissertationum ecclesiasticarum libri duo (den vollen Titel s. oben XI, 496). Als Antwort darauf veröffentlichte S. pseudonym: Walonis Messalini de episcopis et presbyteris contra Petavium Loiolitam dissertatio prima (Lugd. Bat. 1641), setzte aber den angefangenen Streit nicht fort, sondern gab 1645 den ersten und einzigen Teil des berühmt gewordenen Werkes: De primatu papae heraus, welchem er sehr heftige vorzugsweise gegen Petavius gerichtete Prolegomena vorausschickte und die schon 1608 veröffentlichten Schriften des Nilus und Barlaam als Anhang beigab, s. Stanonik S. 82—84. — Im Anschluss daran schrieb er wider pseudonym: De transsubstantiatione liber, Simplicio Verino auctore, ad Just. Pacium contra H. Grotium, Hagiopoli 1646, außerdem über eine damals in Dordrecht aufgetauchte brennende Frage die Epistola ad Andr. Colvium super cap. XI primae ad Corinth. epist. de caesarie virorum et mulierum coma (Lugd. Bat. 1644, 740 S.), welche er mit den Worten schließt: Felicem tamen ecclesiam dicere fas est, si tam bonos omnes habet Christianos et tam bene moratos, ut nihil in illis reprehendi queat praeter capillum nimis longum.

Litteratur: Papillon, Bibliothèque des auteurs de Bourgogne II, 247—286. — Eug. et Em. Haag, La France protestante IX, 149—173. — van der Aa, Biogr. Woordenboek der Nederlanden XVII, 33—53. — Josua Arnd, Exercitatio de erroribus Salmasii in theologia, Wittenb. 1651 (abgedr. in G. H. Goetze's Elogia germ. theol. p. 207—231). — Adolfi Vorstii oratio in excessum Salmasii, Lugd. B. 1654. — Salmasii epistolarum liber I. Accedunt de laudibus et vita eiusdem prolegomena. Accurante Ant. Clementio. Lugd. Bat. 1656, 4° (mit Porträt von S.).

G. Laubmann.

Salome (sprich: Salóme) gleichbedeutend mit dem deutschen Friderike, ist 1) nach Mark. 15, 40; 16, 1 f. der Name einer der Anhängerinnen Jesu, welche ihn auf seinen Wanderungen durch Galiläa in liebevoller Fürsorge für seine äußeren Lebensbedürfnisse, später auf seiner letzten Reise nach Jerusalem und auch auf dem Kreuzeswege treu und unerschrocken folgten. Da an der Parallelstelle zu Mark. 15, 40 im Matth.-Ev. 27, 56 für Salome „die Mutter der

Söne des Zebedäus" genannt wird, und beide Darstellungen nicht von einander unabhängig sind, so ist hieraus mit gutem Grunde (gegen Schenkel) zu schließen, dass beide Benennungen sich auf eine und dieselbe Person beziehen. Salome war mithin die Ehefrau des Zebedäus und die Mutter des Brüderpares Jakobus und Johannes, welches unter den Aposteln neben Petrus Jesu am nächsten stand. (Vgl. den Art. Jakobus 1. in Bd. VI, S. 461 f.). Sie ist es also auch, welche an Jesus die voreilige Bitte richtete, ihren Sönen in seinem Messiasreiche die Plätze zu seiner Rechten und Linken zu geben (Matth. 20, 20), ein Verlangen, welches neben ihrer ehrgeizigen Liebe zu ihren Sönen auch die an den letzteren gleichfalls erkennbare Verbindung von stürmischem Naturell mit festem Glauben an Jesu messianische Bestimmung zeigt. Unsicherer ist der aus Joh. 19, 25 (auch von Beyschlag und Weiß) gezogene Schluss auf verwandtschaftliche Beziehungen der Salome zu Jesus, welche dann zur Begründung des nahen Verhältnisses zwischen letzterem und ihren Sönen mitgewirkt haben könnten. Zwar ist es sehr warscheinlich, dass hier nicht Maria Clopae mit der Schwester der Mutter Jesu identisch sein soll, sodass sonderbarerweise zwei Schwestern den gleichen Namen Maria haben würden, sondern jene beiden Bezeichnungen sich auf verschiedene Personen beziehen. Ob aber Johannes unter der Schwester der Mutter Jesu die von Mark. 15, 41 genannte Salome, also seine eigene Mutter, meint, bleibt fraglich, da Markus unter den sämtlichen anwesenden, größtenteils nur von ferne zuschauenden Frauen die früheren ständigen Begleiterinnen Jesu hervorhebt, Johannes dagegen diejenigen nennt, die unmittelbar unter das Kreuz getreten waren. Ganz sagenhaft sind die kirchlichen Nachrichten, welche S. zu Joseph dem Pflegevater Jesu in Familienbeziehungen bringen (vgl. Coteler. in s. Ausg. der ap. Väter, bearbeitet von Clericus 1698, I, S. 277 ff. und Thilo im codex apocr. N. T. I, p. 362 sq.). Bald soll sie seine Tochter aus erster Ehe gewesen sein (so nach Epiphanius adv. haeres. 78, 8 in Mignes patr. gr. Bd. 42, S. 710; Theophylakt, Prolog z. Joh.-Ev. in Migne's patr. gr. Bd. 123, S. 1134; „Hippolytus Thebanus" bei Coteler. a. a. O. S. 279), bald seine erste Gattin (so in einem dem Johannes Chrysostomus zugeschriebenen Fragment bei Coteler. a. a. O.), wobei sie dann gewönlich als Tochter des Aggaeus, eines Bruders von Zacharias dem Vater des Täufers Johannes, bezeichnet wird (so in einem Fragment, das von Nicephorus Callisti hist. eccles. 2, 3, Paris 1630, I, S. 135 auf „Hippolytus Portus", sonst auf „Hippolytus Thebanus" zurückgefürt wird, vgl. Fabricius, Opp. Hippolyti, I, p. 46 sq.; ebenso Kosmas Vestiarius bei Cotel. S. 279). Beide Vorstellungen werden wol auch zu der Angabe kombinirt, dass sowol die Ehefrau als eine Tochter Josephs Salome geheißen habe. (Sophronius von Jerusalem nach einem Citat des Metaphrastes bei Cotel. a. a. O. vgl. Lambecius, Bibl. Caesar. III, 53). Schließlich wird aus Salome gar ein Mann gemacht, der dritte Gatte der Anna, der Vater der Ehefrau des Zebedäus (Haymo hist. eccles. 2, 3). — 2) Salome hieß nach Josephus Alterth. 18, 5, 4 auch die Tochter der Herodias (vgl. den Art. Herodias, Bd. VIII, S. 56) aus ihrer ersten Ehe mit Herodes Philippus, welche nach Matth. 14, 6; Mark. 6, 22 durch ihren Tanz vor dem Könige Herodes Antipas, dem zweiten Gemal ihrer Mutter, und seinen Gästen auf der Festung Machärus die Veranlassung zur Hinrichtung des Täufers Johannes gab. Damals war sie noch ein junges Mädchen (*Κοράσιον* Matth. 14, 11; Mark. 6, 22, also nicht schon Witwe, wie Schenkel im Widerspruch mit der Chronologie annimmt). Später vermälte sie sich mit Philippus, dem Tetrarchen von Batanäa, Trachonitis und Auranitis (Joseph. Alterth. 18, 5, 4) und nach dessen im Jare 33—34 erfolgten Tode (Alterth. 18, 4, 6) zum zweitenmale mit dem Sone des Königs Herodes von Chalkis, Aristobul (Alterth. 18, 5, 4), welcher später vom Kaiser Nero die Herrschaft über Klein-Armenien erhielt (Alterth. 20, 8, 4). Wärend die erste Ehe kinderlos blieb, gebar Salome in der zweiten drei Söne, Herodes, Agrippa und Aristobul (Alterth. 18, 5, 4). Nach der kirchlichen Sage soll ihr Ende ein änlich gewaltsames gewesen sein wie dasjenige des großen Propheten, zu dessen Ermordung sie mitgewirkt hatte. (Niceph. Call. 1, 20, Bd. I, S. 89.) **Sieffert.**

Salomo (שְׁלֹמֹה, bei den LXX Σαλωμών, erst im N. Testament, bei Josephus und in den späteren griechischen Übersetzungen Σολομών, arabisch Suleimân) war der zweite Son Davids von Bathseba, Nachfolger seines Vaters, dritter König über Volk und Reich Israel (vgl. Bd. VII, S. 184) und regierte 40 Jare lang (1015—975 v. Chr., nach Ewald 1025—986), vgl. 1 Kön. 1—11; 2 Chr. 1—9, auch Jos. Antiqq. 8, 1—7. Seine Erziehung ward dem Propheten Nathan anvertraut, der ihn Jedidja (יְדִידְיָה) nannte, den Geliebten Jehovahs (2 Sam. 12, 24. 25). Auf den reichbegabten Geist des jungen Königssones blieb es nicht one Einfluss, dass seine Jugend in die letzten ruhigeren Regierungsjare Davids fiel. Die Herrschsucht seines ältesten Bruders Adonija, welcher, dem Mangel aller öffentlichen Bestimmungen über die Nachfolge und der nachsichtigen Schwäche seines Vaters vertrauend, die Krone an sich reißen wollte, fürte den kaum 20järigen Salomo, mit Hilfe des vereinigten Einflusses seiner Mutter, Nathans und des Priesters Zadok, noch bei Lebzeiten seines Vaters auf den Thron. Geleitet von diesen hochangesehenen Männern und von der erprobten königlichen Leibwache unter Benaja, wird er an der Gihonquelle, nordwestlich von der Stadt [so nach Bd. VI, S. 567; andere Ansicht siehe bei Orelli, Durch's heilige Land, 3. Aufl. 1876, S. 84], gesalbt und unter Posaunenschall und Volksjubel auf dem königlichen Maultiere in den Palast zurückgeleitet.

Sein erstes Auftreten zeugt von Mäßigung, Klugheit und Energie, wol geeignet, ihm die Achtung und das Vertrauen seines Volkes schnell zuzuwenden, vgl. Bd. III, S. 521. Die Hinrichtung des gewalttätigen Joab, der Abner und Amasa meuchlerisch getötet, der sich offen für Adonija erklärt hatte und ihm stets gefärlich geblieben wäre, einigt Gerechtigkeit mit Statsklugheit; er erfüllt damit einen Wunsch seines Vaters, den es drückte, dass er dieses großen kriegerischen Talentes noch nicht entbehren konnte, und befestigt zugleich seinen Thron. Der Hochverräter Simei wird gleichfalls auf Davids letzten (nicht rachsüchtigen) Wunsch getötet, doch trägt er selbst die Schuld seiner Unbesonnenheit, indem er das Weichbild Jerusalems gegen Salomos Befehl verläßt. Adonija muss sterben, weil er Abisag von Sunem zum Weibe begehrt und eine gefärliche Nebenlinie des davidischen Hauses gründen will. Der Oberpriester Ebjathar muss sich, obgleich wegen der Teilnahme an jener Verschwörung todeswürdig, auf sein Erbgut Anathoth zurückziehen, seine Würde der Nebenlinie des Hauses, dem Zadok abtreten und so den am Hause Eli haftenden Fluch an sich erfüllt sehen. Die Nachkommen Barsillais aber überhäuft der König mit Woltaten. — Solches feste und umsichtige Auftreten sicherte aber dem neuen Herrscher den allgemeinen Gehorsam der Untertanen, eine notwendige Bedingung für alles weitere segensreiche Wirken des Friedens. Glänzende Proben richterlicher Weisheit wurden bald im ganzen Lande kund, und mit einem Gefül voll Bewunderung und vertrauender Sicherheit schaute man auf diese kräftige Verjüngung des Davidsthrones. Wie der König entschlossen war, in allen Wegen Jehovahs zu wandeln, so gewärte ihm der Gott seines Vaters seine Bitte um echte Regentenweisheit.

Salomo steht dem Namen und der Tat nach als der F r i e d e n s f ü r s t da; unter seinem Scepter erschlossen sich alle Quellen des Wolstandes und alle Segnungen des Friedens, dass Juda und Israel sicher wonten, „ein Jeglicher unter seinem Weinstocke und Feigenbaume“, 1 Kön. 5, 5. (Dieser Gesamteindruck bestimmte den Erzäler des Buchs der Könige, dass er den Bericht von Kriegen in aller Kürze ans Ende setzt und in noch höherem Grade den Chronisten, 1 Chron. 22, 9). Allein gegen Anfang und gegen Ende der Regierung erhoben sich in Süden, Norden und Westen einzelne Fürsten. Der nach Ägypten entflohene edomitische Königsson Hadad kehrt, ermutigt durch den Königswechsel, in sein Land zurück und behauptet sich hier (1 Kön. 11, 21. 22, vgl. LXX). Auch Rezon nimmt an der Spitze einiger Kriegerhaufen Damaskus, scheint sich aber gegen Salomo nicht lange gehalten zu haben. Das kleine Reich Gazer (oder Geschur), zwischen Israel und Philistäa, steht auf, fällt aber in die Hände des ägyptischen Königs

und kommt als Heiratsgut der ägyptischen Königstochter Tachpanhes an Salomo. Ob die Reste der Kanaaniter zugleich eine letzte Anstrengung versuchten und dadurch vollends zu Hörigen wurden (s. Ewald, Gesch. III, 296), bleibt ungewiss. Salomos Erfolge gegen die Empörer genügten völlig, um sein Ansehen auch außerhalb der Landesgrenzen zu erhalten und in hohem Grade zu mehren, um ihn ganz dem friedlichen Ausbau seines Reiches sich widmen zu lassen und auf lange Jare hin alle kriegerischen Unruhen von seiner Regierung fern zu halten. Auch fällt in den Anfang seiner Herrschaft die Vermälung mit der Ägyptierin, Tochter des Königs Psusennes [des letzten Regenten aus der 21. Dynastie, auf den Denkmälern Pisebchan; Brugsch, Gesch. Ägyptens, 1877, S. 657]; dieser Schritt sicherte ihm die südlichen Grenzen.

Die langen Friedensjare, bisher noch nicht dagewesen, erzeugten eine kräftige Blüte aller Anfänge zu höherer Entwickelung, wie sie in dem Aufschwunge der davidischen Zeit hervortreten. Das Reich, weit sich ausdehnend und ringsum hochgeachtet, nimmt schnell an Wolstand zu: die salomonische Regierung bildet „die sonnige Mittagshöhe“ der Geschichte Israels. Der Reichtum erzeugt zwar ein Streben nach Pracht und Eleganz; die nahe Verbindung mit den hochgebildeten Phöniken und Ägyptern hätte zum Wetteifer anregen können; allein vergebens schauen wir nach sicheren Anzeichen aus, dass auch von Israeliten selbst Handel im größeren Maßstabe, Kunst und höheres Gewerbe mit fruchtbringendem Eifer betrieben worden wäre. Die echt semitische Natur des Volkes verhindert ein tieferes Wurzelschlagen dieser Industrie und Kultur. Aber schon dieses Maß von Wolstand und Kultur, für kein Volk ganz gefarlos, übte schädliche Wirkungen auf Israel, da eine gleich hohe religiöse Kraftentfaltung ihr nicht zur Seite ging. Denn wie die Religion Israels in ihren Grundlagen und in ihrem Zwecke einen einfachen Zustand menschlichen Lebens, gleichmäßige friedliche Verteilung von Besitz und Eigentum voraussetzte, so erwies sie sich in der salomonischen Zeit als unkräftig, die umfassenden sittlichen Aufgaben der humanen Entwickelung aufzunehmen und nicht nur ungefärdet, sondern mit erhöhter Kräftigung des tiefsten Geisteslebens zu erfüllen. Und darum wirft auch der prächtige Glanz aller salomonischen Unternehmungen einen immer dunkleren Schatten, der für das politische wie religiöse Leben des Volkes den Keim des Verderbens in sich trägt.

Großartig waren die Bauten Salomos; sie sind es, welche seinem Namen einen dauernden Ruhm im Morgen- und Abendlande gesichert haben. Wie schon sein Vater getan, wandte sich Salomo an den tyrischen König Hiram (vgl. Bd. III, S. 517), um durch ihn geschickte Künstler zur Leitung aller Arbeiten zu erhalten. Nach Ewald kamen dazu (1 Kön. 5, 32) mehr wissenschaftlich gebildete Baumeister aus dem phönikischen Gebal oder Byblos; siehe dagegen die Ansicht von Thenius z. d. St. Für die Erzarbeiten ward ein Künstler Hiram gewonnen (von Vatersseite ein Phönike, seine Mutter war aus dem Stamme Naphtali). Die äußeren Mittel zu den Bauten hatte schon David in großer Fülle beschafft, teils in königlichen Schätzen, teils aus seinem Privatvermögen; nach dem Chronisten berief er die Angesehenen des Volkes und bestimmte sie, nach dem Vorgange der Gemeinde in mosaischer Zeit, zu freiwilligen Beiträgen für die heiligen Bauten; nach demselben hat er auch Erz, Eisen, kostbares Holz, Marmorblöcke und Edelsteine in zalloser Menge aufgehäuft. Die Arbeiter entnahm Salomo anfangs aus den „Fremdlingen“, den unterjochten Kanaanitern, 1 Kön. 9, 20—22; 2 Chr. 2, 16 f., über welche als Obervogt Adoniram oder Adoram gesetzt war. Die erstere Stelle, nach welcher Israeliten nur Aufseher waren, beschränkt sich gewiss auf den Anfang der Arbeiten; nach 1 Kön. 11, 28 war Jerobeam „über alle Frohnden des Hauses Joseph“ gesetzt. Von den 30,000, die er hierzu bestimmte, arbeitete nur der dritte Teil; je zwei Drittel durften zwei Monate lang ihren Acker bestellen und für den Arbeitsmonat den Unterhalt gewinnen. Späterhin zog er aber auch sein Volk selbst herbei, gegen 150,000, mit 3300 Aufsehern; diese strengen Frohnden scheinen bald eine Missstimmung in Israel erzeugt zu haben. — Zunächst begann der König einen prachtvollen

Tempel zu bauen, auf dem Berge Morijah, welchen David nach der Pest durch einen Altar geheiligt hatte. Aber auch alte Erinnerungen knüpften sich an ihn; die Opferung Isaaks, die größte Prüfung und die glänzendste Bewärung hingebender Glaubenstreue im Leben des großen Erzvaters Abraham, war hier vollzogen (vergl. auch Bd. VI, S. 545). Die Spitze des Berges wurde geebnet; mächtige Unterbauten, noch jetzt in großartigen Resten erhalten (vergl. Catherwood in Bartletts walks about Jerusalem pag. 161—178, und Williams, The holy city, pag. 315—362), stützten die stufenweise angelegten Vorhöfe. — Das Heiligtum selbst ward nach Plänen angelegt, die David nach 1 Chron. 28, 11. 19 „aus der Hand des Herrn“ empfangen hatte — ein Zeichen göttlichen Ursprungs, übereinstimmend mit dem Bilde, das auch Mose von Jehovah erhielt (2 Mos. 25, 9). Im allgemeinen ist die Stiftshütte das Vorbild des Tempels gewesen. Mit großem Unrecht hat man (z. B. Vatke) tiefgehenden Einfluss phönizischer Architektonik — ja sogar ausdrückliche Vermischung der israelitischen mit der phönizischen Religion — behaupten wollen; vielmehr zeigen sowol die phönizischen wie die ägyptischen Tempelbauten sehr umfangreiche Verschiedenheiten. Über das Nähere s. d. Art. „Tempel“. Der Bau wurde in achthalb Jaren (im 8. Monate des 11. Jares der Regierung Salomos) vollendet; die folgenden Könige setzten ihn aber fort durch Anlage weiterer Vorhöfe und durch Ausschmückungen. Die Tempelweihe ward zur Zeit des Laubhüttenfestes mit großem Gepränge und einer ungeheuern Zal von Opfern gefeiert; der König hielt eine Ansprache an die Versammlung, in der er die Gnade Gottes gegen das davidische Haus hervorhob und ein Weihegebet 1 Kön. 8; 2 Chron. 6. [Rede und Gebet mögen im Laufe der Zeit Überarbeitungen erfaren haben, wie dies auch aus der Vergleichung von 2 Chron. 6 mit 1 Kön. 8 hervorgeht. Aber dass der Inhalt, welcher sich Salomos würdig zeigt (vgl. bes. 1 Kön. 8, 12. 27. 41 u. s. w.) und wenigstens beim Gebete auch die Gestalt im wesentlichen ursprünglich salomonisch sei, ist nicht zu bezweifeln. Thenius kritischer Angriff auf 1 Kön. 8, 44—51 ist unbegründet. Von einem exilischen oder nachexilischen Dichter müsste man unbedingt erwarten, dass er auch dem Falle einer Zerstörung des Tempels Rechnung trüge, was nicht geschieht. Auch ist die Anordnung des aus sieben Bitten bestehenden Gebetes ganz sachgemäß; siehe Bertheau zu 2 Chron. 6.] Da aber der Tempel ebenso wie die Stiftshütte Wonsitz Gottes sein sollte, so senkt sich die glänzende Feuerwolke in übermächtiger Herrlichkeit auf das Gebäude hernieder; nach dem Chronisten zündet, wie 3 Mos. 9, 24, Himmelsfeuer die Opfer an. — Mit diesem großartigen Neubau hing wol auch eine weitere Umbildung des Priester- und Levitenstandes, die David begonnen, eng zusammen. Aus den alten Ahronidengeschlechtern wurden 24 Ordnungen — ebenso zu den niederen Diensten aus den Leviten — erwält, welche wochenweise in Ausübung des Amtes wechselten. Auch übertrug Salomo einer gleichen Anzal Abteilungen die Pflege der Tempelmusik. Vgl. 1 Chron. 24—26. — Durch diesen Tempelbau wurde zwar Jerusalem deutlich als der heiligste Ort des Landes bezeichnet; aber die Folgezeit zeigt es, wie wenig eine wirkliche Centralisation gelang, wie zäh und fest das Volk an den altgeheiligten Höhen hing. Zwar ward Gelegenheit geboten, von diesem neuen Mittelpunkte aus die Reinheit der Religion zu wahren, allein um so stärker tat die neue Pracht der Veräußerlichung des religiösen Sinnes Vorschub und der hohen geistigen Einfachheit Eintrag. Blieben jene Höhenkulte der Ansteckung durch heidnische Vorstellungen durch ihre Vereinzelung offen, so konnte dadurch, dass der erneuerte glanzvolle Gottesdienst sich dem Ceremoniell heidnischen Wesens annäherte, um so größere Gefar dem gedeihlichen Fortgange der wahren Religion erwachsen, als eine solche Degeneration alsdann von dem Centralpunkte, von der heiligsten Stätte des Reiches, ihren Ausgang nahm. Wie leicht konnte der reiche sinnliche Prunk, mit dem man den Gottkönig würdig zu ehren und zu feiern wänte, die geistige Macht desselben auf die Gemüter und Herzen des Volks brechen! —

Der zweite große Bau galt der Verherrlichung des Königtums. Südlich vom Tempel (Nehem. 3, 25), aber nicht auf dem Zion (1 Kön. 9, 24), vielleicht

auf dem Ofel, der südlichen Fortsetzung des Tempelberges, errichtete Salomo in 13 Jaren einen Palast. [Dabei ist vorausgesetzt, dass der westliche Hügel den Namen Zion trage. So auch Bd. VI, S. 545. Gilt dies dagegen vom östlichen oder Tempelberg, so ist Salomos Palast, der sich nach Josephus Ant. VIII, 5, 2 „gegenüber dem Tempel“ befand, in dieser Lage am nordöstlichen Rand des westlichen Hügels zu denken.] Er bestand aus mehreren Abteilungen, welche teils zu Prachtmagazinen von Schätzen aller Art, teils zu Wonungen für den König und seine Gemahlinnen dienten, 1 Kön. 7, 1 ff. Das Hauptgebäude, das sogen. Waldhaus des Libanon (so geheißen, weil es ganz von Cedern gebaut war), 100 Ellen lang, 50 Ellen breit und 30 hoch, in drei Stockwerken, von Stein mit Cedernholzgetäfel, diente zur Aufbewarung von 200 goldenen Schilden und vielen anderen kostbaren Geräten, 1 Kön. 10, 21. In der Vorhalle zum Königshause stand auf sechs Stufen ein großer Thron aus Elfenbein mit lauterem Golde belegt, zu beiden Seiten 12 Löwen, auf jeder der beiden Armlehnen gleichfalls ein Löwe; oben lief er in eine Krone aus, 1 Kön. 10, 18—20; 2 Chron. 9, 17—19. Der Löwe ist Symbol königlicher Macht und Größe; vielleicht speziell als Wappentier und als Fanenzeichen Judas nach 1 Mos. 49, 9. Ein Stufengang [andere Ansichten über 1 Kön. 10, 12; 2 Chron. 9, 11 siehe bei Bertheau zu letzterer Stelle] verband den Palast mit dem Tempel, in welchem der König einen großen bevorzugten Sitz und besonderen Eingang hatte. — Noch viele andere Prachtbauten, Anlagen von Weingärten, Gärten und Parken, von Villen in Etham (südlich von Jerusalem) und an den külen Abhängen des Libanon lassen sich aus 1 Kön. 9, 1. 19; Pred. 2, 4—6; Hoheslied 7, 5; 8, 11 erschließen. — Auch sorgte er für ausgedehnte Wasserleitungen in Jerusalem.

In der späteren Zeit seiner Regierung war Salomo auf die Befestigung der Hauptstadt bedacht und den Schutz des Reiches. Er ließ Erdwälle aufwerfen und Mauern errichten; so war das Millo oder Bäthmillo ein bedeutendes Festungswerk am Zion; auch der nördliche und östliche Teil der Stadt wurde geschützt. Durch einen Gürtel von Festungen sicherte er die Grenzen, im Norden Chazor, in der galiläischen Ebene Megiddo, im Westen Gaser, Bethchoron, Baalath, meist Städte, die durch ihn oder nicht lange vor ihm den einheimischen Kanaanitern entrissen waren. — Dagegen widerstrebten seine Neuerungen in der Waffenart der alten israelitischen Sitte in hohem Grade, indem er das ägyptische Kriegswesen zum Muster nahm. Er fürte 1400 Wagen ein mit den dazu gehörigen Rossen und 12,000 Reiter (1 Kön. 10, 26, wonach 4, 26 zu berichtigen ist, vgl. 2 Chron. 9, 25), welche teils in der Hauptstadt blieben, teils (1 Kön. 9, 19) in besondere kleine Städte verlegt wurden. — Auch die innere Verwaltung des Reichs wurde geregelt. Den obersten Rang nahmen ein der Kanzler, welcher ihm alle Angelegenheiten vortrug, der „Schreiber“, der über die Archive gesetzt war, alle Beschlüsse registrirte und die Finanzen verwaltete, und der Oberste der königlichen Leibwache. Erst später erlangten bei völligem Verfall die Eunuchen im Serail bedeutenden Einfluss. Außerdem gab es Aufseher über alle Frohnden, über die königlichen Herden, über liegende und bewegliche Güter; 12 Vorsteher mussten (ob aus Domänen oder aus Kontributionen?) den königlichen Hof monatweise mit Lebensmitteln versorgen, — sehr bedeutende Lieferungen, da der Hof des orientalischen Herrschers durch gastliche Freigebigkeit sich auszeichnen musste.

Für Handel und Verkehr sorgte Salomo gleichfalls. Er ließ kleine Städte errichten, Stationen an großen Karavanenstraßen mit Magazinen und Karavanserais. Denn der Landhandel zwischen Ägypten und dem inneren Asien fürte durch israelitisches Gebiet. Zur Förderung desselben ward in einer Oase der syrischen Wüste Thadmor (Tammor oder Palmyra) angelegt oder doch bedeutend gehoben, 1 Kön. 9, 18; anders Thenius z. d. St. Der eigentliche Gewinn dieses Handels floss in die königlichen Kassen, da Salomo den dazu angestellten Kaufleuten Tagelon zukommen ließ. Den Seehandel besorgten Phöniken, meist vom roten Meere aus, wo er die Häfen Ailath (Akaba?) und Eziongeber er-

ward. Die Schiffe brachten aus Ophir nach dreijäriger Fart 420 Talente Goldes, viel Silber, Edelsteine, Sandelholz, Elfenbein, Affen, Pfauen, Gewürze und wolriechende Gewächse (Narde und Aloe) mit. Über das Goldland Ophir siehe Bd. XI, S. 64 ff. [Ad. Soetbeer, Das Goldland Ophir 1880 (vgl. Th. Litzg. 1881, S. 49) stellt die Ansicht auf, Salomo habe durch seine Leute das Gold nicht bloß eingetauscht, sondern in regelrechtem Bergbau gewonnen, und rechnet aus, dass dazu die Expedition etwa 5000 Mann stark sein muste. Diese Umstände sprächen, wie andere Momente, für die Lage Ophirs an der nicht allzu weit entfernten arabischen Küste]. Zu diesen direkten Einkünften kamen die Zölle der privaten Kaufleute, die Geschenke der kleineren Fürsten, die sich dadurch den Schutz des Königs erkauften (Ps. 72, 10. 13—15), der unterworfenen Landschaften, der Zusammenfluss vieler reichen Pilger, endlich die regelmäßigen Abgaben der Untertanen.

So bezeichnet Salomos Regierung den Eintritt Israels in das engere Verkehrsleben der gesamten Völkermasse Vorderasiens. Auf die Bildung des Geistes, auf die Erweiterung des Gesichtskreises, auf Belebung des Nachdenkens muste dies den mächtigsten Einfluss ausüben. Die reflektirende, sinnende Seite des semitischen Geistes ward lebhaft geweckt, und so entsprang auch in Israel wie in den „Sönen des Ostens“ eine eigentümliche Weisheit, eine reiche Fülle von Sprüchen der Lebensklugheit und voll Anweisungen zu richtiger Lebensfürung, getragen und durchdrungen von dem sittlichen und tief religiösen Sinn, der durch Mose begründet und durch prophetische Männer gepflegt worden war. Salomo erscheint selbst als der hervorragendste Repräsentant dieser Weisheit, welche im Semitismus die Philosophie der neu-arischen und iranischen Völker des Occidents vertritt. Den Einfluss Ägyptens haben wir hierbei viel geringer anzuschlagen, als den Arabiens. Die Königin Sabäas (von der Sage Belqîs genannt *), s. Caussin de Perceval, Essai sur l'histoire des Arabes, I, p. 76 suiv.) kam, durch den Ruf gelockt, an seinen Hof, um diese Weisheit zu hören; auch Hiram sowie der Tyrier Abdemon scheinen (nach Joseph. Antiqq. VIII, 5, 3) in klugem Rätselspiel mit ihm gewetteifert zu haben. Der Zug jener Königin blieb nicht vereinzelt; Fürsten und Edle wallfarteten nach Jerusalem zu dem Könige, der Herrschaft, Pracht und hohe Einsicht wunderbar vereinigte, 1 Kön. 5, 14. Wenn es heißt, dass er redete „von der Ceder im Libanon bis zum Ysop, der an der Wand wächst, über die großen Tiere, Vögel, Gewürme und Fische“, so bezieht sich dies auf alle Arten von Maschal, sprüchwörtliche Vergleichungen, Fabeln und Parabeln (wie Joseph. Antiqq. VIII, 2, 5 dies richtig bemerkt), da es sehr gewagt ist, es auf reine Naturbeschreibung und Naturforschung, die wie dem semitischen so dem hebräischen Geiste fern liegt, zu deuten. Übrigens erfreute sich auch die Poesie (er hat — nach 1 Kön. 5, 12 — 1005 Lieder verfasst, außer 3000 Sprüchen) seiner Pflege und gewiss auch die Geschichtschreibung seiner anregenden Förderung. [Nur ein Teil jener Sprüche ist in dem biblischen Spruchbuch, besonders in den Sammlungen Kap. 10 ff. und Kap. 25 ff. erhalten. Zwei Psalmen 72 und 127 tragen Salomos Namen, von denen der erstere durch sein ganzes Gepräge, der andere durch seinen spruchartigen Charakter die Überschrift rechtfertigt. Psalm 72 zeigt das hohe Ideal eines Gesalbten des Herrn, wie es dem jugendlichen Streben Salomos vorschwebte. Von den Liedern und Sprüchen, die er sonst dichtete, waren one Zweifel viele weltlicher Art. Wärend der Kohelet heutzutage allgemein einem Späteren zugeschrieben wird, sind die Ansichten über das Verhältnis des Hohenliedes zu Salomo sehr geteilt. Siehe darüber Bd. VI, S. 245 ff.]

Allein selbst diese geistige Größe des Königs hat ihre Schattenseite. Nathan, sein Lehrer, starb gewiss schon früh; fortan trat kein Prophet mehr an seine

---

*) Salomo soll mit ihr einen Son, Menilehek, erzeugt haben; Himjariten und Äthiopen stritten, ob sie pellex oder uxor gewesen. Der Son fürt den Zunamen ibn-el-haqîm, Son des Weisen. S. Hiob Ludolf, Histor. Aethiop. II, c. 3 und 4.

Seite als schützender Hort und Freund; Salomo schien äußerlich durch seine Bestrebungen für das Gedeihen des Kultus den Pflichten des theokratischen Herrschers nachgekommen zu sein und solcher Stützen, wie sie David in Nathan und Gad hatte, entbehren zu dürfen. Nach und nach ward aber das Bewusstsein, dass solche königliche Machtentfaltung mit dem Gedeihen des wahren Gottkönigtums unverträglich sei, wach und lebendig; die Propheten Ahia von Silo, Semaja und Iddo, sind ihm nicht günstig gesinnt; der erstere sieht den Zerfall des Reiches nahen. Vgl. Bd. XII, S. 274 f. Mit den Bedrückungen des Volkes durch immer neue Auflagen und Frohnden, völlig entgegen der ursprünglichen Freiheit der Gemeinde, wuchs seine Unzufriedenheit. Wie Salomo behufs Schuldentilgung genötigt ist, dem König Hiram einen Strich Landes (Kabul genannt) abzutreten, so erhebt gegen das Ende seiner Regierung Jerobeam (siehe Bd. VI, S. 534 ff.) aus dem Stamme Joseph sein Haupt; der König ist unfähig, die Unruhen im eigenen Lande kräftig niederzuhalten, und die uralte Eifersucht der nördlichen und südlichen Stämme wartet nur auf den Tod des judäischen Herrschers, um in helle Flammen auszubrechen. — Am tiefsten verletzte Salomo das nationale wie das religiöse Gefül durch die ungebürliche Ausdehnung seines Harems. Wie wir auch jene Zalen von 700 Fürstinnen und 300 Kebsweibern (1 Kön. 11, 3) oder von 60 Fürstinnen, 80 Kebsweibern und zallosen Jungfrauen (Hohesl. 6, 8. 9) deuten mögen (jenes als Gesamtzal, dieses als die stehende Menge): immer war es ein schreiender Widerspruch mit dem Geiste warer Jehovahreligion, vollends da die meisten dieser Weiber Ausländerinnen waren. „Seine Weiber neigten sein Herz zu ausländischen Göttern". Man hat darunter nicht einen völligen Götzendienst zu verstehen, nicht die Absicht, jemals die Religion Jehovahs ändern zu wollen oder abzuschaffen, aber ebensowenig nur eine bloße Toleranz, wie sie dem Monarchen geziemt, der über verschiedene Völker und also auch über verschiedene Religionen herrscht. Vielmehr drückt sich die Urkunde sehr richtig aus 1 Kön. 11, 4: „sein Herz war nicht völlig, nicht unversehrt (שָׁלֵם) mit Jehovah." So wenig er Jehovah entsagen wollte, als dem höchsten Gotte, so ließ doch sein laxes religiöses Gewissen einen gewissen Dienst fremder Untergötter zu, und so baute er Altäre der Astarte, dem Milkom, dem Kamosch. Das religiöse Bewusstsein des Israeliten konnte nicht den Gedanken los werden, dass gewisse eigentümliche Mächte über anderen Völkern walteten (was später die Engellehre ausbilden half), freilich abhängig von Jehovah. Diese höheren Wesen schienen, indem die Völker Israel untertan waren, jene Abhängigkeit anzuerkennen, mithin hob ein beschränkter Dienst, den man ihnen widmete, die Verehrung des allwaltenden Jehovah nicht auf. So entschieden dies dem reinen Geiste des Jehovismus widerspricht, so gewiss ist es eine Hauptform heidnisch-semitischer Anschauung, welche in Israel die weitesten Sympathieen hatte; im vorliegenden Falle konnte Salomo auf Duldung weniger hoffen, da es sich um die Gottheiten der verhassten, obgleich verwandten Nachbarstämme Ammon und Moab handelte. Er legte selbst ein Zeugnis für die hohe Gefar ab, welche in dem Fortbestehen jener Höhenheiligtümer lag, und sein Beispiel mag wesentlich dazu beigetragen haben, die Propheten ungünstig für dieselben zu stimmen. — So geriet Salomo mehr und mehr in Gegensatz [zu dem Geiste des Herrn, der durch Mose und die Propheten sich bezeugt hatte und] zu dem warhaft patriotischen Geiste des Volks, und deshalb knüpfte der gläubige Jude seine glänzendsten Hoffnungen nicht an seinen Namen, sondern an den seines Vaters David, wärend im heidnischen und islamischen Orient noch immer Suleiman hochgefeiert dasteht. Vgl. Koran, Sure 27; Hottinger, Hist. orient., p. 97 sqq.; Herbelot, Bibl. orient., III, 335 sqq.; Otho, Lex. rabbin., p. 668 sq.; Weil, Bibl. Legenden der Muselmänner, S. 225 bis 279.

[Litteratur: Vgl. im allgemeinen Joh. de Pineda, De rebb. Salom. libb. 8, Colon. 1686; Niemeier, Charakteristik der Bibel (Halle 1779), IV, 503 ff.; J. L. Ewald, Salomo, Versuch einer psychol.-biogr. Darstellung, Gera 1800; H. Ewald, Gesch. des Volkes Israel (3. Aufl.), III (1866), S. 276—421; vgl.

auch Jahrbb. für bibl. Wissenschaft, X, 32—46; E. Bertheau, Zur Geschichte der Israeliten (1842), S. 318—325; F. Hitzig, Geschichte des Volkes Israel (1869), S. 154 ff.; Hengstenberg, Geschichte des Reiches Gottes, II, 2 (1871), S. 132 ff.; L. Seinecke, Geschichte des Volkes Israel, I (1876), S. 328 ff.; E. Reuß, Geschichte des Alten Testaments (1881), S. 189 ff.; G. Fr. Öhler, Alttest. Theologie (2. Aufl. 1882), S. 587 ff. Vergleiche auch die betreffenden Abschnitte in Max Dunckers Geschichte des Alterthums, Band II, und Onckens Allgemeine Geschichte, erste Abtheilung, Band VI, S. 299 ff. von Stade (von letzterem auch in der Ztschr. für altt. Wissenschaft 1883, 1, S. 129—177; Textkritisches zu Salomos Bauten, ebenda S. 185 Kaufmann über Salomos Alter bei der Thronbesteigung); die Artt. Salomo in Winers Realwörterbuch, Schenkels Bibellexikon von Dillmann, in Riehms Handwörterbuch von Kleinert.]

Diestel (v. Orelli).

Salve Regina — so lautet der Anfang und Name einer Antiphon der römischen Kirche, in welcher die Maria als mater misericordiae, als vita, dulcedo et spes nostra, als advocata nostra von den exules filii Hevae begrüßt und angerufen wird. Das Lied besteht aus sieben ungleichen, überhaupt nicht metrisch geordneten Zeilen, und soll, nach der Angabe des Durandus (Rationale div. l. IV, c. 22), einen Bischof Petrus von Compostella (aus dem 9. Jarhundert) zum Verfasser haben, dessen Name sonst unbekannt ist; Andere, wie Tritheim, nennen als Verfasser den Benediktiner Hermannus Contractus (um 1059). Die Schlusszeile (O clemens, o pia, o dulcis virgo Maria) soll erst hinzugekommen sein, nachdem der hl. Bernhard, als er in den Dom zu Speier eintrat, in seliger Verzückung diese Worte ausgerufen hatte, die ihm zu Ehren nun auch den hohen Bogen über dem Altar des restaurirten Domes als Inschrift schmücken. Die gereimte Form dieser letzten Zeile läßt allerdings erkennen, dass sie ein Zusatz zu dem Original ist. Der Gesang wird als Abendgebet nach dem Kompletorium an dem der Marienverehrung besonders gewidmeten Samstag angestimmt in der Zeit von Trinitatis bis Advent; von Advent bis Lichtmeß tritt an seine Stelle das Alma redemtoris mater, von Lichtmeß bis Ostern das Ave regina coelorum, von Ostern bis Pfingsten das Regina coeli laetare (s. „die Marienverehrung in ihrem Grunde und nach ihrer mannigfaltigen kirchlichen Erscheinung", Paderborn 1853, S. 111; Marzohl und Schmeller, Liturgia sacra IV, S. 51). Als Poesie steht das S. hinter dem Stabat mater und manchen anderen Marienliedern zurück; doch eignet es sich als Text für musikalische Kompositionen; eine solche für Chorgesang haben ihm Pergolese, Benelli, Jos. Haydn, Stadler, Vogler, Häser, Bernhard Klein u. a. gewidmet. — Vgl. auch Daniel, Thes. hymn., II, S. 321 f.; Gerbert, Musica sacra, II, S. 37. **Palmer †.**

Salvian, Presbyter in Marseille. Die Heimat Salvians ist Gallien (de gub. d. VI, 72: in solo patrio atque in civitatibus Gallicanis), warscheinlich Trier; darauf fürt seine genaue Bekanntschaft mit den dortigen Zuständen (vgl. ib. VI, 39, 72, 75, 82, 85). Aus VI, 47 auf die Nachbarschaft Triers als Heimat Salvians zu schließen (Zschimmer S. 7), ist ein seltsames Misverständnis der Stelle; der Umstand aber, dass Salvian Verwandte in Köln hatte (ep. 1, 5 ff.), genügt nicht, um die Vermutung, er stamme aus dieser Stadt, zu begründen. Über das Jar seiner Geburt steht nichts fest. Die Angabe des Gennadius (d. vir. ill. 68): Vivit usque hodie in senectute bona, fürt, da Gennadius um 480 schrieb (Ebert, Gesch. d. Lit. d. M.-A., 1, S. 427), auf die Zeit um 400. Seine Familie war angesehen (vgl. ep. 1, 5 über seinen Verwandten in Köln: inter suos non parvi nominis, familia non obscurus, domo non despicabilis), warscheinlich auch eine christliche; doch vermälte sich Salvian mit einer Heidin; nach ihrer Bekehrung vereinigte sie sich mit ihm zu dem Gelübde der Enthaltsamkeit, was eine jarelange dauernde Entfremdung von ihren Eltern zur Folge hatte; ein Versuch, den abgebrochenen Verkehr wider anzuknüpfen, ist der 4. Brief des Salvian, geschrieben, nachdem auch jene zum Christentume übergegangen waren. Wenn Salvian, wie man annehmen darf (s. Zschimmer S. 12), Rechts-

gelehrter gewesen ist, so hielt er doch an diesem Berufe nicht fest; seine asketische Richtung fürte ihn den mönchischen Kreisen des südlichen Galliens zu; denn in der an einen Mönchsverein gerichteten (vgl. § 10 f.) ersten Epistel bezeichnet er sich als portio vestri (§ 8). Hier trat er in Beziehungen zu Eucherius, seit 422 Mönch in Lerin, später Bischof von Lyon: er war der Erzieher seiner Söne (s. ep. VIII u. IX); auch nachdem Eucherius Lerin verlassen hatte, blieb er im Verkehr mit Salvian (s. ep. II u. VIII). Diesen kennt Gennadius (l. c.) als Presbyter in Marseille. Ein chronologisches Gerüste zu diesen Notizen läßt sich nicht geben.

Gennadius kannte von Salvian folgende Schriften: de virginitatis bono ad Marcellum presbyterum; adversus avaritiam; de praesenti judicio; pro eorum merito satisfactionis ad Salonium episc. lib. I, wofür auch die Lesart praemio satisfaciendo vorkommt. Der Titel ist unverständlich; Ebert S. 445 vermutet statt pro eorum sei peccatorum zu lesen; das ist möglich; allein welche Beziehung läßt sich zwischen einer Schrift dieses Titels und der Schrift de gubernatione Dei denken? Offenbar hat ja doch Gennadius die fragliche Schrift nicht als selbständig, sondern als mit ihr in Verbindung stehend gedacht. Sollte nicht zu lesen sein: pro eorum titulo satisfactionis ad Salonium lib. I; denn hätte Gennadius an unser ep. IX gedacht, in der sich Salvian bei Salonius rechtfertigt darüber, daß er die Schrift de avaritia als Timothes ad ecclesiam l. IV veröffentlichte, und Gennadius hätte das Schreiben fälschlich statt mit der Schrift de avaritia mit der de gub. Dei in Verbindung gesetzt; expositio extremae partis ecclesiastes ad Claudium episc. Vienn.; ein poetisches Exaëmeron, ein Buch Briefe, viele für Bischöfe verfaßte Homilien; sacramentorum vero quantas non recordor.

Wir besitzen von diesen Schriften, abgesehen von 9 Briefen, nur noch adversus avaritiam und de praesenti judicio, oder, wie man es gewönlich zu bezeichnen pflegt, de gubernatione Dei. Unter den Briefen sind die wichtigsten die schon erwänten (1, 4, 9), wärend andere (besonders 2 und 7) zeigen, daß die Briefsammlung an änlich inhaltslosen Schriftstücken nicht arm gewesen sein wird, wie wir sie von Sidonius Apollinaris u. a. zalreich besitzen. Von den beiden erhaltenen Schriften ist de avaritia die frühere; denn die Stelle adv. avar. II, 9 wird de gub. Dei IV, 1 citirt. Sie erschien pseudonym als Timothei ad ecclesiam libri IV; daß sie nicht als eine gegen die Habsucht der Priester gerichtete Satire zu betrachten ist (Hase, K.-G. 10. Aufl., S. 168), zeigt der 9. Brief. Ist sie aber ernsthaft gemeint, so bietet sie einen interessanten Beitrag zur Erkenntnis der sittlichen Ideale des Mönchtums im 5. Jarhundert. Zu dem Ideal Salvians, der perfectio, zu der alle gleichermaßen aufgefordert sind (I, 10), der Nachfolge Christi, in der die religiosi stehen (II, 12 f.), der devotio, welche sich Christus durch seinen Tod erwarb (II, 24), gehört die Besitzlosigkeit, oder was damit identisch ist, die Gütergemeinschaft der ersten Gemeinde (I, 2 und 5, 32, 37; III, 23, 41); die Verwirklichung dieses Ideals hindert das Festhalten am Besitz, wie es nicht nur bei Laien, I, 2, sondern auch bei Klerikern und Mönchen, II, 1 ff.; 12 ff., wie es nicht nur für die Lebenszeit, II, 14, sondern auch für den Fall des Sterbens herrschend ist, I, 33; II, 22; III, 6 ff. Deshalb die Forderung, daß die Geistlichen wirklich auf ihr Vermögen verzichten, II, 15, und daß alle es wenigstens im Todesfalle der Kirche überlassen sollen, I, 20 ff. 38 ff. IV, 1 ff. Dabei hatte Salvian sicher nicht die Absicht, die Kirche zu bereichern (Herzog in der 1. Auflage), ebensowenig die, mit seiner Schrift eine durchgreifende Reform der ganzen bestehenden Gesellschaftsverhältnisse auf christlich-asketischer Grundlage anzubauen (Zschimmer S. 85), sondern er empfal die Tat der Vermögensentäußerung um ihrer selbst, um des sittlichen Wertes willen, den er ihr zuschrieb. Gedanken, welche Folgen sein Rat, wenn er allseitig befolgt worden wäre, haben müßte, hatte er schwerlich; sein Urteil über seine Zeitgenossen war zu ungünstig, als daß er allgemeine Befolgung hätte annehmen können (III, 57). Der Gedanke, daß der Kirche durch reichere Schenkung reichere Mittel zur Versorgung der Armen zur Verfügung stünden, stand für Salvian erst in zweiter Linie (III, 4 f. 37 f.).

Lehrt diese Schrift die asketischen Kreise jener Zeit, auch den Zwiespalt zwischen ihnen und den übrigen Christen kennen (vgl. den charakteristischen Ausspruch IV, 1 f.: sufficiunt sicut in aliis ita etiam in hac parte nobis sensus tantum et judicia sanctorum; . . . pravorum hominum i. e. vel paganorum vel mundialium sensus aut parvi aestimandi sunt aut nihil omnino faciendi), so gibt die Schrift de gubernatione ein Urteil über die Zustände der damaligen Zeit aus dem Gesichtspunkte eines Asketen; der sittliche Ernst des Redenden ist unverkennbar, aber bei der Würdigung der Schrift darf man doch auch das letztere nicht übersehen. Die Abfassungszeit ergibt sich aus der Kombination der beiden Tatsachen, daß Salvian VII, 39 f. die Schlacht bei Toulouse 439 als bello proximo vorgefallen erwänt; dagegen von dem Einfall der Hunnen in Italien 451 noch nichts weiß: demnach ist das 7. Buch zwischen 439 und 451 verfaßt. Die Zeitbestimmung leidet aber an der Schwierigkeit, daß Gennadius um 480 nur 5 Bücher kannte und daß die Schrift nur unvollendet auf uns gekommen ist. Das 8. Buch bricht ab, one zu schließen. Die Absicht, die VII, 2 ausgesprochen ist, das frühere Glück der Römer als der göttlichen Gerechtigkeit entsprechend darzustellen, bleibt unausgefürt. Beides macht es rätlich, mit dem Ansatz möglichst tief herabzugehen.

Veranlaßt ist die Schrift durch die Zweifel und Bedenken, welche durch das Geschick des röm. Reichs bei nicht wenigen erweckt wurden. Gott schien Partei zu ergreifen für die Feinde, die doch Heiden oder Arianer waren, gegen die Römer, die Bekenner des kathol. Glaubens. Salvian gab die Tatsache des Falls des römischen Reichs zu: er erblickte in ihr aber gerade einen Beweis für die göttliche Weltregierung, da der Verfall des Reichs als Strafe für die Verkommenheit der Bevölkerung zu erkennen sei. Das ist der Gedanke, den Salvian in den Sittenschilderungen seines Werkes variirt, den Leser ermüdend durch die unablässige Widerholung der gleichen Anschauung und ihn zugleich ergreifend durch das sittliche Pathos, in dem er spricht, durch die Mannigfaltigkeit der Verhältnisse, die er beleuchtet. Es ist der Asket, den man auch hier reden hört: schon die Entäußerung des Irdischen hat einen Wert, 1, 8: superfluum est, ut eos (die sancti, d. h. die Asketen) quispiam vel infirmitate vel paupertate vel aliis istiusmodi rebus existimet esse miseros, quibus se illi confidunt esse felices . . . Humiles sunt religiosi, hoc volunt, pauperes sunt, pauperie delectantur; sine ambitione sunt, ambitum respuunt; inhonori sunt, honorem fugiunt; lugent, lugere gestiunt; infirmi sunt, infirmitate lactantur; vgl. III, 14. Aber diese negative Stellung zu dem Weltlichen befreite ihn auch von vielen Vorurteilen seiner Zeit; er konnte gerecht sein gegen die Heiden, und was vielleicht mehr gilt, gegen Häretiker, V, 2 ff.; VII, 24 f. 34 f. Von der Verachtung der Barbaren und der Sklaven war er eben so frei wie unbefangen im Urteile über die Römer und die Reichen, III, 950 ff.; IV, 60; die Schäden der socialen wie der nationalökonomischen Verhältnisse erkannte er völlig klar, IV, 13 ff. 20 ff. 31; V, 15 ff. Darauf beruht die große historische Bedeutung seiner Sittenschilderungen.

Nachdem es lange Zeit an einer guten Ausgabe Salvians gefehlt hat, sind in den letzten Jaren rasch nacheinander zwei treffliche Ausgaben erschienen, die erste von Halm in den Mon. Germ., 1878; die zweite von Pauly im 8. Band des corpus script. eccl. lat. der Wiener Akademie 1883. — Histoire littéraire de la France, II, p. 517; Tillemont, Mémoires XVI, p. 181; Ebert, Lit. des M.-A., 1, S. 437; Zschimmer, Salvian, der Presb. v. Massilia, und seine Schriften, 1875; Pauly in den Sitzungsberichten der phil.-hist. Klasse der Wiener Akademie, Bd. 98, Hft. 1. **Hauck.**

Salz, מֶלַח, ἅλας, nimmt in der hl. Schrift eine bedeutungsvolle Stelle ein, in dem Alten Test. vorzüglich durch seine Verwendung bei den Opfern, im Neuen Testamente durch seine bildliche Anwendung auf die Stellung eines waren Christen in der Welt.

Was das Erste betrifft, so verordnet das mosaische Gesetz Levit. 2, 13 zunächst von den Speiseopfern, dass sie alle gesalzen werden sollen; vergleichen wir damit die Praxis des jüdischen Opferdienstes, wie er aus Ezech. 43, 24 bei der Schilderung des künftigen Tempeldienstes, aus Philo (opp. II, 255) und aus Josephus (Antt. 3, 9. 1: *ειτα καθαροποιήσαντες* [*οἱ ἱερεῖς*] *διαμελίζουσι* [die Brandopfer] *καὶ πάσαντες ἁλσὶν ἐπὶ τὸν βωμὸν ἀνατιθέασιν*) erhellt, so könnte man fragen, ob hier nicht eine Abweichung, resp. eine Erweiterung des mosaischen Gesetzes stattgefunden habe? allein dem ist nicht so; der Zusatz in Lev. 2, 13: „denn in allem deinem Opfer sollst du Salz opfern!“ zeigt vielmehr, dass die Speiseopfer schon ursprünglich keineswegs die einzigen gesalzenen Opfer sein sollten, dass Moses vielmehr bei den blutigen Opfern es nur nicht mehr für nötig erachtete, das Salzen derselben erst einzuschärfen, da dies nach der allgemeinen Sitte des Altertums geschah (z. B. bei den Griechen und Römern, s. Plin. 31, 41. Ovid. fast. 1, 337, vgl. Spencer, Legg. rit. 3, 2. 2; Lakemacher, Antiqq. graec. sacr. p. 350 sq.; J. H. Hottinger, De usu salis in cultu sacro, Marb. 1708, II, 4; J. H. Schickedanz, De salis usu in sacrif., Servest. 1758, 4.); es ist darum durchaus dem mosaischen Gesetze gemäß, wenn Jesus selbst Mark. 9, 49 sagt: „Alles Opfer wird mit Salz gesalzen.“ Dass auch das Rauchwerk gesalzen worden sei und die Schaubrote mit Salz bestreut worden, ist hiernach als eine Konsequenz anzunehmen, wird aber nicht ausdrücklich gesagt, wie Winer (Artikel Räuchern) angibt. Eine Erweiterung des mosaischen Gesetzes hinsichtlich des Salzgebrauches tritt indessen hervor schon zu den Zeiten des Ezechiel, wenn er (16, 4) unter den Zeichen der Wildheit Israels vor seiner Annahme zum Volke Gottes auch nennt, dass es unbeschnitten, nicht mit Wasser gebadet, nicht mit Salz abgerieben und nicht in Windeln gewickelt gewesen sei (vgl. Hieronymus z. d. Stelle); ferner kam nach Mischna Erubin 10. 14 die Sitte auf, den Aufgang zum Altar mit Salz (Sand wäre nicht heilig genug gewesen) zu bestreuen, damit die Priester nicht ausgleiten möchten. Die mosaische Verordnung, zu jedem Opfer Salz zu nehmen, hat ihren obersten Grund in der allgemeinen Sitte des Morgenlandes, besonders der Araber, dass bei Abschließung von Bündnissen die beiden Parteien zusammen einige Körnlein Salz genießen; diese Bedeutung des Salzgebrauches bei den Opfern ist in Levit. 2, 13 ausdrücklich hervorgehoben. Jene Sitte war und ist jetzt noch im Orient so allgemein und herrschend, dass eine feste Ordnung Num. 18, 19 geradezu ein בְּרִית מֶלַח, ein Salzbund genannt, und 2 Chron. 18, 5 sogar von dem Bunde Gottes mit Israel dieser Name gebraucht wird; und dass die heutigen Araber Jeden, der mit ihnen Salz gegessen hat, als ihren Verbündeten, als ihren Bundesgenossen oder Schützling betrachten (Niebuhr B. 48; Rosenmüller, Morgenland, II, 159, vgl. Lycoph. Cass. 134 sqq.), in dem Salz das Sinnbild treuer Freundschaft erblicken (Schultens, Anthol. arab. 550) und bei dem untereinander genossenen Salz und Brot bitten und sich beteuern (Arvieux, Nachr. III, 164 f.). Das Salz der Opfer war also das Symbol der Festigkeit des Bundes zwischen Jehovah und dem Volke Israel. Man hat diese oberste Bedeutung vielfältig nicht in das Auge gefasst und sich mit der untergeordneten, auch der Heidenwelt eigenen Bedeutung beim Salzen ihrer Fleischopfer begnügt; diese, die Heidenwelt, hatte keinen Bund mit Gott, ihre Opfer waren keine Bundeshandlungen, ihr Salzen bedeutete darum nur (der möglichen Fäulnis gegenüber) die Unversehrtheit, die Heiligkeit des Opferfleisches. Für den Israeliten dagegen kam noch eine höhere Bedeutung hinzu: die Unversehrtheit, die Heiligkeit des Bundes selbst, in welchen er sich eingeschlossen wusste und dessen er sich kraft der Entsündigung durch das Opfer wider aufs neue soll getrösten dürfen. (Wenn Winer (Art. „Salz“) sagt: „Wie nun menschliche Speise durch Salz schmackhaft und genießbar wird, so mag man auch die den Göttern dargebrachten Speisen, die Opfer, ursprünglich aus eben diesem Grunde mit Salz bestreut haben; bei den Israeliten war dies hinsichtlich aller Opfer aus dem Pflanzenreiche ausdrücklich verordnet“, so drückt er damit, wie wir glauben, den Salzgebrauch sogar bei den heidnischen Opfern doch

auf eine zu tiefe Stufe der Bedeutung herab, geschweige denn, dass diese Zusammenstellung mit den alttestamentlichen Opfern derselben geradezu unwürdig ist. Die Eigenschaft des Salzes, vor der Fäulnis und damit vor jeder Verderbnis zu bewaren, war die Ursache, warum bei der Schließung eines jeden Bündnisses das Salz gebraucht wurde: das geschlossene Bündnis sollte bewart bleiben vor jeder Verderbnis und jedem Verrat, frisch, rein und heilig.

Das Salz hatte im Alten Testament wie in der Heidenwelt indessen noch eine andere Bedeutung und Verwendung, indem es über eine Stätte, welche dem Fluche verfallen war, gestreut wurde, zum Zeichen, dass hier nichts fortan gedeihen sollte, gleichwie in einem mit Salz geschwängerten Boden von keiner Vegetation die Rede ist (Deuter. 29, 23; Richt. 9, 45; Zeph. 2, 9, vgl. Plin. 31, 7; Virgil. Georg. 2, 238); מְלֵחָה = salsa terra gilt daher geradezu als Bezeichnung für ein wüstes, unfruchtbares Land (Jerem. 17, 6; Hiob 39, 6).

Dass die Hebräer in dem Salz wie alle anderen Völker ein unentbehrliches Gewürz sahen und es darum schon wegen seines Wertes für das tägliche Leben hoch schätzten, versteht sich von selbst, ist aber besonders ausgesprochen in einigen prägnanten Stellen, so Hiob 6, 6; Sir. 39, 31, und erhellt auch aus politischen Maßregeln, wie in 1 Makk. 10, 29. Der bedeutendste Verbrauch des Salzes nun schon zu den Opfern ist zu ersehen aus den Verfügungen, von welchen Esr. 6 u. 7 erzält wird, und aus der Notiz bei Joseph. Antt. 12, 3. 3, und in Middoth 5, 3, wornach im Tempel stets eine große Quantität Salzes vorrätig sein musste und im zweiten Tempel eine besondere Salzkammer sich befand. Salz wurde daher auch auf dem Tempelmarkte feilgeboten (vgl. Maii, Diss. de usu salis symb. in rebus sacris, Giess. 1692, 4; Wolkenius, De salitura oblationum Deo factarum, Lips. 1747, 4). Einen der fäulniswidrigen Eigenschaft des Salzes ganz entsprechenden, übrigens wunderbaren Gebrauch von Salz machte Elisa nach 2 Kön. 2, 19—22, den in das Gebiet des Mythus zu werfen, kein Grund vorliegt.

Die Quelle, woher die Hebräer vorzüglich ihr Salz bezogen, war das Salzmeer und insbesondere das im Südwesten desselben liegende Salztal, wo nach den järlichen Überschwemmungen in den Lachen und Gruben umher immer eine große Menge Salzwassers zurückbleibt und verdunstet und hierdurch das Salz von Jar zu Jar sich in solchen Quantitäten anhäuft, dass in dem Salztal sich sogar ein drei Stunden langer Salzberg, Kaschm-Uselom, befindet, an welchem das Steinsalz in 40—50 Fuß hohen und 100—200 Fuß langen Felsmassen zu Tage ansteht. Indessen holten die Israeliten ihr Salz nicht nur von diesen Salzfelsen, sondern sie hatten frühe schon der Natur den Prozess der Verdunstung des Salzwassers und Gewinnung des Kochsalzes abgelernt, da das Wasser des Toten Meeres bei seinem außerordentlichen Salzgehalt (auf 100 Pfund Wasser $24^1/_2$ Pfund Salz und davon widerum etwas über 7 Pfund ($7{,}_{07}$) Kochsalz, wärend selbst beim atlantischen Ocean, der zu den salzhaltigsten Meeren gehört, auf 100 Pfd. Wasser nur $2^1/_2$ Pfd. Kochsalz kommen) sehr leicht diesen Prozess erkennen und nachahmen ließ. Die dem Toten Meere benachbarten Stämme, Israeliten, Araber u. s. w. trieben daher bald und treiben zum teil heute noch damit einen Handel, der früher ziemlich einträglich war. Wenn zum Tempeldienst nach dem Bericht des Josephus kein anderes Salz gebraucht werden durfte, als „sodomitisches“, so hatte dies seinen Grund schwerlich in der chemischen Beschaffenheit desselben, sondern 1) darin, dass dieses Salz ein Zeuge des einstigen gewaltigen Gottesgerichtes und ein Prediger zur Buße war, und 2) darin, dass es ein einheimisches Produkt, ein Produkt des hl. Landes war (über andere im Talmud erwänte Arten von Salz s. Othon. lexic. rabb. pag. 668, über מלח סלקונטית insbesondere M. Aboda sara 2, 6, welchen zu gebrauchen den Juden sogar verboten war, s. d. rabbin. Ausll. z. d. St.); der chemische Gehalt des sodomitischen Salzes hat nicht die Güte unseres europäischen Salzes, daher nach Bischof Gobats Versicherung die Europäer und sogar manche Araber in Jerusalem ihr Salz aus Europa beziehen.

Dieser chemische Gehalt des sodomitischen Salzes ist nun auch besonders geeignet, uns eine ganz eigentümliche Sinnbildlichkeit zu erklären, welche Jesus dem Salze gibt in dem berühmten dunklen Ausspruche: „Wenn nun das Salz dumm wird, womit soll man salzen? es ist nichts hinfort nütze [weder auf das Land, noch in den Mist], denn daſs man es hinausschütte und lasse es die Leute zertreten“ (Matth. 5, 13; Mark. 9, 50; Luk. 14, 35). Warum in diesen Stellen Jesus seine Jünger ermant, Salz bei sich zu haben (und doch Frieden unter einander), warum er sie selber das Salz der Erde nennt, warum daher auch Paulus (Kol. 4, 6) den Seinigen zuruft: „Eure Rede sei allezeit mit Salz gewürzet!“ ist klar: — Gottes Wort und Gottes Geist im Herzen und auf der Zunge wehrt bei uns selbst und bei denen, mit welchen wir umgehen, allem faulen Geschwätz und faulen Treiben, und schon nach der Analogie von 1 Mos. 18, 26. 28. 30. 31. 32, geschweige denn bei der missionirenden Wirksamkeit aller wahren Jünger Jesu „konserviren“ sie die Erde. Ebenso klar ist, daſs wo ein solcher Jünger seinen Salzgehalt verliert und widerum das faule weltliche Wesen in sich aufkommen läſst, er weggeworfen und von der Welt selbst zertreten wird. Die schwierige Frage ist nur: — wie geschieht dieses „Entsalzen“ (Luther übersetzt das „ἄναλον γίγνεσθαι“ praktisch durch „Dummwerden“) des Salzes? Daſs es vorkommt, ersehen wir auch aus Plinius, wenn er (31, 39) von einem sal iners und (31, 44) von einem tabescere des Salzes redet, wiewol es Chemiker gibt, welche behaupten, daſs Plinius hier etwas Anderes im Auge habe, als unter dem ἄναλον γίγνεσθαι zu verstehen sei. Jedenfalls aber ist aus den Worten Jesu zu schlieſsen, daſs er nicht von einer bloſsen Möglichkeit, sondern von etwas Erfarungsgemäſsem, ja von etwas Bekanntem redet, und es stimmt dazu die Nachricht des Josephus, daſs Herodes einmal mit Salz, welches in dem Magazin verdorben war, habe die Tempelvorhöfe übersüren lassen, „damit es die Leute zertreten“. Aber woher rürte eine solche Verderbnis, ein solches Entsalzen des Salzes? Wir entlehnen die chemischen Notizen zur Beantwortung dieser Frage aus dem interessanten Aufsatze des Chemikers G. H. Zeller in C. G. Barths Jugendblätter 1853, April und Mai. Man hat sich, wie wir glauben, und es gilt dies auch bei Zeller, die Frage schwerer gemacht, als sie sowol für den Chemiker wie für den Theologen ist, indem man zunächst immer von den Erfarungen unseres europäischen Kochsalzes ausging und zu wenig auf den geistigen Prozeſs achtete, welcher hier im Bilde vorgestellt wird, besonders zu wenig auf die Worte Jesu, welche bei Lukas dem Salzgleichnis unmittelbar vorausgehen (V. 33): „ein Jeglicher, der nicht absagt Allem, das er hat, kann nicht mein Jünger sein“. Das europäische Kochsalz besitzt einen Grad von Reinheit, bei welcher man lediglich keine Erfarung vom „Dummwerden“ desselben hat; man kann zwar auf chemischem Wege es in seine beiden Bestandteile, Salzsäure und Natron, zersetzen und so aus dem Stoffe die eigentliche Salzkraft, den Verstand, herausziehen, aber um den Geist eines so gewaltigen Mittels wie Schwefelsäure (Vitriolöl) und um einen so künstlichen Prozeſs handelt es sich bei dem volkstümlichen Gleichnis nicht. Andererseits muſs das Gleichnis Jesu auch auf unser europäisches Salz passen, so gewiſs als auf europäische Christen. Aber man bedenke doch, daſs die Reinheit unseres europäischen Salzes bereits das Resultat eines Prozesses ist, wie ihn die europäische Christenheit noch nicht absolvirt hat, eines ungeheueren Naturprozesses in seinen mächtigen Lagern unter der Erde und eines künstlichen über der Erde, wogegen die Manipulationen am Toten Meere eben auch höchst unvollkommen waren und sind. Jemehr ein Jünger Jesu den entsprechenden Prozeſs der Reinigung durchgemacht hat, desto mehr schwindet die Neigung und Gefar des „Dummwerdens“, der Verderbnis seines geistlichen Salzes. Das Salz, welches aus dem Toten Meere gewonnen wird, besitzt noch eine Beimischung von kalk- und gypshaltigem Erdreich, gegen welche die dem europäischen Kochsalz (schon von der Muttersohle in der Pfanne) noch anhängenden fremden Bestandteile (Gyps, etwas Glauber- und Bittersalz, nebst salzsaurem Kalk und salzsaurer Bittererde, alles zusammen $^1/_2$ bis $1^1/_2$ Prozent) kaum in Betracht kommen; allein absolut reines und darum vor dem Dummwerden, dem Entsalzen, durchaus sicheres

Salz kann man nirgends auf Erden herstellen, so wenig, als irgend ein Christ hier, „so lange er im Fleische ist“, über alle Gefar des Verlustes seines geistlichen Salzes hinauskommt. Jene fremden Bestandteile aber sind es, welche, je größer ihre Beimischung ist, desto leichter die Zersetzung und damit die Entfalzung des Salzes herbeifüren können; und zwar entsteht dadurch an Stelle des milden, zarten und doch durch und durch kräftigen Salzes zunächst ein scharfsalzig, aber herb und bitterlich schmeckendes Produkt, hernach, wenn der salzsaure Kalk vollends durch die Feuchtigkeit der Luft hinweggespült ist, ein fades, unangenehm laugenhaft schmeckendes Produkt, das zurückbleibende und krystallisirende kohlensaure Natron; auch dieser Prozess der Verderbnis des Salzes mit seinen zwei Stadien hat seine psychologische Realität.

Es bleibt uns nur noch übrig zu bemerken, dass dieses Entsalzen geschehen kann nicht nur an Ort und Stelle, wo das Salz gewonnen wird, unter den Einwirkungen der freien Natur, sondern auch in den Magazinen, und dass der Herr bei seinem Ausspruche offenbar letzteres im Auge hat als etwas Naheliegendes und Bekanntes; bei Ersterem würde man sich ja nicht einmal die Mühe des Hinausschüttens nehmen. Wärend in der freien Natur jener Prozess wol hervorgerufen wird durch die Einwirkung der heißen Sonnenstralen, des Mangels an Regen und vielleicht auch elektrische Einflüsse, entsteht er in Magazinen durch die Feuchtigkeit und Dumpfheit der Luft, wie sie solchen Gewölben eigen ist. In beiden Fällen entweicht das Geistige (Oetinger in seinem bibl. Wörterbuch nennt es „die Süßigkeit des reinen Salzes von Oben her“) und bleibt das Verdorbene zurück. **Pf. Pressel.**

Salzburger, die evangelischen. In die wunderbar schöne und majestätische Alpenwelt des Salzburger Erzstifts mit seinen vier Hauptabteilungen, welche von Karls des Großen Zeiten her die landesüblichen Namen Salzburggau, Pinzgau, Pongau und Turgau trugen, ist schon verhältnismäßig frühe im Anfange der Reformationszeit das helle Licht des Evangeliums eingedrungen. Insbesondere in dem prachtvollen Salzachtal und dem sich daran anschließenden zalreichen südlichen Nebentälern, namentlich dem Achen-, Fusch- und Gasteiner Tal, von der erzbischöflichen Residenz Salzburg bis hinauf zu der mächtigen Gebirgswand der hohen Tauern mit ihren schneebedeckten Häuptern und ihren weit ausgedehnten Gletschern hatte die frohe Botschaft von der allein seligmachenden Gnade Gottes in Jesu Christo unter der kernigen treuherzigen Bevölkerung, die aus Ackerbauern, Hirten, Hüttenarbeitern, Bergleuten und Kaufleuten bestand, eine freudige Aufnahme gefunden. Wir wissen, dass schon frühe hussitische Lehren in diese Täler eingedrungen und von den geistiglebendigen, durch das veräußerlichte Kirchentum unbefriedigten Bewonern mit vollem Beifall begrüßt waren. Es zeugt von der weiten Verbreitung derselben, wenn der Erzbischof Eberhard III. schon 1420 sich genötigt sah, eine strenge Verordnung zur Unterdrückung der in das Erzstift eingedrungenen „hussitischen Ketzerei“ zu erlassen. Als durch die ersten reformator. Schriften Luthers und auch durch sächsische Bergleute, die in den berühmten Erz- und Steinsalzbergwerken wie in den weiten Marmorbrüchen Arbeit suchten und fanden, die erste Kunde von dem Anbruch des neuen Tages in diese Gebirgstäler drang, da fand in dem für die Wahrheit offenen und empfänglichen Sinn der Same des lauteren Wortes Gottes einen fruchtbaren Boden.

Der Erzbischof von Salzburg, Matthäus Lang, Son eines angesehenen Augsburger Bürgers, vom Kaiser Max einst wegen seiner diplomatischen Fähigkeiten und wegen der demselben geleisteten diplomatischen Dienste zum Kanzler und als solcher unter kaiserlichem Einflusse zum Dompropst in Augsburg erwält, dann zum Erzbischof und Kardinal emporgestiegen, stellte sich anfangs den reformatorischen Bewegungen, die von Wittenberg ausgingen, nicht feindlich entgegen. Von religiösem Interesse war freilich bei ihm wenig vorhanden. Er war ein heiterer Lebemann, der wol auch zuweilen zu einem Tänzchen sich herabließ und es mit den Gesetzen der christlichen Moral nicht gar genau nahm. Er konnte wol auch als Kriegsmann auftreten, wie wenn er im J. 1523, um eine ihm persönlich Gefar drohende Gärung im Volke, welche

durch zu harten Steuerdruck veranlasst war, zu unterdrücken, in eigener Person hoch zu Ross in buntgeschlitztem Waffenrock und glänzendem Harnisch einige Fänlein geübten Kriegsvolks in seine erzbischöfliche Residenz einfürte. Aber er hielt es anfangs mit der humanistischen Partei, die Luthers Auftreten im Gegensatze gegen den Ablass und die kirchlichen Missbräuche nicht ungern begrüsste, jedoch weit entfernt von dem tiefen Glaubensgrund war, aus dem sein reformatorisches Beginnen hervorging. Er hatte sich schon 1513 gegen die Dominikaner in Köln, welche sich zum Vernichtungskampfe gegen Reuchlin und die hebräische Litteratur erhoben, auf die Seite der Humanisten gestellt. Treffend charakterisirt Paul Sarpi (hist. Trid. I, 90) seine frühere kirchliche Stellung, wenn er sagt, er habe eine Reformation der Messe für geziemend, die kirchlichen Fastengebote für widernatürlich, überhaupt die Befreiung des Christenmenschen vom Joch menschlicher Satzungen für recht und billig gehalten. Nur dass ein erbärmlicher Mönch die Reform unternahm, das meinte er, sei nicht zu dulden. Zu diesem erbärmlichen Mönch stellte sich der in allen politischen und kirchlichen diplomatischen Künsten gewiegte hochmütige Erzbischof anfangs nicht unfreundlich. Er gestattete den Schriften desselben Eingang in sein Gebiet. Auch Luther hatte noch 1519 eine so günstige Meinung von ihm, dass er ihn nach den Verhandlungen mit Karl von Miltiz widerholt unter den Bischöfen nennt, denen er einen schiedsrichterlichen Spruch über seine Sache überlassen möchte (de Wette, Br. I, 208. 213. 216). In demselben Jare berief er Johann von Staupitz, der durch sein tröstendes Wort in Luthers Seele den ersten Stral des Evangeliums hatte fallen lassen und denselben in Augsburg 1518 dem Kardinal Cajetan gegenüber verteidigt und gestärkt hatte, und der dann das Generalvikariat des Augustinerordens in Deutschland niederlegte, zu seinem Hofprediger. Ja er veranlasste denselben wenige Jare nachher, aus diesem Orden in den Benediktinerorden und als Abt in die Benediktinerabtei zu St. Peter in Salzburg überzutreten (1522). Den wegen seiner unerschrockenen energischen Verkündigung der evangelischen Warheit in Würzburg angefeindeten und von dort vertriebenen Domstiftprediger Paulus Speratus nahm er in seinen persönlichen Dienst, indem er ihn zum Domprediger an der erzbischöflichen Kathedrale berief. Und P. Speratus verkündigte hier das Evangelium mit gleicher Offenheit und gleichem Erfolge. Der fein humanistisch gebildete Urbanus Rhegius aus Langenargen am Bodensee predigte, aus Augsburg vertrieben, „den unbekannten Weg wahrer Buße" in Hall und in Innsbruck und trug das Licht des lauteren Evangeliums als umherirrender Flüchtling durch das Etsch- und Inntal bis in das Dux- und Tefferecktal, das zum Erzstift Salzburg gehörte. Der aus Ulm gebürtige Wolfgang Ruß sah sich durch den abergläubischen Unfug, der mit einem wundertätigen Marienbilde, dem Ziel einträglicher Wallfarten, getrieben wurde, herausgefordert, in dem zur Salzburger Diözese gehörigen Alt-Ötting in Baiern von der evangelischen Warheit zu zeugen. Johann Staupitz war nicht ein Mann der künen Tat. Er trat nicht entschieden hervor mit dem Bekenntnis und Zeugnis von seinem tieferen Glaubensleben in der Gnade als dem alleinigen Quell des Heils, aus dem Luther, wie er widerholt in Dankbarkeit gegen seinen geistlichen Vater anerkennt, in den Anfängen s e i n e s Glaubenslebens so tief und voll den Trost der göttlichen Gnade hatte schöpfen dürfen.

Der durchaus weltlich gesinnte Erzbischof trat bald dem Zeugnis der evangelischen Warheit als Widersacher entgegen, nachdem er von Rom aus durch Bewilligung des unbedingten Besetzungsrechts für gewisse seiner Diözese einverleibte Bistümer seine Wünsche erfüllt sah. Es gelang ihm, das innere Band des Glaubens und der evang. Gesinnung, durch welches Staupitz mit Luther sich von früher her verbunden wusste, so zu lockern, dass Luther widerholt schmerzlich über diese Entfremdung Staupitz's von seiner Person und Sache klagt. Er wusste die Tätigkeit des seinen evang. Glauben in sich verschließenden friedliebenden Mannes nach außen hin zur Ausbreitung des Evangeliums lahm zu legen. Ja er forderte ihn, der wegen seiner Beziehungen zu Luther der Ketzerei angeklagt war, infolge höheren Auftrages zu einer förmlichen Erklärung gegen Luthers Ketzerei

auf, die Staupitz zwar nicht direkt abgeben konnte und wollte, die aber doch gewissermaßen tatsächlich durch seine Unterwerfung unter das Urteil des Erzbischofs erfolgte. Über diese schrieb ihm Luther in schmerzlicher Trauer: „Ich fürchte, du schwebst in der Mitte zwischen dem Papst und Christus; deine Unterwerfung zeigt mir einen ganz anderen Staupitz, als jenen Verkündiger der Gnade und des Kreuzes.“ In der Stille des Klosters teilte Staupitz wol noch Luthers Schriften seinen Mönchen mit. Sonst trat er in keiner Weise mit reformatorischen Gedanken, Worten und Taten nach außen hervor, wärend der Erzbischof gegen die evangelischen Regungen und Bewegungen immer gewalttätiger auftrat, indem er die Prediger des Evangeliums verfolgte. In Bezug darauf schreibt Luther an Staupitz: „Mich und deine besten Freunde schmerzt minder, dass du uns fremd, als dass du jenem Monstrum, deinem Kardinal, zu eigen geworden bist, dessen willkürlich Wüten die Welt kaum erträgt, du aber nun schweigend ertragen musst; es ist ein Wunder, wenn du nicht in Gefar kommst, Christum zu verleugnen.“ (17. Septemb. 1523; de Wette 2, 408). Das St. Peterskloster barg bei Staupitz Tode (1524) eine nicht geringe Menge lutherischer und sonstiger reformatorischer Schriften. Diese wurden aus seinem Nachlasse zusammengebracht und auf dem Klosterhofe verbrannt.

Der Erzbischof sah den mächtigen Einfluss, welchen die eifrigen Prediger auf das Volk ausübten und setzte nun heftige Verfolgungen gegen sie ins Werk. Schon 1520 musste Paul Sperat, der an Joh. Staupitz keine Stütze fand, seinem gewalttätigen Vorgehen weichen. In der Dedikation seiner Schrift „vom hohen Gelübdder Tauf“ an den Hochmeister des deutschen Ordens, Markgrafen Albrecht von Brandenburg (16. September 1524) sagt er über die Ursache seines Weggangs: „Der grausam Behemoth und weitäugig Leviathan, der dort in seinem Nest wie in einem Paradies sitzet, mocht mich ferner weder dulden noch leiden, sondern versucht, was er wußt und konnt, bis er mich zuletzt von sich ließ. Das macht, ich schrie ihm zu laut in die Ohren wider seinen unrechten Mammon, der sein einiger Gott und Nothelfer ist — —“. Ein anderer unerschrockener Zeuge des Evangeliums war aus der unmittelbaren Umgebung des Erzbischofs hervorgegangen und an Staupitz's Stelle Hofprediger und Konfessionarius desselben geworden, Stephan Kastenbauer oder, latinisirt, Agrikola. Durch Luthers Schriften zu evangelischer Überzeugung gekommen, predigte er wider die Missbräuche der römischen Kirche. Er wurde deshalb in den Kerker zu Mühldorf am Inn geworfen. Da er in seinem Bekenntnis unerschütterlich blieb, wurde ein teuflischer Plan geschmiedet. Er sollte in einem mit Pulver gefüllten Turm an der Stadtmauer von Salzburg übergefürt und mit demselben bei seinem Eintritt in die Luft gesprengt werden, indem man dem Volke vorspiegeln wollte, es sei über dem Ketzer Feuer vom Himmel gefallen. Aber die Explosion erfolgte durch vorzeitiges Hineinwerfen der Lunte zu früh, als Agrikola noch auf dem Wege zu dem Turme war; und der gedungene Mörder bekannte erschrocken dem Volke den schändlichen Plan. Nach dreijäriger Haft ward er frei und ging als evangelischer Prediger nach Augsburg. — Etwa zur selbigen Zeit trat in Salzburg ein anderer Prediger des Evangeliums auf, der Priester Matthäus. Wegen seiner lutherischen Ketzerei wurde er nach Mittersill gefürt, um dort zu lebenslänglichem Gefängnis eingekerkert zu werden. Da wurde er, wärend seine Schergen im Wirtshaus zechten, von zwei Bauernsönen befreit. Der Erzbischof ließ diese jungen Leute one Verhör in früher Morgenstunde auf einer Wiese vor der Stadt im Nonntal heimlich enthaupten. Als der Scharfrichter damit zögerte, weil die Verurteilten nicht rechtlich überwiesen seien, sagte der Beamte des Erzbischofs: „Thu, was ich dich heiße, und laß es den Fürsten verantworten.“ (Zauner, Chronik von Salzburg, IV, 381). — In Radstadt, der Hauptfestung des Erzbistums, hatte ein früherer Barfüßermönch, Georg Schärer, seit 1525 unter freudigem Beifall der Einwoner und der aus der Nachbarschaft zuströmenden Zuhörer das Evangelium verkündigt. Er wurde aufgefordert zu widerrufen. Da er standhaft blieb, wurde er am 13. April 1528 enthauptet. Er war der erste Blutzeuge des Evangeliums. Freilich wurden von 1525 an in einer Reihe von Jaren noch einige dreißig Personen beiderlei Geschlechts als

Ketzer unter grausamen langsamen Qualen hingerichtet. Diese waren aber nicht Bekenner der Lehre Luthers, sondern Widertäufer (s. Versenmeyer in Illgens Zeitschrift III, 1), in Schwarmgeisterei bis zur Verwerfung der Grundwarheiten des Evangeliums verirrte Leute, die sich Gärtnerbrüder nannten, weil sie, allen herkömmlichen Gottesdienst in steinernen, von Menschenhänden erbauten Tempeln verwerfend, in Gärten unter freiem Himmel ihre religiösen Versammlungen hielten. Wider besseres Wissen stellten die Feinde des Evangeliums sowol diese religiös-sittlichen Verirrungen, wie sie bei jenen, von Seiten der Kirche in ihren religiösen Bedürfnissen schmählich vernachlässigten armen Leuten hervortraten, als auch die aufrürerischen Bewegungen des Bauernkriegs, die sich bis Salzburg fortsetzten, auf gleiche Linie mit der evangelisch-reformatorischen Bewegung, um diese als Empörung wider die Obrigkeit und als Aufrur wider die kirchlichen und bürgerlichen Ordnungen zu brandmarken und gewaltsam zu verfolgen. Der Erzbischof selbst wurde von den auf den Ruf der Sturmglocke bei den Kirchen Salzburgs sich sammelnden Bergknappen, die eine Erleichterung ihrer bedrückten Lage forderten, bedroht. Siegreich drangen sie bis zu der erzbischöfl. Veste Hohensalzburg hinauf, die sie kunstgerecht belagerten, bis sie der Macht des schwäbischen Bundes sich beugen mussten. Sie taten dies, jedoch nicht, one zunächst recht günstige Bedingungen für die Einstellung ihrer Belagerung erlangt zu haben. So erfüllte sich der Erzbischof immer mehr mit Feindschaft und Hass gegen die unaufhaltsam vorschreitende reformatorische Bewegung. Er suchte zunächst durch harte Gewaltmaßregeln die Häupter und Fürer derselben in seinem Sprengel zu beseitigen. Aber auch im Volke veranlasste oder duldete er Verfolgungen gegen Alle, die der Predigt des Evangeliums anhingen, das Sakrament unter beiderlei Gestalt sich reichen ließen, und wider die von ihm selbst einst Rom gegenüber verurteilten kirchlichen Missbräuche ihre Stimme erhoben. Bemerkenswert für diese seine bis aufs Blut feindselige Stellung zu der evangelischen Bewegung im Erzstift Salzburg ist die Äußerung, welche er 1530 auf dem Augsburger Reichstag tat. Er sagte: „Was wollt ihr denn uns Pfaffen reformiren? Wir Pfaffen sind nie gut gewesen. In dieser Sache gibt es nur vier Wege: der erste, dass wir euch Lutherischen folgen: das wollen *wir* nicht; der zweite, dass ihr Lutherischen uns weichet: das könnt *ihr*, wie ihr sagt, nicht tun; der dritte, dass man beide Wege vermittele: das ist unmöglich; darum bleibt nur der vierte, dass ein *jeder Teil denke, wie er den andern aufhebe*“. Also Kampf auf Tod und Leben! Das war die Losung.

Auf diese gefarvolle Lage der Evangelischen im Salzburgischen deutet Sperat, der sich aus der Ferne noch mit ihnen in Verbindung erhielt, one Zweifel hin, wenn er in dem Begleitschreiben zu der ihnen gewidmeten Schrift Luthers: „wie man Kirchendiener wälen und einrichten soll“, von des Widerchrists Schindschergen und Stockmeistern redet, vor denen sich niemand regen dürfe und die ihnen auf dem Halse säßen. Es zeugt aber auch von dem weiten Umfange, den die reformatorische Bewegung im Volke schon erlangt hatte, wenn er ihnen den Rat gibt, sich durch Zusammentun gleichgesinnter Familien in der geistlichen Not selbst aus dem göttlichen Worte die nötige Erbauung zu verschaffen, ja auch ihre Kinder durch die Hand der Hausväter taufen zu lassen.

Trotz aller Bedrückungen und Verfolgungen, die sich unter den Nachfolgern des Matthäus Lang auf alle Evangelischen in den Salzburger Tälern erstreckten, blieb die evangelische Bewegung durch Befolgung jenes Rates von Paulus Speratus, welcher zur Betätigung des allgemeinen Priesterwesens der Gläubigen in Bezug auf die heiligsten Angelegenheiten des Seelenheils und der christlichen Gemeinschaft ermunterte, zum Schrecken der kirchlichen Machthaber im Fortschritt begriffen. Vergebens wurden die ev. Prädikanten ausgewiesen, vergebens die Vorsteher der nach Sperats Weisung sich bildenden ev. Gemeinschaften vertrieben; vergebens wurden Visitationen, z. B. 1555, zur Ermittelung und Bestrafung der Ketzer veranstaltet. Unter den Geistlichen kamen Fälle vor, in denen der Cölibat mit dem Ehestande vertauscht, dann aber von den kirchlichen Oberen solch ein Schritt als grobe Sittenlosigkeit bestraft wurde, wärend man offenkundige Konkubinate

im Klerus duldete. Immer lauter ward aus dem Volke die Forderung des Kelchs beim Abendmal und Erzbischof Johann Jakob ließ sichs darauf abnötigen, auch den Laien den Kelch zu gestatten. Aber ebenso sah er sich auch wider höheren Orts genötigt, kurze Zeit darauf, 1571, bei Strafe der Landesverweisung und unehrlichen Begräbnisses, zu verbieten, den Kelch zu geben und zu empfangen. Denn von Rom aus hatte man ein scharfes Auge auf diese Revolution, wie man auch hier die reformatorische Bewegung zu nennen beliebte. So sehr hatte dieselbe im Salzburgischen um sich gegriffen, dass der Erzbischof Wolfgang Dieterich sich genötigt sah, um dieser Angelegenheit willen nach Rom zu reisen und sich von dorther Instruktion zu holen. Von dort zurückgekehrt, erließ er am 3. September 1588 ein „Reformationsmandat", welches „allen der allein selig machenden Religion widerwärtigen" Einwonern der Stadt Salzburg gebot, entweder zum katholischen Glauben zurückzukehren, oder binnen Monatsfrist das Land zu verlassen. Jedoch wurde ihnen jetzt noch gestattet, vor ihrem Abzuge ihre liegenden Gründe zu verkaufen und und ihre Habe zu Geld zu machen. Über den Verlust vieler vermögender Leute wusste er sich zu trösten, indem er sagte: „es sei besser ein reines Land im Glauben, als große Schätze in demselben zu haben". Da aber von fast allen Vermögenden und Wolhabenden die Auswanderung der Rückkehr zur katholischen Kirche vorgezogen wurde, so wurde ein zweites Mandat erlassen, welches ihre Güter für konfiszirt erklärte.

Die Folge davon war, dass nicht wenige der wolhabendsten Einwoner nach den österreichischen Landen und den Reichsstädten in Franken und Schwaben auswanderten, wärend Andere bei äußerem Verbleiben in der römischen Kirche an Luthers Lehre festhielten, und freilich noch Andere vom evangelischen Glauben sich abwendig machen ließen und mit der Kerze in der Hand im Dom zu Salzburg öffentlich Buße taten und zur römischen Kirche zurückkehrten. Unter dem folgenden Erzbischof Markus Sittich wurden in den Jaren 1613 bis 1615 diese sog. Reformationsmandate, die zum teil nur der Stadt Salzburg galten, auf das ganze Salzburger Land ausgedehnt. Denn die Zal der Bekenner des evangelischen Glaubens hatte überall allmählich sehr zugenommen. Im ganzen Pongau ließ man die katholischen Kirchen leer stehen und zog nach Schladming in Steiermark hinüber, um dort am lutherischen Gottesdienst teilzunehmen und Wort und Sakrament nach lutherischer Weise zu empfangen. Luthers Schriften und die erbaulichen und belehrenden Schriften anderer Theologen, wie von Urbanus Rhegius, Cyriacus Spangenberg, wurden überall begierig gelesen und in den häufigen Erbauungsversammlungen, zu denen die Evangelischen sich an gewissen Hauptorten, wo sie schon in der Mehrheit waren, und an verborgenen Stätten auf einsam gelegenen Höfen oder in tiefen Gebirgstälern vereinigten, gern gelesen. Jemehr das geistliche Bedürfnis in solchen Lese- und Gebetsversammlungen seine Befriedigung fand, desto weniger war man geneigt, am katholischen Gottesdienste teilzunehmen, das Abendmal unter Einer Gestalt zu empfangen, Seelenmessen lesen zu lassen und die Heiligen anzurufen. Ja in Radstadt fülten sich die evangelisch Gesinnten mit ihrer neuen Glaubensüberzeugung so sehr im Recht, dass sie sogar durch den dortigen Landpfleger vom Erzbischof selbst sich Prediger des reinen Evangeliums erbitten wollten.

Dieser ließ es nun nicht an Gegenmaßregeln fehlen, die sich steigernd verschärften, um die evangelische Bewegung zu unterdrücken. Er sandte Kapuzinermöche aus, die Abtrünnigen zur Kirche zurückzufüren. Namentlich gaben sich in Radstadt zwei Mönche große Mühe damit. Aber es fruchtete nicht. Man verlachte sie „als faule abgestandene Fische". Weder dort, noch in Wagrein, noch in den Pflegegerichten von Werfen, St. Johann und Gastein richteten die erzbischöflichen Sendboten mit ihren Lockungen und Drohungen etwas aus. Da wurden strengere Verordnungen erlassen: die evangelisch Gesinnten sollten binnen vier Wochen oder vierzehn Tagen bei Verweisung aus dem Lande und Verlust ihrer Güter zum alten Glauben zurückkehren. Zugleich wurde Nachsuchung nach evangelischen Büchern und Wegnahme derselben sowie Kerkerstrafe für die Verbreiter derselben befohlen. Endlich wurden behufs gründlicher Ausrottung der Ketzerei Soldaten

in die meist von Evangelischen bewonten Orte geschickt und durch langwierige kostspielige Einquartierung und Verübung von allerlei Gewalttaten gegen die Evangelischen nicht wenige der letzteren, die für ein offenes Martyrium im Glauben noch zu wenig befestigt waren, zur scheinbaren Umkehr zur römischen Kirche gepreſst, indem sie heimlich doch ihre antirömische Gesinnung festhielten. Aber eine beträchtliche Zal ging auch ins Exil und verließ Hab und Gut, um nicht den Glauben zu verleugnen. Etwa 600 evangelisch Gesinnte gingen aus Radstadt und Umgegend in das Österreichische hinüber und nach Mähren, wo zu dieser Zeit ein milderes Verfaren gegen die Evangelischen beobachtet wurde. Unter etwa 2500 Personen in den Tälern und auf den Bergen von Gastein waren es doch etwa nur 300, die sich zu der Erklärung: auf den römisch-katholischen Glauben zu leben und zu sterben, einschüchtern ließen. Der Erzbischof glaubte, die Ketzerei völlig ausgerottet zu haben, und ließ darob ein Dank- und Freudenfest feiern.

Aber er täuschte sich durch den äußeren Schein. Die öffentlichen Erbauungsversammlungen hörten freilich auf. Den evangelischen Predigern war das Umherziehen von Tal zu Tal durch die Späher und Häscher unmöglich gemacht. Aber viele, die sich aus Furcht und Zwang äußerlich zur katholischen Kirche hielten, erbauten sich im Stillen und Verborgenen zwischen ihren vier Wänden durch Lesen der heiligen Schrift und der herrlichen Erbauungsschriften der evangelischen Kirche, welche sie unter der Erde, unter den Dielen, in Kellern, auf Böden unter Heu und Stroh oder in verborgenen Wandschränken nebst Bibel und Gesangbuch versteckt gehalten und vor der Konfiskation gerettet hatten. Die Kinder wurden im Glauben der Väter heimlich unterrichtet. Nach jenen Verfolgungen breitete sich doch die evangelische Warheit im Salzburgischen von neuem im Stillen weiter aus. Besonders geschah das unter dem milden Regiment des Erzbischofs Paris Hadrian wärend der langen friedvollen Regierung desselben (1619—53). Die Schrecken des 30jährigen Krieges berürten das Salzburger Land nicht. Hinter der Schutzwand seiner Gebirge breitete sich im Stillen das Evangelium weiter aus, indem sich die Bevölkerung eines langen religiösen und bürgerlichen Friedens und eines ungetrübten Wolstandes erfreute. Und in dem westphälischen Friedensvertrag wurde zugunsten der Evangelischen in römisch-katholischen Landen neben der dem Landesfürsten beigelegten Befugnis zur Ausweisung andersgläubiger Untertanen aus ihren Gebieten jeder Gewalttat durch die Bestimmung vorgebeugt, daſs den Ausgewiesenen drei Jare Zeit zur Ordnung ihrer Angelegenheiten und zum Verkauf ihrer liegenden Güter gestattet werden sollte (§ 34—37 im V. Art.). Die Gesandten der protestantischen Stände auf dem Reichstag in Regensburg bildeten als corpus evangelicorum seit 1663 eine Behörde zur Aufrechthaltung der durch den Frieden verbürgten Rechte.

Aber trotz alledem wurden diese Rechte unter dem Erzbischof Maximilian Gandolf im Salzburgischen mit Füßen getreten. Im J. 1683 wurde in dem auf der Südgrenze des Erzstifts und an der Grenze Tyrols gelegenen, von hohen Bergen umgrenzten und abgeschlossenen Tefferegger Tal von jesuitischen Spähern eine Gemeinde von heimlichen Lutheranern entdeckt, welche aus schlichten Bergleuten und Landleuten bestand und sich bei äußerem Anschluſs an die Formen und Gebräuche der katholischen Kirche trotz aller früheren Nachstellungen und Ketzerverfolgungen unter dem Erzbischof Marcus Sittich durch verborgene Erbauungsversammlungen und heimliches Lesen der Bibel, der Postillen von Luther und Spangenberg und anderer Erbauungsschriften, namentlich auch der Seelenarznei von Urbanus Rhegius, des wahren Christenthums und des Paradiesgärtleins von Joh. Arnd, und durch Singen und Beten aus Starks und Habermanns Gebetbuch in ihrem evangelischen Glauben erhalten und befestigt hatte. Die gegen sie angewandten Gewaltmaßregeln, die eifrigen Bekehrungsversuche der gegen sie gehetzten Kapuzinermönche und die gerichtlichen Verfolgungen seitens des Landpflegers des Landesgerichts Windisch-Mattrey wirkten das Gegenteil von dem, was man bezweckte. Unter der Fürung eines ihrer Mitglieder, des im Glauben festgegründeten und vom Geist Gottes warhaft erleuchteten schlichten Bergmanns

Joseph Schaitberger aus Dürrenberg bei Hallein, traten sie jetzt fest und unerschütterlich mit dem Bekenntnis zu dem reinen Evangelium hervor und verweigerten mutig und unerschrocken die Teilnahme an den katholischen Gottesdiensten, an Messen und Wallfarten. Der Erzbischof suchte mit List dahin zu wirken, dass sie als eine besondere, weder dem augsburgischen noch dem reformirten Bekenntnis angehörende Sekte angesehen werden sollten, damit jene Bestimmungen des westphälischen Friedens auf sie keine Anwendurg fänden. Aber ihre Repräsentanten, darunter Joseph Schaitberger, nach Hallein und dann nach Salzburg vorgefordert, ließen sich durch die ihnen gestellten verfänglichen Fragen nicht beirren. Sie bekannten sich offen und frei zur Lehre Luthers und zur Augsburgischen Konfession. Sie wurden lange Zeit in Kerkerhaft gehalten und dabei von den Kapuzinern mit Bekehrungsversuchen und Drohungen gepeinigt. Vergebens waren alle Bemühungen, sie zum Widerruf zu bewegen. Da wurden sie freigelassen mit der Forderung des Erzbischofs, ihm eine schriftliche Darstellung ihres Glaubens zu übergeben. So deutlich und gründlich, wie nur möglich, wurde dieselbe von dem bibelfesten, in evangelischer Erkenntnis tief gegründeten und durch Luthers Schriften über den Gegensatz zwischen römischer und lutherischer Lehre wol orientirten Joseph Schaitberger verfasst und dem Erzbischof übergeben mit der Bitte, sie bei ihrem Gottesdienst ungestört zu belassen und ihnen ihre geraubten Kinder wider zu geben. Damit hatte dieser in seiner List erreicht, was er wollte. In dem schlichten evangelisch-biblischen Bekenntnis des Glaubens dieser Leute hatte der Erzbischof schwarz auf weiß den Beweis von ihrer Ketzerei und ihrem Abfall von der Kirche in den Händen, um sich zu den grausamsten Maßnahmen berechtigt zu sehen. Er entzog ihnen den bergmännischen Erwerb, verbot ihnen den Verkauf ihrer Erbgüter, ließ ihnen ihre Bibeln und evangelischen Bücher wegnehmen und verbrennen und suchte sie durch schwere Geldbußen und Strafarbeiten zu schrecken. Umsonst. Die große Mehrzal ließ sich in ihrer Glaubenstreue nicht erschüttern und in ihrem Bekenntnis zur Augsburgischen Konfession nicht wankend machen. Nur eine kleine Zal von Schwachen ließ sich zu erheucheltem Rücktritt zur katholischen Kirche bestimmen ließ. Da erließ der Erzbischof jenes grausame Edikt, durch welches sie mitten im harten Winter 1685 aus dem Lande getrieben und ihre Kinder und ihre Habe zurückzulassen genötigt wurden. Vergebens war das Schreien der armen Mütter um ihre Kinder, deren im ganzen gegen 600 zurückbehalten wurden. Eheleute wurden auseinandergerissen, Kinder und Säuglinge wurden von ihren jammernden Vätern und Müttern weggenommen, damit sie im katholischen Glauben erzogen würden. In Trupps von 50 bis 60 zogen die unglücklichen Verbannten, blutarm, des Nötigsten beraubt, bei scharfer Kälte über die schneebedeckten Gebirgspässe, um in Ulm, Augsburg, Nürnberg, Frankfurt a. M. und weiterhin in Schwaben und Franken Zuflucht zu finden. Nach dem Zeugnis des württembergischen Gesandten Zant, der 1688 aus den Akten des Hofgerichts zu Salzburg seine Kenntnis von diesem fluchwürdigen Verfaren des Erzbischofs schöpfte, als er auf Befehl seines Herzogs die Angelegenheit der Ausgetriebenen an Ort und Stelle zu untersuchen hatte, waren außer den heimlich Entwichenen mit Wissen und mit Pässen der Obrigkeit 429 Personen allein aus dem Tefferegger Tal ausgewandert, denen noch 311 Kinder und ein Vermögen von 6000 Gulden vorenthalten wurde, wärend die Gesamtzal der Ausgewanderten über 1000 betrug.

Joseph Schaitberger, der geistliche Vater und Fürer der Salzburger Exulanten, fand in Nürnberg ein Asyl, wo er mit seinem Weibe, von seinen Kindern getrennt, sein Leben als Holzarbeiter und Drahtzieher fristete. Aber er erkannte und übte seinen geistlichen von Gott ihm gewiesenen Beruf darin, dass er durch widerholte geistgesalbte Sendschreiben die in der Heimat zurückgebliebenen Glaubensgenossen in ihrem Glauben stärkte und befestigte und in ihren Leiden mit dem Trost des Evangeliums erquickte. Ein Blatt innerer und innerlichster Kirchengeschichte ist von diesem schlichten Bergmann durch sein geistlich-seelsorgerisches Wirken geschrieben worden, welches nur mit tiefer Herzensbewegung und schmerzlich-freudiger Rürung gelesen werden kann. Er ist der Verfasser jenes ergrei-

senden Exulantenliedes, welches auch in evangelische Gesangbücher aufgenommen worden und die ganze Not und den reichen evangelischen Trost jener Glaubenszeugen in seinen einfachen rürenden Worten widerspiegelt. Es heißt darin: „Ich bin ein armer Exulant, also muſs ich mich schreiben; man thut mich aus dem Vaterland um Gottes Wort vertreiben. — Doch weiß ich wohl, Herr Jesu mein, es ist dir auch so gangen. Jetzt soll ich dein Nachfolger sein; machs, Herr, nach Dein'm Verlangen. — Herr, wie Du willst, ich geb mich drein, bei dir will ich verbleiben; ich will mich gern dem Willen dein geduldig unterschreiben. — Nun will ich fort in Gottes Nam', Alles ist mir genommen. Doch weiß ich schon, die Himmelskron werd ich einmal bekommen. — So geh ich heut von meinem Haus, die Kinder muſs ich lassen; mein Gott, das treibt mir Thränen aus, zu wandern ferne Straßen. — Soll ich in diesem Jammerthal noch lang in Armuth leben, Gott wird mir dort im Himmelssaal ein' bessre Wohnung geben".

Widerholt machte er unter großen Gefaren Rundreisen durch die Salzburger Täler, um die zurückgebliebenen bedrückten Glaubensgenossen im Glauben und in der Geduld zu stärken. Vergebens suchte er seine beiden Töchter zurückzuholen. Die ältere derselben, inzwischen schon verheiratet, machte sich nach Nürnberg auf, um ihren Vater zu bewegen, zur röm. Kirche zurückzukehren. Aber das Gegenteil geschah. Sie wurde selbst bei diesem Versuch durch den Vater zum evangelischen Glauben gefürt, und blieb fortan als seine Stütze bei ihm. Für seine Glaubensgenossen in der Heimat war und blieb er der gesegnete Laienprediger und Seelsorger durch seine zalreichen Sendschreiben, die er über Warheiten des Glaubens und Fragen des christlichen Lebens an sie richtete. Sie handeln z. B. von dem heil. Abendmal, vom Fegfeuer, von der Rechtfertigung des Sünders, von dem schmalen Kreuzwege, auf dem fromme Kinder Gottes Christo nachfolgen sollen, von dem geistlichen Christenspiegel, von der evangelischen Sterbekunst der Kinder Gottes. Alle diese Sendschreiben wurden zusammengedruckt und bilden in dieser Vereinigung den berühmten „evangelischen Sendbrief" von J. Schaitberger, 1708, der neben Luthers und Spangenbergs Postillen und Johann Arnds wahrem Christenthum das liebste Erbauungsbuch der Salzburger war. Die Emigranten frugen später oft darnach bei ihrem Durchzug durch Augsburg: Hobts kain Schaitberger? Außer seinem Exulantenlied waren von seinen Liedern „Du Spiegel aller Tugend" und „Jesu, meine Lieb und Leben" den Salzburgern besonders lieb. Er starb in Nürnberg 1733 in seinem 76. Lebensjar, nachdem ihm der Magistrat durch Verleihung einer Pfründe im Hospital zum Karthäuserkloster einen sorgenfreien Lebensabend bereitet hatte.

Wärend ein Schrei der Entrüstung über die grausame Behandlung der Salzburger Protestanten durch das ganze evangelische Deutschland ging, war Friedrich Wilhelm der große Kurfürst von Brandenburg der erste protestantische Fürst, der sich ihrer gegen den Erzbischof annahm und diesem sein schweres Unrecht vorhielt (12. Febr. 1685). Aber das fruchtete ebensowenig, wie die widerholten ernsten Vorstellungen der evangelischen Stände in Regensburg. Man wunderte sich, daſs sich der Kurfürst sektirerischer und aufrürerischer Leute in fremden Landen so warm annahm.

Eine ruhigere Zeit war für die evangelischen Salzburger die Regierungszeit des Nachfolgers jenes grausamen Verfolgers, des Erzbischofs Franz Anton, von 1709—1727. Wärend dieser Zeit erstarkte das evangel. Glaubensleben in den Salzburger Tälern wider, wozu das Lesen der besten evang. Schriften und der Sendbriefe Schaitbergers, die von Gemeinde zu Gemeinde zirkulirten, und die geduldeten zalreichen Gebets- und Erbauungsversammlungen vorzugsweise zusammenwirkten. Aber desto heftiger und grausamer erneuten sie sich unter dem leichtlebigen, geizigen, vergnügungssüchtigen Erzbischof Leopold Anton Graf von Firmian von 1727 an. Es widerholten sich die alten Bedrückungen und Verfolgungen, die immer wider dasselbe traurige Schauspiel darbieten: Erpressung scheinbarer Bekehrungen durch die List und Ränke der Jesuiten, Wegnahme und Verbrennung der Bibeln und Erbauungsschriften, völlig falsche Anklagen der im evangelischen Glauben standhaften Bekenner als gefärlicher Aufrürer und Empörer, Einkerkerung der unbeug-

samen Glaubenszeugen auf lange Zeit in Leib und Leben gefärdende Gefängnisse, z. B. auf der hohen Veste über Salzburg und auf dem Schloss in Werffen, Verhängung unerschwinglicher harter Geldstrafen, Entziehung der Arbeit in den Bergwerken, Werkstätten, Marmorbrüchen und Wäldern, Belegung der von Evangelischen bewonten Gehöfte und Häuser mit Exekutivsoldaten, Nötigung zur Auswanderung unter Zurücklassung ihrer Habe und Kinder. Die Evangelischen wurden namentlich deshalb heftig angefeindet, weil sie sich weigerten, den vom Papst 1728 vorgeschriebenen Gruß: „Gelobt sei Jesus Christ“ mit den Worten: „von nun an bis in Ewigkeit“ zu erwidern. Sie wollten sich des sündhaften Missbrauchs des Namens Jesu nicht mitschuldig machen, den sie darin erblickten, dass Rom für den jedesmaligen Gebrauch dieses Grußes 200 Tage Ablass aus dem Fegefeuer versprochen hatte.

Aber alle diese Leiden stählten den Mut der armen Leute. Sie leisteten gegen die mit großer Macht und vieler List unternommenen Versuche, sie zur römischen Kirche zurückzufüren, tapferen Widerstand, und hielten als ein einig evangelisch Volk von Brüdern fromm und fest zusammen. Die beiden Bauern Hans Lerchner aus dem Radstädter und Veit Breme aus dem Werffener Bezirk waren die ersten, die bei den evangelischen Ständen in Regensburg im Januar 1730 ihre Not klagten und um Verwendung beim Erzbischof baten, dass die Vertriebenen ihre Frauen und Kinder nachholen dürften. Aber erfolglos waren die Verhandlungen des corpus evangelicorum, dieser onehin durch schwerfälligen Geschäftsgang lahmgelegten kirchlichen Behörde in Regensburg, mit dem erzbischöfl. Gesandten und mit dem Erzbischof selbst. Vergeblich waren die Vorstellungen vor dem letzteren wegen Verletzung der schon erwänten Paragraphen des westphälischen Friedensvertrages. Immer wider von den Jesuiten aufgehetzt blieb der Erzbischof bei dem Verfaren, welches er einmal in der Weinlaune durch einen Schwur bekräftigt hatte, indem er ausrief: er wolle die Ketzer aus dem Lande haben, und sollten auch Dornen und Disteln auf den Äckern wachsen.

Die Evangelischen vereinigten sich 1731 zur Absendung einer Anzal von Abgeordneten aus den Gerichten Radstadt, Wagrein, Werffen, St. Johann und Gastein nach Regensburg mit einer neuen Beschwerde über ihre ungerechte grausame Behandlung und mit der Bitte, dass ihnen entweder Gewissensfreiheit und evangelische Prediger gewärt würden oder ihnen gestattet werde, ihre Habe zu verkaufen und mit Weib und Kind auszuwandern. Aber die Abgeordneten warteten in Regensburg vergebens auf Erledigung ihrer Beschwerde und Bitte. Inzwischen wusste der Erzbischof sie mit List zum offenen und rückhaltlosen Hervortreten mit ihrem Bekenntnis zum reinen Evangelium und ihrem Zeugnis wider Rom zu bringen, um den Umfang der Bewegung und die Zal der Ketzer festzustellen, und darnach seine weiteren Maßnahmen zu treffen. Unter dem Schein gnädiger Gesinnung verkündigte er in den Bezirken, von denen jene Beschwerde ausgegangen war, dass durch eine Kommission die Sache der Beschwerdefürer untersucht werden solle. Die Evangelischen erklärten nun vor den aus Salzburg gesandten Kommissarien, nachdem sie der Forderung derselben Folge geleistet, dass alle, die nicht der römischen Kirche angehören wollten, vor ihnen erscheinen sollten, dass sie in allen weltlichen Stücken dem Erzbischof als ihrem Herrn gehorsam und untertänig sein wollten, aber in Betreff des Glaubens sich von ihm Gewissensfreiheit erbitten müssten, da in Sachen der Religion man Gott mehr gehorchen müsse als den Menschen. Und auf die Frage, welchem von den drei öffentlich anerkannten Bekenntnissen sie angehörten, bezeugten sie einmütig, dass sie evangelisch-lutherische Christen seien. Die Kommissarien forderten nun weiter binnen drei 3 Tagen die Einreichung eines Verzeichnisses aller Namen derselben. Wie erstaunten sie da samt dem Erzbischof, als die Zal der in den Listen wärend der dreitägigen Frist verzeichneten Protestanten mehr als 20,000 betrug.

Um so mehr sah sich der Erzbischof jetzt genötigt, alle Macht und List zur Ausrottung der Ketzerei aufzubieten. Um so fester mussten sich jetzt aber auch die Evangelischen zusammenschließen, um wie Ein Mann für ihren Glauben einzustehen. Etwa 300 Männer versammelten sich am 5. August 1731 im Markt-

flecken Schwarzach als Vertreter der gesamten Zeugenschar. Um einen runden Tisch, auf den ein Salzfass gestellt war, saßen die Ältesten der Gemeinden; einen weiten Kreis um sie her bildeten die Übrigen. Einer von jenen forderte nun feierlich auf zur Schließung eines Bundes der Treue im evangelischen Glauben auf Leben und Tod. Da traten sie alle Mann für Mann herzu, die Schwörfinger in das Salz tauchend, und fürten es zum Munde und schwuren mit zum Himmel erhobener Rechten, bis in den Tod am evangelischen Glauben festzuhalten. Und solches taten sie mit Beziehung auf die Darstellung 2 Chron. 13, 5, wie Jehova mit David und seinen Sönen einen „Salzbund“ schloss. Darauf knieten sie nieder zum Gebet und befahlen die Sache ihres Glaubensbundes dem Herrn.

Sie beschlossen eine Gesandtschaft an den Kaiser nach Wien zu schicken. Aber die 21 Abgeordneten wurden wegen Mangels an Pässen und wegen dieses „Aktes von Empörung“ gegen ihren Landesherrn unterwegs festgehalten und nach Salzburg zurückgebracht, wo sie als Aufrürer und Rebellen eine grausame Behandlung erfuren. Vergeblich hatten die evangelischen Gesandten in Regensburg neue Gegenvorstellungen gegen die ungerechte Behandlung der salzburgischen Protestanten bei dem Gesandten des Erzbischofs gemacht. Vom Kaiser war keine Hilfe für sie zu erwarten. Da wandten sich die evangelischen Gesandten an ihre Fürsten mit der Bitte um ihre Vermittelung. Unter diesen war es der Preußenkönig Friedrich Wilhelm I., der sofort mit regem Glaubenseifer für die Sache der Bedrückten eintrat, indem er seinem Gesandten, dem Freiherrn von Dankelmann, in einem Befehl vom 23. Okt. 1731 aufgab, in Gemeinschaft mit den übrigen Gesandten dem Salzb. Erzbischof durch dessen Gesandten mit Gegenmaßregeln gegen die kathol. Untertanen in den evang. Ländern zu drohen. Er ließ die Versicherung hinzufügen, dass er bereit sei, diese Gegenmaßregeln, wenn sie vom corp. evangelicorum beschlossen würden, sofort in Vollzug zu bringen. Es kam aber bei der Unfähigkeit und Machtlosigkeit dieser Behörde zu keinem entscheidenden Schritt für die immer härter verfolgten Protestanten. Die Grausamkeiten gegen sie wurden erneut. Die evangelischen Stände beklagten sich jetzt beim Kaiser wegen der gesetzwidrigen Handlungen des Erzbischofs. Der Kaiser antwortete, er habe diesen bereits zur Beobachtung der Reichsgesetze ermant. Da erschien dem Allem zum Trotz und Hon das berüchtigte Emigrationspatent des Erzbischofs vom 31. Okt. 1731, in welchem allen Evangelischen unter dem Vorwurf, dass sie wider das Verbot des Erzbischofs öffentliche Erbauungsversammlungen gehalten, und unter der falschen Beschuldigung, dass sie einen aufrürerischen Bund zur Vernichtung der katholischen Religion geschlossen und diese mit dem Landesherrn verlästert hätten, öffentlich befohlen wurde, aus dem Lande zu ziehen. Alle nicht angesessenen über 12 Jare alten Personen, Dienstboten, Taglöhner, Berg-, Hütten- und Forstarbeiter sollten bei sofortiger Dienstentlassung one Lönung binnen acht Tagen das Land räumen. Die Bürger und Handwerker sollten sofort ihres Bürger- und Meisterrechts verlustig, samt allen angesessenen Personen binnen einer Frist von 1—3 Monaten ihre unbeweglichen Güter und Häuser verkaufen und dann abziehen. Es war auf den wirtschaftlichen Ruin der Besitzenden und auf die Zwangsbekehrung der abhängigen, durch die Arbeit von der Hand in den Mund lebenden Leute abgesehen. Aber mit wenigen Ausnahmen blieben sie fest. Für die letzteren hoffte man vergeblich durch Verwendung der evangelischen Stände einen Aufschub bis zum Frühjar zu erlangen. Sie wurden schonungslos in den Winter hineingetrieben. Die ersteren erhielten bis zum Georgentag, den 23. April 1732, als dem letzten Termin, Aufschub, wurden aber inzwischen von Soldaten, Gerichtsdienern und Priestern so geplagt und verfolgt, dass ein großer Teil schon mitten im Winter das Land verließ. Wärend die Unterhandlungen der evangelischen Stände Deutschlands, die von Regensburg aus immerfort mit dem Erzbischof und seinen Gesandten gefürt wurden, und die Verwendung der außerdeutschen protestantischen Mächte beim Kaiser für die hart bedrängten Salzburger erfolglos waren, kam ihnen durch Gottes Fügung in ihrer jetzt aufs höchste gestiegenen Not Trost und Hilfe durch den König von Preußen.

Eine preußische Denkmünze vom Jare 1732 zeigt auf der Vorderseite das Bildnis Friedrich Wilhelms I., auf der Kehrseite die Ankunft der Salzburger mit Weib und Kind in Preußen und diesem gegenüber das Bild der Borussia im Kriegsschmuck mit einem Schild und darüber das strahlende Gottesauge; darunter die Unterschrift: Gedächtnis der Salzburger Emigranten 1737, und rings herum die Worte 1 Mos. 12, 2: „Geh in ein Land, das ich dir zeigen will". (Spieß, Münzbelustigungen I, 210). Die armen heimatlosen Salzburger sahen es als Gottes Weisung und als Erhörung ihrer Gebete an, dass der Preußenkönig ihnen in seinem Lande eine Zuflucht gewärte und damit allen Täuschungen, die ihre Hoffnung auf Hilfe seitens der evangelischen Stände bisher erfaren hatte, ein Ende machte.

Zwei ihrer Abgeordneten hatten bereits im November 1731 sich nach Berlin begeben, um in ihrer großen Not die Hilfe des Königs anzurufen, Peter Heldensteiner und Nikolaus Forstreuter. Sie waren mit ihren Landsleuten als irrgläubige Sektirer von den Katholiken verleumdet worden. Aber eine Prüfung, die der strenggläubige König durch seine Pröpste Reinbeck und Roloff mit ihnen anstellen ließ, ergab zu seiner großen Zufriedenheit ihre Klarheit und Festigkeit im evangelischen Glauben. Sie wiesen sich allen römisch-katholischen Lügen zum Trotz als wahre Augsburgische Konfessionsverwandte aus, und der König gab ihnen den Bescheid: „Wenngleich etliche Tausend in seine Lande kommen wollten, würde er sie alle aufnehmen, ihnen aus höchster Gnade, Liebe und Erbarmung Haus und Hof, Äcker und Wiesen geben und ihnen als seinen eigenen Untertanen begegnen". Jetzt erließ er im Februar 1732, wärend die Verfolgungen im Salzburgischen im schlimmsten Gange waren, ein Patent, worin er erklärt: er wolle aus christlichem königlichem Erbarmen und herzlichem Mitleid den aufs heftigste bedrängten und verfolgten evangelischen Glaubensverwandten die hilfliche und mildreiche Hand bieten und sie in seine Lande aufnehmen. Er habe nicht bloß den Erzbischof ersucht, ihnen freien Abzug zu gewären und sie als seine zukünftigen Untertanen zu konsideriren, sondern ersuche auch alle Fürsten und Stände des Reiches, sie frei und sicher und unaufgehalten durch ihre Länder passiren zu lassen und ihnen zur Fortsetzung ihrer mühseligen Reise das, was ein Christ dem andern schuldig sei, erweisen zu lassen. Übrigens werde er ihnen durch seine Kommissarien in Regensburg und Halle Reisegeld zalen lassen, und zwar täglich für den Mann 5 Groschen, für die Frau oder Magd 3 Gr. 9 Pf., für jedes Kind 2 Gr. 5 Pf. Für die Verweigerung des freien Abzugs oder jede Schädigung dieser seiner nunmehrigen Untertanen an ihrem Hab und Gut in der verlassenen Heimat werde er Rechenschaft fordern und Schadenersatz bewirken. Er drohte, dass er, dem Schaden entsprechend, den man ihnen zufügen werde, auf das katholische Klostergut der Stifte Magdeburg und Halberstadt Beschlag legen werde. Nach Preußens Vorgang drohten Dänemark, Schweden und die Generalstaten von Holland mit gleichen Gegenmaßregeln. Der König ordnete an, die Emigranten auf den nächsten Wegen in ihre neue Heimat zu geleiten. In größeren und kleineren Scharen zogen sie nun durch die deutschen Lande, nachdem der König in der Person seines Rates Johann Goebel einen besonderen Kommissarius zu ihrer Empfangnahme und zur Leitung ihrer Züge nach Regensburg entsandt hatte. Überall, nachdem sie evangelischen Boden betreten hatten, wurden sie mit Freude aufgenommen und unter den rürendsten Liebeserweisungen und Ehrenbezeugungen weiter geleitet. Auf den Märkten, in den Kirchen, auf den Landstraßen wurden bei ihrem Empfang Gottesdienste veranstaltet; den Armen, Hilflosen und Schwachen wurden alle nur denkbaren Unterstützungen und Erleichterungen erwiesen. Unter Abhaltung feierlicher Gottesdienste, unter Gesängen, Gebeten und Segenswünschen wurde ihnen das Geleit auf ihre weitere Wanderung gegeben. Und als nicht bloß etliche Tausend, zuerst 4000, sondern in kurzen Zeiträumen immer noch mehr Tausende ihren Weg nach Preußen nahmen, wurde der König des nicht müde. Auf ein Gesuch, er möge sich auch der weiteren Tausende noch erbarmen, die sonst nicht wüßten, wohin sie ihren Fuß setzen

sollten und mit ihren Landsleuten zusammenbleiben möchten, schrieb er mit eigener Hand: „Sehr gut! Gott Lob! Was thut Gott darin dem Brandenburgischen Hause für Gnaden! Denn dieses gewiss von Gott herkommt". Er befahl dem Kommissarius, aufzunehmen so viele kommen würden und wenn es 10,000 wären. Aber es blieb auch bei diesen nicht. Vom 30. April 1732 bis zum 15. April 1733 sind allein über Berlin, welches der Sammelplatz für die auf verschiedenen Wegen Herbeigezogenen wurde und alle ihnen bisher auf ihrer Wanderung bewiesene barmherzige Bruderliebe zu überbieten suchte, nicht weniger als 14,728 Exulanten ihrer neuen Heimat im fernen preußischen Osten, in Litthauen, entgegen gezogen. Als der erste Haufe der Emigranten am 29. April 1732 in Potsdam in geordnetem Zuge unter dem Gesang ihrer Lieder eingetroffen war, ließ der gerade dort anwesende König sie in den Schloßhof füren und sich über ihre Reise und ihre Fürung vom Kommissarius Bericht erstatten. Als dieser sehr günstig lautete, ließ er sich auch von dem Hofprediger über den Befund ihres Glaubens und ihrer Lehre berichten. Ja er examinirte selbst Einige über die Warheiten des christlichen Glaubens und war überrascht von ihren klaren, auf die heilige Schrift gegründeten Antworten. So fragte der König einen Knaben von 14 Jaren, der wegen des evangelischen Glaubens Vater und Mutter verlassen hatte: wie er das verantworten könne? Der Knabe antwortete: Wer Vater oder Mutter mehr liebt denn mich, der ist meiner nicht wert. Und als der König weiter frug, was er denn nun one Vater und Mutter anfangen werde? antwortete der Knabe sofort: Vater und Mutter verlassen mich, aber der Herr nimmt mich auf. Der König war erfreut von dem Eindruck, den die Wanderer auf ihn gemacht, und beschenkte sie reichlich und ließ in Berlin namentlich eine große Menge Tuch zu Kleidern unter sie verteilen. Beim Abschied rief er ihnen zu: „Ihr sollts gut haben, Kinder; ihr sollts bei uns gut haben". Am 25. Juni desselben Jares sah er einen anderen Haufen salzburgischer Auswanderer auf dem Wege zwischen Potsdam und Berlin einherziehen, als er sich dort in der Nähe auf der Jagd befand. Er fur sofort auf sie zu und unterhielt sich mit ihnen, namentlich auch über ihren Gesang, mit dem sie daher geschritten waren, und forderte sie auf das Lied: „Auf meinen lieben Gott, trau ich in Angst und Not, der kann mich allzeit retten aus Trübsal Angst und Nöthen" anzustimmen. Der Kommissar bemerkte, sie könnten die Lieder mit eigener Melodie nicht anfangen, da ihnen dieselbe unbekannt sei. Da hob der König zu ihrer aller Verwunderung selber an es zu singen. Sie stimmten nach und nach alle ein und zogen unter solchem Gesang vor dem König vorbei. Und der König rief ihnen den Segenswunsch nach: Reiset mit Gott! — Ein Haufen zog dem andern nach. Auch die im Glauben noch Schwachen und Schwankenden verließen, durch die Hilfe des Preußenkönigs erstarkt und ermutigt, ihre salzburgische Heimat, um die litthauische dafür einzutauschen. Wärend die armen Exulanten so viel Glaubensstärkung und Trost auf ihren Durchzügen durch die deutschen Lande und Städte empfingen, gereichte widerum ihre Glaubenstreue und Märtyrertum für das Evangelium zur Beschämung, Belebung und Stärkung des deutschen Protestantismus. Das Einherziehen dieser Haufen treuherziger, einfältig gläubiger, kindlich Gott vertrauender Menschen mit ihren Liedern und Landstraßengottesdiensten war ein mächtiges Glaubenszeugnis für das evangelische Deutschland, welches seine belebende und erhebende Wirkung nicht verfehlte. Und wie wurde neben solcher warhaften Erbauung überall durch ihre Not die christliche Bruderliebe geweckt und in Bewegung gesetzt! In allen evangelischen Landen wurde für sie auf Anregung des Königs von England eine allgemeine Kollekte veranstaltet, welche 900,000 Gulden einbrachte. Man wetteiferte in Süd- und Norddeutschland, sie aufzunehmen und festzuhalten, und ihnen eine neue Heimat zu bereiten. Manch ein Herzensbund junger Leute wurde schnell geschlossen und manch eine junge Exulantin fand in deutscher Haus- und Familiengemeinschaft ihr Lebensglück. Die Geschichte von dem jungen Par in Göthes lieblicher Dichtung „Herrmann und Dorothea" hat sich in allen ihren Grundzügen bei dem Durchzug der Exulanten durch das Altmühltal in Franken zugetragen, nur dass der Dichter dem darnach geschaffenen

Bilde statt jenes religiösen Hintergrundes den politischen der französischen Revolutionszeit gegeben hat.

Die Emigranten bewarten bei den vielen Ehrenbezeugungen und Lobeserhebungen, die ihnen überall zuteil wurden, christliche Demut und Bescheidenheit. Sie hielten unter sich auf strenge Zucht und vermanten sich untereinander, den manchmal etwas aufdringlichen und überschwänglichen Liebeskundgebungen gegenüber zu christlicher Nüchternheit, Einfalt und Selbstverleugnung, um den ihrem inneren Leben drohenden Schaden abzuwehren. In diesem Sinne sagte z. B. einer ihrer ehrwürdigsten Häupter in Berlin im Blick auf die Liebesbeweise, mit denen man sie dort überhäufte: „Geh, uns geschieht gar zu viel Gutes! Wir müssen Gott danken und ihn bitten, dass er uns die Gnade, in der wir stehen, erhalten wolle. Ich sorge sehr, es werden viele unter uns durch die Woltaten, damit man uns überschüttet, verwönt werden. Wir werden allenthalben gar zu sehr gelobt. Man hält uns unsere Gebrechen und Sünden nicht genug vor. Unser junges Volk kann das nicht vertragen. Gott lasse uns doch nicht aus seiner Gnade fallen!" — Sie lehnten fast alle an sie gerichteten Einladungen zur Niederlassung in verschiedenen Gegenden und Städten, durch die sie zogen, bescheiden und dankbar ab. Sie wollten unter dem Scepter des Preußenkönigs, der ihnen zuerst sein Land geöffnet und sie als seine Untertanen und Kinder begrüßt hatte, zusammenbleiben, wie sie sich nach der langen Trennung, die durch den Auszug aus Salzburg und durch den auf verschiedenen Wegen gebotenen Durchzug durch Deutschland verursacht war, in Berlin als ihrem großen Sammelplatz wider zusammenfanden. Von hier aus zogen sie in ihre ferne neue Heimat. Über 20,000 Salzburger Kolonisten bevölkerten die weiten, infolge einer furchtbaren Pest menschenleeren und wüsten Ebenen Litthauens. Dem König wurden die Opfer, die er für ihre Aufnahme und Ansiedelung gebracht, überreichlich ersetzt durch den Segen, der diesem armen Lande durch die Aufnahme der fleißigen, arbeitsamen, intelligenten, klugen, glaubensfesten und warhaft gottesfürchtigen Salzburger Emigranten zuteil wurde. Ihre dankbaren Nachkommen sandten als getreue Untertanen aus Litthauen im J. 1882 einen Huldigungsgruß an den geliebten Kaiser und König Wilhelm, dessen Ahne einst vor 150 Jaren das Werkzeug Gottes gewesen war, an jener zalreichen Schar treuer Glaubenszeugen das Wort: „Gehe hin in ein Land das ich dir zeigen will", in Erfüllung zu bringen.

Quellen und Litteratur: Schelhorn, De relig. evang. in provinc. Salisb. ortu et factis, Lps. 1732, mit Zusätzen deutsch v. Stübner, 1732; J. Moser, Salzburg. Emigrationsacta u. actenmäß. Bericht v. d. geist. Verfolg. d. Evang. im Erzbisth. Salzb., Frkf. u. Lpz. 1732; Göcking, Emigrationsgeschichte der aus Salzb. vertrieb. Lutheraner, Leipz. 1734; Urlsperger, Ausführl. Nachricht v. d. salzb. Emigranten, Halle 1735; v. Caspari, Actenmäß. Gesch. d. salzb. Emigr., Salzb. 1790; Panse, Gesch. der Auswanderung der ev. Salzburger, Leipz. 1827 (mit Urkunden), Zeitschr. f. hist. Theol. 1832; Stehr, Königsb. 1832; Schulze, Gotha 1838; Obstfelder, Die evang. Salzburger, Naumb. 1857; Krüger, Die Salzburger Einwanderung, Gumbin. 1857; v. Kessel in d. Zeitschr. f. hist. Theol. 1859; Baxmann in Gelzers protest. Monatsbl., 16. Bd., S. 194; Clarus, Die Ausw. d. prot. gesinnt. Salzb., Innsbr. 1864. D. Erdmann in Breslau.

Sam (mundartlich Som, Saum) Konrad, Reformator der Reichsstadt Ulm, war geboren 1483 zu Rottenacker an der Donau, Oberamt Ehingen. Seine Eltern sind unbekannt, von seinen Geschwistern kennen wir eine Schwester Grete, verheiratet an einen Bürger in Rottenacker Namens Stocker, und einen Halbbruder Sebastian Fischer, Schuster in Ulm. Sam besuchte wol erst die Schule in dem nahen Munderkingen, das damals viele Studenten nach Freiburg und Tübingen sandte, dann die berühmte Schule in Ulm, wo er gleichzeitig mit Johann Faber von Leutkirch, dem späteren Gegner der Reformation und Bischof zu Wien, als Singschüler in Münster manche „Gutheit" genoss. Im Jar 1505 bezog Sam die Universität Freiburg (Württ. Vierteljahrshefte 3, 185 Nr. 801), wo damals Wimpheling und Zasius lehrten. Warscheinlich veranlasste ihn der Ruf seines Landsmanns Jakob Locher von Ehingen, der 1505 nach Freiburg berufen wurde,

diese Universität zu wälen. 1509 kam Sam nach Tübingen, wo ein anderer Ehinger Landsmann, Heinrich Winkhelhofer, in großem Ansehen stand. Als seine Lehrer werden Heinrich Bebel, Peter Brun, Werner Wick von Onshausen, gest. 1510, und Jakob Lemp zu betrachten sein (Roth, Urk. der Univ. Tübingen 578). 1520 erscheint Sam als Prediger in dem württembergischen Städtchen Brackenheim nahe bei Heilbronn, wohin er schon etliche Jare zuvor, vielleicht durch die Vermittlung Ökolampads, gekommen war. (Ökolampad redet von alter Freundschaft, deren greifbare Spuren am ehesten auf Ökolampads Anwesenheit in Weinsberg 1512 und 1516—18 füren.) Sam war schon 1520 ein Anhänger der Reformation, aber so angefochten, dass er an Wegzug dachte. Luther, durch Mag. Johann Gayling von Ilsfeld auf Sam aufmerksam gemacht, schrieb ihm den herrlichen Ermunterungsbrief d. d. 1. Okt. 1520 (De Wette 1, 489) und sandte ihm von da an seine Schriften mit der Widmung: an den Som, Pf. zu Brackenheim, M. Luther Dr. Sam nennt in einer Schrift von 1527 Luthern noch den teuren Diener Gottes, durch welchen Gott Vielen, auch ihm die Erkenntnis der Warheit verliehen.

Kaum hatte Erzherzog Ferdinand, der Bruder Karls V., die Regierung Württembergs nach Vertreibung Herzog Ulrichs übernommen, als er sich beeilte, das Luthertum zu unterdrücken. Im Frühjar 1524 wurde auch Sam auf Betreiben des Pfarrers zu Brackenheim M. Joh. Rotbart, „eines alten tübingischen Sophisten und Stolzisten" (Eberlin) und des Vogts, des „Mameluken", entlassen. Den Vorwand gab eine dreistündige Beherbergung Joh. Eberlins von Günzburg, des aus Ulm vertriebenen Franziskaners, Schnurrer Erläuter. S. 26. Sam kam in Not, freilich rühmte sich Joh. Faber, damals Generalvikar in Konstanz (Freit. n. Lätare 1526), er habe Sam viel Gutes bewiesen, insonders als er zu Bragknan vertrieben worden; aber warscheinlich hatte Faber selbst zu Sams Entlassung mitgewirkt. Anfang Juni wandte sich Sam nach Ulm zu seinem Stiefbruder Seb. Fischer; ein christlicher Brief an diesen hatte in Ulm die Runde gemacht und war viel abgeschrieben worden. Die Reise machte er warscheinlich über Reutlingen, wo er seine Frau Elisabeth aus dem Baierland, die er aber erst in Ulm zur Kirche fürte, unterbrachte. Am 15. Juni (S. Veitstag) kam er Mittags 3 Uhr in Ulm an. Gerade eine Stunde nach Sams Abreise von Brackenheim kam der Ulmer Ratsbote dort an, um ihn Namens des Rats nach Ulm zu berufen. In Ulm hatte die reformatorische Partei, gefördert von dem gebildeten Arzt Wolfgang Richard, mächtig erregt durch die bald vertriebenen Feuergeister Joh. Eberlin und Heinrich von Kettenbach und in evangelischer Erkenntnis gegründet durch Hans Diepold und Jost Höflich am 22. Mai 1524, nachdem eben Höflich dem Bischof von Konstanz ausgeliefert worden war, einen entscheidenden Sieg davon getragen. Der Rat versprach, einen gelehrten, frommen, redlichen und ehrbaren Prediger, der zu Friedsamkeit und aller Ehrbarkeit geneigt sei, zu berufen, der nichts als das klare lautere Wort Gottes predigen soll. Am 16. Juni erschien Sam vor dem Rat, der ihn sofort nach 3 Probepredigten mit demselben Gehalt, wie er ihn in Brackenheim gehabt, von 100 fl. (Eberlin 110 fl.) auf ein Jar zum Prediger bestellte. Seine Instruktion lautete: Das Wort Gottes, in biblischer und evangelischer Schrift begriffen, lauter und rein one allen Zusatz der Menschenlehre, doch friedlich und one Zank zu verkünden, das Volk zum Frieden und Gehorsam anzuhalten, an den Kirchenbräuchen bis zum Reichstag in Speier jede wesentliche Änderung zu unterlassen, so weit es das Wort Gottes erleiden würde.

Sam, eine gerade, derbe Persönlichkeit, durch Mutterwitz und gewaltige Stimme, welche auch das gewaltige Münster füllte („stentor sane egregius" Frecht, „der Schreier derer von Ulm", Thomann, Weißenhorner Chronik), zum Volksprediger geschaffen, wusste bald einen großen Teil der Bürgerschaft für sich zu gewinnen. Aber seine rücksichtslose Heftigkeit und Grobheit verbitterte die Gegner und ermangelte der ruhig schaffenden und ordnenden Organisationskraft, so dass es nur schwer gelang, der Reformation den vollen Sieg, der Ulmer evangelischen Kirche geordnete Zustände zu verschaffen. Dazu kam als weiteres Hin-

dernis die Hinneigung zum Zwinglianismus, für den Sams nüchtern-verständige, der Ethik mehr als der Mystik zugeneigte Geistesanlage empfänglicher war, als für die lutherische Richtung.

Dem Ulmer Rat hatten die Schlüsse des zweiten Nürnberger Reichstags, das Regensburger Bündnis (1524) und die Haltung des schwäbischen Bundes den Mut zu energischem Vorgehen geraubt. Kaum gestattete man Sam im Hause evangelische Taufe und evangelisches Abendmal. Der Streit mit Predigern der alten Lehre ging fort. Wol wurde ihr Fürer 1525 aus der Stadt verwiesen, wol bekam Sam 1526 die Leitung der Ulmer Kirche in die Hände. Wol stand Sams Ansehen so fest, daſs er auf die Reformation in Memmingen durch ein besonnenes Gutachten über Schappelers, des Memminger Predigers, sieben Reformationsthesen fördernd einwirken konnte und ihn die Bauern 1525 zum Schiedsrichter begehrten. Aber in Ulm wagte man erst nach dem Speirer Reichstag 1526 Messen und Ämter zu beschränken, die Taufe in den Häusern frei zu geben, die Priesterehe zu gestatten (Sam ließ sich jetzt mit seiner Elisabeth trauen). Die Mitglieder der Klöster wurden eingeschränkt, ihren Predigern Schweigen auferlegt, anstößige Bilder beseitigt, unbiblische Gebräuche abgeschafft. Für die Schule gewann man den tüchtigen Michael Brothag von Göppingen, der mit Sam 1528 (Dez. bei Gruner) „eine christliche Unterweisung der Jungen“, einen Katechismus nach dem Muster des Ansbacher herausgab. 1529 folgte ein Ulmer Gesangbüchlein und ein deutscher Psalter, W. Vierteljahrshefte 4, 26 ff. Aber noch blieb die Messe, die Sonntagsfeier lag im Argen, das Täufertum griff um sich, die Einrichtung evangelischen Abendmals wurde Sam im Februar 1530 noch abgeschlagen.

Das hing mit Sams Hinneigung zu Zwinglis Lehre zusammen. Schon beim Kampfe Ökolampads mit Brenz und den Syngrammatisten hatte sich Sam auf die Seite seines alten Freundes gestellt und ihn in Basel aufgesucht. Im Mai 1526 trat er auch in Korrespondenz mit Zwingli, der fortan von „diamantenen Ketten der Liebe“ redete und Sam als einen Mann ersten Namens rühmte.

In seinen Predigten ließ sich Sam zu starken Äußerungen hinreißen; so nannte er am 15. März 1526 die Messe eine Gotteslästerung, die opfernden Priester Metzger. In einer one Sams Wissen veröffentlichten Münsterpredigt vom Juni 1526 sagt er: Christus im Brot, das ist, mag es vom Papst oder Luther ausgegangen sein, ein Gedicht und Lehre des Teufels. Brot bleibt Brot, ob auch alte und neue Päpstler darum tanzen wie die Juden ums goldene Kalb. Jene erste Äußerung hatte Sams alter Mitschüler Johann Faber in einer Donnerstagspredigt im Münster belauscht und verlangte nun durch den Rat Widerruf der „türkischen“ Gotteslästerung. Gegen die gedruckte Predigt erhoben sich Billikan in Nördlingen, Althamer in Nürnberg und Sams früherer Freund Johann Schradin in Reutlingen, der Sam 1527 beschuldigte, das Nachtmal zu einem „Rübenmal“ und einer Weinzeche herabgewürdigt zu haben. Seit Ostern 1527 lag Sam mit dem Franziskanerprediger Johann Ulrici im Kanzelstreit. Nach einer Disputation vor dem Rat wurde der Mönch ausgewiesen. Aber nun nahm sich Dr. Joh. Eck desselben an, verlangte vom Rat Restitution des Franziskaners und Entfernung des „Erzketzers Konrad Rottenacker“. Da der Rat kein Gehör gab, forderte Eck Sam zu einer Disputation heraus. Der Rat konnte über eine Disputation in Ulm nicht schlüssig werden; so lud ihn Sam auf die Disputation nach Bern, wo aber Eck nicht erschien. Sam erbot sich nun zu Bern am 19. Januar 1528, Eck an gutem Platz überall Rede zu stehen.

In Ulm selbst kam man keinen Schritt weiter, man schwankte noch zwischen sächsischem und schweizerischem Lehrtypus und Bündnis, verschrieb sich die Kirchenordnungen Sachsens und Hessens, aber auch von Konstanz und der Schweiz. Ulrich Wieland, ein Ulmer Stadtkind, Schüler Melanchthons, wurde nach Straßburg, Basel, Zürich und Konstanz gesandt, um die dortigen Ordnungen kennen zu lernen, und neigte sich jetzt mehr zu den Oberdeutschen.

So notwendig nach dem Speirer Reichstag 1529 den Evangelischen ein Wehrbund wurde, der Anschluſs Ulms und der Oberdeutschen scheiterte in Schwabach

und Schmalkalden an ihrer Ablehnung der lutherischen Artikel. Nur das Bündnis mit den Oberdeutschen und der Schweiz blieb möglich, aber der Rat hatte nicht den Mut dazu, er wollte dem Kaiser gegenüber mit reinen Händen dastehen. Auf dem Augsburger Reichstag 1530 war Ulm weder der Augustana noch der Tetrapolitana beigetreten. Man übergab eine Beschwerde über den Speierschen Reichstagsabschied von 1529 und suchte nebenbei den Kaiser und den Bischof von Konstanz durch das „Schmalz“ von allerlei Verehrungen friedlich zu stimmen. Unter all diesen Haltlosigkeiten, welche Sam bitter gegen Luther, „den neuen Papst“, und gegen den Rat stimmte, wollte ihm der Mut vergehen, er dachte daran, Ulm zu verlassen, die Freunde, besonders Ökolampad, manten zum Ausharren.

Aber nun brachte der Reichstagsabschied von Augsburg die Entscheidung. Am 3. Nov. hatten sich die Zünfte mit sechsfacher Mehrheit gegen die Annahme desselben erklärt, wärend der Rat noch gespalten war. Jetzt drang Sam um so entschiedener auf Abschaffung der Messe, noch einmal, am 4. Jan. 1531, rettete sie das Haupt der Altgläubigen Ulrich Neithart, aber Sam ruhte nicht, er übergab dem Rat ein Reformationsgutachten und suchte in eigenen Arbeiten und im Verkehr mit seinen Freunden, wie Ökolampad, Klarheit über wesentliche Punkte der künftigen Kirchenordnung zu gewinnen. Nachdem endlich der Abschluſs des schmalkaldischen Bundes (März 1531) gelungen war, ging der Rat energischer vorwärts. Seit Ostern durften die Lateinschüler die Messen und Ämter nicht mehr besuchen und dazu singen.

Das Sakrament kam nicht mehr ins Sakramentshaus und auf die Straße. Zur Durchfürung der Reformation bestellte man einen Neunerausschuſs und berief nach Sams Vorschlag die Häupter der vermittelnden Richtung, Ökolampad von Basel, Butzer von Straßburg, Blarer von Konstanz, welche am 21. Mai eintrafen und in Sams Haus wonten. Durch Predigten bereiteten diese Männer das Volk von Stadt und Land auf den entscheidenden Schritt vor. Auf Grund von 18 Artikeln Butzers wurden am 5. Juni 35 Stadtpriester, am 6. Juni 45 Klostergeistliche, am 7. Juni 66 Landpriester geprüft. Die Unwissenheit war groß, der bedeutendste Gegner war Dr. Georg Oßwald, Pfarrer in Geislingen. An Fronleichnam wurde Prozession und Ausstellung des Sakraments verboten. Am 16. Juni fiel die Messe und begann die öffentliche evangelische Taufe, am 20. wurden Altäre und Bilder beseitigt, am 16. Juli das erste evangelische Abendmal gehalten. Der Rat publizirte am 6. August die neue Kirchenordnung, welche sich wesentlich an die Basler anschloſs. Nachdem Ökolampad und Butzer Anfang Juli abgereist waren, blieb Blarer noch, um zur Durchfürung der Reformation im Landgebiet mitzuwirken und ein Handbüchlein der Sakramente und Ceremonieen für den Rat abzufassen. Die neue evangelische Ordnung im Zwinglischen Geist stand nun fest. Man berief neue Kräfte, am wertvollsten war die Berufung Martin Frechts, eines Ulmer Stadtkinds, der seine Heidelberger Professur aufgab, um im Oktober 1531 als Lesemeister für Geistliche und Mönche einzutreten.

Aber die Stellung Sams war nach wie vor schwierig. Die Arbeitslast war groß, der Eifer des Volks und besonders des Raths ließ nach. Altgläubige und Widertäufer regten sich mächtig. Die Heranziehung einer tüchtigen Geistlichkeit ließ vieles zu wünschen übrig, so erfreulich auch die erste Synode vom 27. Febr. 1532 wirkte. Der sittliche Ernst drohte durch ausgelassene Lebenslust zurückgedrängt zu werden. Im Rat tat man sich etwas darauf zu gut, unumschränkt über die Kirche herrschen zu können, und ertrug nur widerwillig Sams freimütige Predigten.

Die äußere Lage hatte wenig Tröstliches. Man fürchtete des Kaisers Zorn für den auf den 14. September 1531 ausgeschriebenen Speirer Reichstag, der aber nicht zustande kam. Erschütternd wirkten Zürichs Niederlage bei Kappel und Zwinglis und Ökolampads Tod (am 11. Okt. und 24. Nov.). Man suchte jetzt mehr, wenn auch widerstrebend, gegenüber der von den Katholiken drohenden Gefar Fülung mit den Lutheranern zu gewinnen. Auf dem Tag zu Schweinfurt im April 1532, dem Sam anwonte, gestand Ulm mit Konstanz und Frank-

furt die Annahme der Augsburgischen Konfession und der Apologie als mit ihrem Bekenntnis übereinstimmend zu. Trotzdem war Sam im Innersten gegen Luther verbittert. War er auch bereit, „den Mann zu ehren, der so starkmütig den Glauben bis heute wider die Papisten verficht, und den Bund mit Sachsen zu schonen", so gewinnt er es doch über sich, am 14. April 1532 an Bullinger zu schreiben: „Der Teufel übt uns zur Rechten und zur Linken. Zur Rechten durch Luther, der alle zugrund richten möchte, welche seinen „Verbrodeten" nicht anbeten wollen. Er leidet stark am Kopf, gebe der Herr ihm nicht nur gesunden Kopf, sondern auch gesünderen Geist!" 1533 Mitte März fing Sam an zu kränkeln, dreimal traf ihn ein Schlaganfall, das drittemal am Butzenbrunnen vor Frechts Hause auf einem Morgenspaziergang. Er starb Mittags um 2—3 Uhr am 20. Juni (Freit. vor S. Johannis), wärend ihm seine Amtsgenossen den Tod Jesu vorlasen, in einem Alter von 50 Jaren. Am gleichen Tage wurde er 6 Uhr Abends von seinen Kollegen zu Grabe getragen. Seine kinderlose Witwe blieb in Ulm, vom Rat mit einem Leibgeding ausgestattet; und starb 1542 am 30. April. Von Sams Schriften sind gedruckt seine drei letzten Predigten: Davids Ehebruch, Mord, Strafe und Buße 1534, Ulm, Hans Varnier, und sein Katechismus mit der Zwinglischen Nachtmalslehre 1536. 1569 ließen die Heidelberger seine Nachtmalspredigt von 1526 dem gemeinen Mann zu gut und sonderlich den Christgläubigen zu Ulm aufs neue drucken.

An die Stelle Sams kam nach längerem Bedenken des Rats und aus Mangel an einem besseren Ersatz Martin Frecht, geboren 1494. Frecht, 1529—31 Professor in Heidelberg, einem trockenen, schwerfälligen, fast hypochondrischen Gelehrten, dem Sams volksmäßige Art abging, kam einerseits seine und seiner Gattin Christina geb. Fingerlin ausgedehnte Verwandtschaft zugut, andererseits sah er sich dadurch zu sehr in die Stadtangelegenheiten und Stadtgespräche hineingezogen. Eine vielgeschäftige Natur, hatte er mit den Widertäufern, mit Seb. Frank und Kaspar Schwenkfeld, der in und um Ulm bei Hoch und Nieder starken Anhang fand, heftige Kämpfe zu bestehen. Ein Theologe vermittelnder Richtung, wie sein Freund Butzer, war er geneigt, sich mehr den volleren lutherischen Formeln in der Abendmalslehre anzuschließen und beteiligte sich 1536 an der Wittenberger Konkordia wie am Regensburger Colloquium. Nachdem er 1547 eine ehrenvolle Berufung nach Heidelberg abgelehnt, brach über den auch politisch einflusreichen Mann nach dem Sieg des Kaisers über den schmalkaldischen Bund der ganze Zorn Karls V. los. Am 16. August 1548 wurde er verhaftet, am 20. August mit 3 Kollegen und seinem Bruder Georg nach Kirchheim unter Teck abgefürt, wo er in strengem Gewarsam gehalten wurde, aus dem er erst am 3. März 1549 entlassen wurde. Von Ulm, aus Furcht vor dem Kaiser, abgewiesen, lebte er als armer Exulant 1549—50 teils in Nürnberg, teils in Blaubeuren, wurde aber von Herzog Christoph von Württemberg als Superintendent des Stifts nach Tübingen berufen, 1552 Prof. der Theologie, 1555 Rektor der Universität. Er starb 1556 den 24. September. Die Feststellung des Luthertums in Ulm war das Werk Dr. Ludwig Rabus' von Straßburg 1556—92.

Quellen: Urkunden des Ulmer Archivs und Ulmer Drucke; Briefwechsel Zwinglis, Ökolampads, Luthers; ungedruckte Briefsammlungen in Zürich und St. Gallen; Veesenmeyers Programm: Nachricht von K. Sams Leben, Ulm 1795, und seine übrigen Schriften über die Ulmer Reformation; Schnurrers Erläuterungen der württemb. K. Ref. und Gel. Geschichte 1798; Schmid, Denkwürdigkeiten der württemb. und schwäb. Ref.-Geschichte, Heft 2, Ulm 1817; Keim, Reform. der Reichsstadt Ulm, 1851; W. Rychard, Der Ulmer Arzt und Ref. Freund, Theol. Jahrb. 1853; Die Stellung der schwäbischen Kirchen ib. 1854. 1855; Keim, Schwäb. Ref.-Geschichte, 1855; A. Blarer, 1860; Reform. Blätter der Reichsstadt Eßlingen, 1860; Frechts Briefe an seine Gattin, Württemb. Vierteljahrshefte Band 4 u. 5; Sebastian Fischer, Ulmer Chronik in Verhandlungen des Vereins für Ulm und Oberschwaben, N. F. 7; Dobel, Memmingen in der Reformationszeit.

(Keim †) Bossert.

Samaritaner. *Σαμαρείτης* oder *Σαμαρίτης* (Luk. 10, 33), Mehrz. *Σαμαρῖται* (Joh. 4, 40 u. ö.) heißen seit den letzten Jarhunderten vor Chr. (vergl. LXX 2 Kön. 17, 29) die Bewoner der Landschaft *Σαμάρεια* (Judith 4, 3; 1 Makk. 10, 38; Luk. 17, 11 u. ö.) oder *Σαμαρεῖτις* (1 Makk. 10, 30 u. ö.). Es wurde somit der Name der einstigen Hauptstadt des Zehnstämmereiches auf die ganze umliegende Provinz übertragen, wozu sich in den kanonischen Büchern des Alten Testaments nur 2 Kön. 17, 29 (הַשֹּׁמְרֹנִים) ein Ansatz findet. Zu Christi Zeit umfaßte die Landschaft Samaria, nördlich von Galiläa, südlich von Judäa begrenzt, den größten Teil des einstigen Stammgebiets von Ephraim, Westmanasse und Issachar. Die Namensform Samaritaner schließt sich an die mehrfach in der Vulgata gebrauchte Form Samaritanus an (so z. B. Vulg. Amiat. Matth. 10, 5; Joh. 4, 40); Luther braucht überall die Form Samariter; vergl. 2 Kön. 17, 29 (wo auch Vulg.: Samaritae); Sir. 50, 28; Matth. 10, 5; Luk. 9, 52; 10, 33; 17, 16; Joh. 4, 9. 39 f.; 8, 48. Wenn die Samaritaner selbst den Namen direkt von Schōmerīm ableiten und ihn als „Wächter“ des Landes oder des mosaischen Gesetzes zu füren behaupten (letztere Erklärung fanden auch Hieronymus und Epiphanius annehmbar), so bedarf dies gegenwärtig keiner Widerlegung mehr.

Über den Ursprung des Volkes der Samaritaner berichtet 2 König 19, 24 ff. Nach der Eroberung und Zerstörung Samariens „brachte der König von Assur (und zwar Sargon, 722—705 v. Chr., der die 724 von Salmanassar IV. begonnene Belagerung Samariens zu Ende fürte) Leute aus Babel, Kutha, Avva, Chamat und Sepharvaim und siedelte sie an Stelle der Kinder Israel in den Städten Samariens an und sie nahmen Samarien in Besitz und wonten in seinen Städten“. Da sie aber in der ersten Zeit nach ihrer Einwanderung Jahwe nicht fürchteten (d. h. verehrten), so entsandte er wider sie die Löwen (Josephus Antiqu. 9, 14, 3 macht daraus eine Pest) und diese richteten eine Verheerung unter ihnen an. „Da sprachen sie zum König von Assur: die Heiden, die du weggefürt und in den Städten Samariens angesiedelt hast, kennen nicht die Weise (den rechten Kultus) des Landesgottes, darum entsandte er unter sie die Löwen, sie zu töten. Da gebot der König von Assur, einen (nach Josephus einige) der weggefürten israelitischen Priester zurückzubringen, damit er sie die Weise des Landesgottes lehre. Dieser Priester ließ sich in Bethel nieder und lehrte sie, wie sie Jahwe verehren sollten. Und es machte sich jede Völkerschaft (von den neuen Ansiedlern) seine eignen Götter und stellte sie in den Höhenhäusern auf, welche die Samarier gemacht hatten — jede Völkerschaft in ihren Städten, woselbst sie wonten (vergl. die Aufzälung dieser Götzen der einzelnen Völkerschaften V. 30 ff.), und sie verehrten Jahwe und bestellten sich von überallher Höhenpriester und diese opferten für sie in den Höhenhäusern. Den Jahwe verehrten sie und ihren Göttern dienten sie, nach der Weise der Heidenvölker, von wo man sie weggefürt hatte“. Wenn dieser Bericht, von welchem der deuteronomistische Zusatz V. 34 ff. wol zu unterscheiden ist, auch eine geraume Zeit nach den bezüglichen Ereignissen abgefaßt sein sollte, da sonst eine Benennung des Königs von Assur zu erwarten wäre, so beruht er doch (vergl. bes. V. 30 ff.) im allgemeinen auf guter Information. Dazu kommt, daß auch die Annalen Sargons (vergl. Schrader KAT² p. 276 ff.) darüber berichten, daß dieser König in seinem ersten Jare besiegte Babylonier im Lande Chatti (d. i. Syrien-Palästina) und in seinem siebenten Jare andere Gefangene aus dem fernen Osten in Samarien angesiedelt habe. Wenn dagegen Ezra 4, 2 die nördlichen Nachbarn der Juden erklären, daß sie durch Asarhaddon (681—668) dorthin gebracht seien, so kann es sich dabei nur um einen abermaligen Nachschub von Deportirten handeln; über eine dem entsprechende Notiz in den Keilinschriften vergl. Schrader KAT² S. 373 f. — Ezra 4, 10 scheint sogar eine vierte Deportation nach Samarien angedeutet; doch ist dort der „große und erlauchte Osnappar“ (richtiger wol Asenappar) vielleicht mit Asarhaddon identisch; nach anderen (Gelzer, von Gutschmidt) wäre der Name aus Asurbanipal (668 ff.) verstümmelt. Wenn somit das nachmalige Volk der

Samaritaner aus den drei bis vier verschiedenen Schichten von Deportirten erwachsen scheint, welche selbst wider aus sehr mannigfaltigen Elementen zusammengesetzt waren (vergl. die Aufzälung von neun heidnischen Völkern Ezr. 4, 9), so erhebt sich um so gebieterischer das Bedenken: wie konnte aus einer so bunt zusammengewürfelten heidnischen Masse ein Volkstum von solcher Einheitlichkeit und einem so ausgesprochen israelitischen Gepräge hervorgehen, wie es die Samaritaner seit den letzten Jarhunderten vor Chr. unleugbar darstellen? Hengstenberg (Authentie des Pentateuchs I, 1 ff.) findet nach dem Vorgange älterer Gelehrter die Lösung des Rätsels in der Zähigkeit, mit welcher die Samaritaner, obwol von Haus aus reine Heiden, den erlogenen Anspruch auf israelitischen Ursprung — zumal nach der Übernahme des Pentateuch — festgehalten und sich schließlich in die neue Rolle eingelebt hätten. Die von Salmanassar (müßte heißen: Sargon, s. o.) etwa noch zurückgelassenen Israeliten seien dann sämtlich von Asarhaddon weggefürt worden (s. den vermeintlichen Beweis Hengstenbergs in dessen „Authentie des Daniel“ S. 177 ff.); mit Recht behaupte daher Josephus überall (Antiqu. 9, 14, 3; 10, 9, 7 al.) einen rein heidnischen Ursprung der Samaritaner. Um nun mit letzterem Argument zu beginnen, so kann Josephus höchstens als Zeuge dafür angerufen werden, dass die Juden (übrigens nicht ausnahmslos: vgl. Lightfoot Horae hebr. zu Matth. 10, 5 und Joh. 4, 9) schon zu seiner Zeit jede Verwandtschaft mit den Samaritanern ablehnten und dieselben nach 2 Kön. 17, 24 als Kuthäer bezeichneten, wie denn Kuthijim auch im Talmud und seitdem überhaupt bei den Juden die stehende Bezeichnung der Samaritaner geblieben ist. Aber bei der Annahme eines rein heidnischen Ursprungs der Samaritaner lässt sich in keiner Weise erklären, wodurch sie überhaupt dazu gefürt worden wären, jenen Anspruch mit solcher Hartnäckigkeit zu erheben und sich mit nachhaltigem Erfolg in die Rolle von Israeliten einzuleben. Den waren Sachverhalt geben schon 2 Kön. 17, 24 ff. und die Annalen Sargons an die Hand. Erstlich lehrt 2 Kön. 17, 25, dass die heidnischen Ansiedler nicht in dichten Massen in das Land kamen, da onedies ein so erschreckendes Überhandnehmen der Löwen nicht zu begreifen wäre; sodann hat sich in den Pluralen V. 27 eine Spur erhalten, dass nach dem ursprünglichen Bericht nicht bloß e i n Priester die Heiden über den Kultus des Landesgottes belehrte. Wenn nun Sargon selbst (vergl. Schrader KAT^2, S. 272) die Zal der deportirten Israeliten nur auf 27,280 angibt, so liegt auf der Hand, dass diese nicht den ganzen Überrest des Nordreiches gebildet haben können. Und wollte man jene Zal nur auf die aus der Stadt Samaria Deportirten beziehen, so wäre das Stillschweigen Sargons über die (vergl. 2 Kön. 17, 6. 24) sonstigen Exulanten unbegreiflich. Vielmehr spricht alles dafür, dass auch nach der Eroberung Samariens ziemlich starke Reste von Israeliten im Lande zurückblieben und dass die religiöse und geistige Überlegenheit derselben allmählich in einem solchen Grade überwog, dass auch die heidnischen Ansiedler zur Annahme des Jahwekultus und zum Aufgeben ihrer heidnischen Kulte gebracht wurden. (Vergl. hierzu besonders Juynboll, Commentarii in historiam gentis Samaritanae, Lugd. Bat. 1846, p. 12 sq., und Reuß, Geschichte der hl. Schriften A. T.'s, S. 276 f., wo mit Fug an die analoge Auffaugung des Canaanitertums durch das überlegene Israel erinnert wird.)

Diesem Resultate wird auch durch die wenigen Notizen, die wir anderwärts über die Samaritaner in den ersten Jarhunderten ihres Bestehens finden, nicht widersprochen. Wenn auch der Fortbestand eines israelitischen Vasallenkönigtums zu Samaria nach 722 (vergl. Schrader KAT^1, S. 174 und die Berichtigung desselben in Riehms Handwörterbuch des biblischen Alterthums S. 1347) hinfällig geworden ist, so fehlt es doch nicht an Spuren, dass sich wenigstens bis zum Ende des 7. Jarhunderts die Rehabilitation des Jahwedienstes im ehemaligen nördlichen Reiche one besondere Störung durch heidnischen Widerstand vollziehen konnte. Nach 2 Kön. 23, 15 ist der Altar und die Opferhöhe Jerobeams samt der zugehörigen Aschera zu Bethel noch vorhanden und zwar offenbar noch in kultischem Gebrauch. Nach V. 19 ff. wurden überhaupt alle Höhenhäuser in den Städten

Digitized by Google

Samariens von Josia abgetan und sogar die Höhenpriester auf den Altären geopfert (vergl. hierzu jedoch oben Bd. VII, S. 118). Wie weit durch diese Maßregeln Josias die Herrschaft des strengen Jahwekultus in Samarien befördert wurde, lassen wir hier dahingestellt; Tatsache ist, dass in dem ganzen Bericht nur von Höhendienst, nirgends ausdrücklich von Götzendienst in Samarien die Rede ist. Für eine Beteiligung der Bewoner des einstigen Nordreiches an dem Kultus zu Jerusalem spricht, abgesehen von 2 Chron. 34, 9 (vergl. jedoch 2 Kön. 22, 4) besonders Jer. 41, 4 ff.; nur sehr gezwungen kann man hier mit Hengstenberg (wegen V. 8) die 80 Männer von Sichem, Silo und Samaria für versprengte Judäer erklären. Ezra 4, 2 motiviren die Samaritaner ihr Anerbieten, sich an dem Neubau des Tempels zu beteiligen mit der Behauptung, dass sie seit den Tagen Asarhaddons den Gott der Juden suchen und ihm opfern; in der abweisenden Antwort der Juden suchen wir vergeblich nach dem Vorwurf des Götzendienstes oder doch auch nur des illegitimen Jahwekultus. Das Ezra 4, 7 ff. missverständlich eingefügte Stück bezieht sich nicht mehr auf den Tempelbau, sondern nach dem zweifellosen Wortlaut auf den Bau der Mauern Jerusalems (vgl. Neh. 3, 33 ff.), wozu auch die Datirung aus der Zeit des Artaxerxes (Longimanus 465—425 v. Chr.) aufs beste stimmt. Dagegen enthält noch Ezra 6, 21 (schwerlich auch 6, 17) eine Spur von dem religiösen Anschluss eines Teils der Samaritaner an die heimgekehrten jüdischen Exulanten nach der Erbauung des zweiten Tempels.

Über die beiden Vorgänge, welche für die Konsolidirung der Samaritaner als einer eigenartigen Religionsgenossenschaft von durchschlagender Bedeutung gewesen sein müssen — die Anerkennung des Pentateuch und die Erbauung des Heiligtums auf dem Berge Garizim — sind wir nur mangelhaft unterrichtet. Denn über ersteren Punkt wissen wir gar nichts und über den zweiten gibt uns Josephus (Antiqu. 11, 7, 2 und 11, 8, 2 ff.) einen Bericht, der umsomehr der kritischen Sichtung bedarf, als Josephus überhaupt in diesem Zeitraum (4. Jarh.) nicht selten konfuse Anschauungen verrät. Nach ihm wurde von Darius Condomannus (336 bis 330 v. Chr.) ein gewisser Sanaballetes als Satrap nach Samarien geschickt. Im Interesse eines guten Einvernehmens mit den Juden gab dieser seine Tochter Nikaso dem Manasse, einem Bruder des jüdischen Hohenpriesters Jaddus, zum Weibe. Auf Grund des Verbotes Ezras (vgl. Ezra 9) forderten jedoch die Ältesten Judas unter Zustimmung des Jaddus, dass Manasse entweder das ausländische Weib verstoße oder dem Priestertum und somit auch dem Anspruch auf das Hohenpriesteramt entsage. Zu keinem von beiden willig klagte Manasse seine schwierige Lage seinem Schwiegervater Sanaballetes. Dieser versprach ihm die Erbauung eines dem Jerusalemischen änlichen Tempels auf dem Garizim; die hohenpriesterliche Würde an demselben werde er ihm von Darius erwirken. Sogar die Nachfolge in der Satrapenwürde versprach Sanaballetes dem Manasse und dieser blieb nun um so lieber in Samarien. Hierher folgten ihm alsbald auch andere jüdische Priester und Laien, welche wegen ihrer heidnischen Weiber von der strengen Partei in Jerusalem heftig angefochten worden waren; Sanaballetes nahm auch diese mit Freuden auf und unterstützte sie mit Geld, sowie durch die Anweisung von Ackerland. Als nun unterdes Alexander d. Gr. bei Issus gesiegt hatte und sich (332 v. Chr.) zur Belagerung von Tyrus anschickte, da hoffte Sanaballetes mit seiner Hilfe die dem Manasse gegebenen Versprechungen erfüllen zu können. Mit 8000 Mann ging er zu Alexander über, nachdem er zur Belonung von demselben die Erbauung eines Tempels auf dem Garizim und die Einsetzung Manasses als Hoherpriester ausbedungen hatte; die dadurch herbeigefürte Spaltung unter den Juden wusste er dem Macedonier als im Interesse einer klugen Politik liegend darzustellen. Sanaballetes überlebte diesen Erfolg nur neun Monate. Alexander hatte unterdes Gaza erobert und sich dann gegen Jerusalem gewendet. Als nun dieses wider Erwarten durch die Intervention des Hohenpriesters Jaddus und die Vorzeigung des Buches Daniel (vergl. die allerdings etwas fragwürdige Erzälung Antiqu. 11, 8, 4 f.) gerettet worden war, gewannen auch die Samaritaner Mut, Alexander von ihrer Hauptstadt Sichem

aus eine Deputation sammt den Soldaten des Sanaballetes bis in die Nähe Jerusalems entgegenzusenden und ihn zuu Besuch ihrer Stadt und ihres (bereits vollendeten?) Tempels einzuladen. Zugleich erbaten sie Erlass des Tributs in jedem siebenten Jare, da dieses (nach Lev. 25, 4 rc.) für sie ein Brachjar sei. Auf Alexanders Frage nach ihrer Nationalität erklärten sie sich für Hebräer: in Sichem würden sie als Sidonier bezeichnet, mit den Juden aber seien sie nicht verwandt. Wie anderwärts beschuldigt Josephus die Samaritaner auch bei dieser Gelegenheit, dass sie sich je nach Lage der Sache bald für Söne Josephs durch Ephraim und Manasse, also für Verwandte der Juden, bald für Perser oder irgend eine andere Nationalität ausgegeben hätten. Alexander verschob die Entscheidung über ihr Anliegen auf spätere Zeit; die Soldaten des Sanaballetes aber nahm er mit nach Ägypten und siedelte sie dort in der Thebais als Grenzwächter an. Zum Schluss behauptet Josephus (11, 8, 7), dass auch nach der Erbauung des Tempels auf dem Garizim der Zuzug von Juden nicht aufgehört habe. Wer zu Jerusalem wegen Verletzung des Sabbatsgebots oder der Speisegesetze oder aus sonst einem Grunde verfolgt wurde, der floh nach Sichem und fand auf die Behauptung, ungerecht beschuldigt zu sein, bereitwillige Aufnahme. —

Wenn durch diesen Bericht des Josephus hinlänglich erklärt scheint, wie der Kultus der Samaritaner auf dem Garizim ganz in nachexilisch-jüdischer Weise auf Grund des Pentateuch organisirt werden konnte, so erregt doch anderseits derselbe Bericht erhebliche kritische Bedenken. Jedenfalls kann der Hergang nicht so verstanden werden, dass sich die Samaritaner, obwol in der Hauptsache Heiden, erst jetzt durch das Gutdünken ihres Statthalters und eines flüchtigen jüdischen Priesters das Judentum gleichsam als eine neue Religion hätten aufdrängen lassen. Vielmehr muss Manasse, welche Rolle er auch gespielt haben mag, in Samarien bereits eine den Juden nahe verwandte religiöse Genossenschaft vorgefunden haben. Die stärksten Bedenken jedoch erwachsen aus der von Josephus befolgten Chronologie. Sehen wir auch davon ab, dass nach dem Ezra 9 und 10, 5, sowie Neh. 10, 31 und 13, 23 ff. Erzälten eine größere Zal heidnischer Weiber zu Jerusalem um 333 v. Chr. schwer begreiflich ist, so bleibt doch der Umstand, dass Neh. 13, 28, also in den völlig glaubwürdigen eigenen Memoiren Nehemias, offenbar derselbe Vorgang berichtet wird, welcher auch der Erzälung des Josephus zugrunde liegt. Nach Nehemia war der von ihm verjagte Schwiegerson des Horoniters Sanballat (vergl. über denselben auch Neh. 2, 10; 3, 33; 4, 1 ff.), ein Son des Jojada, welcher seinerseits ein Son des Hohenpriesters Eljasib war. Nach Josephus (11, 7, 2) dagegen war Manasse, der Schwiegerson des Sanaballetes, ein Bruder des Hohenpriesters Jaddus oder Jaddua, eines Sones des Hohenpriesters Jochanan, Enkels des Jojada und Urenkels des Eljasib (vgl. die ganz mit Josephus übereinstimmende Genealogie Neh. 12, 22). Wenn somit der von Nehemia vertriebene als ein Son Jojadas bezeichnet wird, wärend Josephus den Manasse zu einem Enkel des Jojada macht, so kann doch deshalb nicht bezweifelt werden, dass beide identisch sind, wie denn offenbar auch der Sanballat des Nehemia und der Sanaballetes des Josephus ein und dieselbe Person sind. Das Ergebnis ist, dass Josephus die Vertreibung des Manasse um 100 Jare zu spät ansetzt und dass somit die Geschichtlichkeit alles dessen, was er über die Beziehungen des Sanaballetes und Manasse zum letzten Darius und zu Alexander erzält, starken Bedenken unterliegt. Wenn ein Manasse den Tempel auf dem Garizim erbaut hat, so war er doch nicht ein Son oder Enkel des Jojada und Schwiegerson des Sanballat. Denn dass jener Tempel erst unter Alexander d. Gr. erbaut wurde, scheint auf geschichtlicher Überlieferung zu beruhen; wenigstens läßt Josephus (13, 9, 1) die Zerstörung desselben (um 128 v. Chr.) nach einem 200järigen Bestande erfolgt sein. Ist aber Manasse tatsächlich mit dem von Nehemia vertriebenen Son Jojadas identisch, so könnte er zwar anderweitig eine Rolle bei den Samaritanern gespielt haben, aber nicht als Erbauer des Tempels. Das Warscheinlichste bleibt immerhin, dass man jüdischerseits auch auf Kosten der Chronologie gern einer Kombination folgte, durch

welche der Begründer des verhaſsten Tempels auf dem Garizim zu einem ehrlos verjagten gestempelt wurde.

Von einer Verwendung des über Manasse berichteten für die Pentateuchkritik kann nach alledem keine Rede sein. Denn vom Pentateuch sagt weder Nehemia noch Josephus das Geringste und somit ist uns die Zeit seiner Einfürung bei den Samaritanern gänzlich unbekannt. Wenn man trotzdem immer wider geltend macht, der Pentateuch müsse eben doch zu Nehemias Zeit nach Samarien gebracht worden sein und somit schon damals in endgültiger Redaktion vorgelegen haben, zumal durch die Erbauung des Garizimtempels der Haſs zwischen Juden und Samaritanern aufs höchste gesteigert und die Entlehnung eines heiligen Buches von den Juden nach diesem Ereignisse unmöglich geworden sei, so steht diese ganze Schluſsfolgerung auf äußerst schwachen Füßen. Mit gutem Grunde fragt Kayser (Jahrbb. für protest. Theol. 1881, S. 562), woher man das Recht nehme, alle mit Nehemia 13, 28 unvereinbaren Angaben des Josephus für Irrtum, dagegen alles, worüber Nehemia schweigt, für Geschichte, nur für falsch datirte Geschichte zu halten? Mit demselben Rechte könne man umgekehrt schließen: weil der Pentateuch vor dem 4. Jarh. nicht fertig geworden ist, so können ihn die Samaritaner erst gegen das Ende desselben angenommen haben. — Ganz hinfällig ist endlich der von dem gesteigerten Haſs der Samaritaner hergenommene Einwand. Dieser Haſs mochte noch so groß sein, so konnte er sie doch nicht hindern, ein Werk des Mose, in dessen Authentizität sie keinen Zweifel setzten, sofort anzuerkennen, wenn sie irgend die Zurückfürung ihrer Religion auf diesen selben Religionsstifter aufrecht erhalten wollten. Wenn man endlich in dem samaritanischen Schriftcharakter einen Beweis für eine sehr frühzeitige, etwa gar vorexilische Einbürgerung des Pentateuch in Samarien hat finden wollen, so konnte dies nur mit Verkennung des paläographischen Tatbestandes geschehen. Denn auch wenn man von den offenbar späteren Verschnörkelungen einiger Buchstaben absieht, so repräsentiren doch nur ב, ה, ח, ע, ר einen ausgesprochen archaistischen Typus; alle übrigen sind bereits mehr oder weniger von dem Umbildungsprozeſs berürt, aus welchem schließlich die sogenannte Quadratschrift hervorging, und man wird schwerlich irren, wenn man in den Charakteren des samaritanischen Pentateuch die im 4. Jarh. in einem Teile Palästinas gebräuchliche Schriftart konservirt findet.

Unter der wechselnden Herrschaft der Ptolemäer (vergl. über Deportationen von Samaritanern nach Ägypten durch Ptolemäus Soter Jos. Alterth. 12, 1, 1) und Seleuciden teilten die Samaritaner fast durchaus die Schicksale der Juden. Der alte Haſs zwischen beiden, vielleicht noch geschärft durch die Erbauung des Tempels auf dem Garizim, entlud sich fortan nicht selten in Tätlichkeiten. So beschuldigt Josephus (Alterth. 12, 4, 1; vergl. 1 Makk. 3, 10) die Samaritaner, daſs sie die Äcker der Juden verwüstet und sogar Menschen geraubt haben. Darnach wäre die Klage des Siraciden (50, 27 f.) über das tolle Volk zu Sichem nicht ungerechtfertigt. Vor der Verfolgung durch Antiochus Epiphanes (175—164 v. Chr.) suchten sie sich nach Josephus (Alterth. 12, 5, 5) widerum durch die Verleugnung ihrer Nationalität zu schützen. Wie schon früher leiteten sie sich von den Medern und Persern her; in einem Schreiben an Antiochus bezeichnen sie sich als in Sichem wonende Sidonier und bitten um Verschonung von feindseligen Maßregeln. Ihre Sabbatsfeier beweise so wenig für ihre Zugehörigkeit zu den Juden, wie ihre Opfer in dem namenlosen Garizimtempel; letzteren gedächten sie übrigens nunmehr dem Zeus Hellenios (nach 2 Makk. 6, 2 dem Zeus Xenios) zu weihen. In einem Schreiben an den Präfekten Nicanor, welches Josephus gleichfalls mitteilt, soll dann Antiochus ihrem Begehren entsprochen haben. Diese feige Verleugnung hinderte jedoch die Samaritaner in Ägypten nicht, um dieselbe Zeit in einer Disputation mit den Juden vor Ptolemäus Philometor die höhere Würde ihres Tempels hartnäckig zu verteidigen (Josephus Alterth. 13, 3, 4).

Nach dem Tode Antiochus VII (128 v. Chr.) eroberte der jüdische Priesterfürst Johannes Hyrkanus Samarien, zerstörte den Tempel auf dem Garizim (Jos.

Alterth. 13, 9, 1) und nachmals, um 110 v. Chr., auch die Stadt Samaria (Alterth. 13, 10, 2). Letztere wurde auch nach den vielfältigen Kämpfen unter dem Hohenpriester Alexander Jannäi (104—78 v. Chr.) von den Juden behauptet, im Jare 63 jedoch von Pompejus für eine freie, d. h. nur von dem römischen Landpfleger über Syrien abhängige Stadt erklärt. Von dem Legaten Gabinius (57—55 v. Chr.) wider aufgebaut und 30 v. Chr. vom Kaiser Augustus Herodes dem Großen geschenkt, hieß die Stadt fortan zu Ehren des Augustus Sebaste; von dem großartigen Ausbau, den Herodes 27 v. Chr. begann, zeugen noch heute nicht unerhebliche Überreste. Nach Herodes Tode fiel die Landschaft Samarien dem Archelaus (4—6 n. Chr.) zu; nach dessen Absetzung wurde sie von römischen Prokuratoren unter der Oberhoheit der Landpfleger von Syrien verwaltet. Nur 41—44 n. Chr. stand sie als ein Geschenk des Kaisers Claudius an Herodes Agrippa noch einmal unter jüdischer Herrschaft. Für die Fortdauer des Hasses zwischen Juden und Samaritanern bis in die neutestamentliche Zeit herein sprechen nächst der Verwendung des Namens Samaritaner als Schimpfwort (vergl. Joh. 8, 48) verschiedene von Josephus berichtete Vorgänge. So gelang es (nach Alterth. 18, 2, 2) ca. 8 nach Chr. einigen Samaritanern, sich wärend des Passahfestes nächtlicher Weile in den Tempel zu Jerusalem einzuschleichen und denselben samt den Seitenhallen durch umhergestreute Menschengebeine zu verunreinigen, was eine empfindliche Störung des Festes zur Folge hatte. Anderwärts erzält Josephus (Alterth. 20, 6, 1 ff.; vergl. Jüd. Krieg 2, 12, 3 ff.), dass unter dem römischen Prokurator Cumanus (48—52 n. Chr.) eine Anzal galiläischer Juden auf der Festreise nach Jerusalem in dem samaritanischen Dorfe Ginäa angegriffen und niedergemetzelt worden sei (nach dem Bericht im „Jüd. Krieg“ wäre allerdings nur einer ermordet worden). Da sich der von den Mördern bestochene Prokurator einzuschreiten weigerte, so fielen die Juden selbst in Samarien ein, mordeten und plünderten und forderten dadurch Cumanus zu den strengsten Maßregeln heraus, bis endlich nach vielem Blutvergießen der Friede durch eine Entscheidung des Kaisers widerhergestellt wurde. Bei solchen Zuständen kann uns die Luk. 9, 53 berichtete Abweisung Jesu und seiner Jünger durch die Samaritaner nicht befremden und ebensowenig die ausdrückliche Bemerkung Joh. 4, 9, dass die Juden mit den Samaritanern keine Gemeinschaft pflegten. Immerhin lehrt doch gerade diese Erzälung (Joh. 4), dass die gegenseitige Abschließung keine absolute war, und wenn die galiläischen Juden statt auf dem direkten dreitägigen Wege durch Samarien lieber auf dem weiten Umwege durch das Ostjordanland nach Jerusalem zum Feste zogen, so scheuten sie dabei wol weniger die Feindseligkeit der Samaritaner, als die Gefar levitischer Verunreinigung, die ihnen in Samaria leichter widerfaren und die Beteiligung am Feste unmöglich machen konnte. Dass die Samaritaner zu Jesu Zeit den Juden kurzweg als Heiden gegolten hätten, kann man weder aus Matth. 10, 5 folgern, nach welcher Stelle Jesus seinen Jüngern anfänglich verbot, den Heiden und Samaritanern das Evangelium zu predigen, noch aus Luk. 17, 18, wo Jesus einen Samaritaner als ἀλλογενής, d. i. einfach als Angehörigen eines andern Volkes (Luther: „Fremdling“) bezeichnet; vergl. übrigens Joh. 4, 12, wo das samaritanische Weib den Patriarchen Jakob als „unsern Vater“ bezeichnet, also israelitische Abkunft in Anspruch nimmt. Nirgends begegnen wir im Neuen Testament gegenüber den Samaritanern dem Vorwurfe götzendienerischen Wesens; die im Talmud (Challin 6ᵃ u. a.) erwänte Beschuldigung, dass die Samaritaner auf dem Gipfel des Garizim ein taubenänliches Bild angebetet und durch Libationen geehrt hätten, stammt wol erst aus späterer Zeit (auch in anderer Form ist diese Beschuldigung widerholt aufgetaucht und noch 1811 von dem Hohenpriester Salama in einem Brief an de Sacy nachdrücklich zurückgewiesen worden). Dagegen kann nicht bezweifelt werden, dass der Kultus auf dem Garizim troz der Zerstörung des Tempels zu Jesu Zeit noch fortdauerte, wie denn die Wallfarten auf den Berg bis heute (siehe unten) nicht aufgehört haben; dabei muss allerdings dahingestellt bleiben, ob der Tempel, welchen die Münzen von Neapolis aus den ersten Jarhunderten nach Chr. auf dem Garizim zeigen, noch immer das von Johannes Hyrkan zer-

störte Heiligtum oder ein jüngeres Bauwerk repräsentirt. Jedenfalls spricht gegen die Fortdauer des Cultus auf dem Garizim nicht Joh. 4, 20; mit der Bemerkung, dass ihre Väter auf dem Garizim angebetet haben, will das samaritanische Weib nur das lange Bestehen dieses Kultus im Gegensatz zu dem jerusalemischen hervorheben. Welche Bedeutung der Garizim auch damals noch für die Samaritaner hatte, ergibt sich aus einem von Josephus (Alterth. 18, 4) überlieferten Ereignis. Im Jare 35 n. Chr. erbot sich ein falscher Prophet, den Samaritanern die von Mose auf dem Garizim vergrabenen Geräte zu zeigen. (Nach der späteren Überlieferung, wie sie das Chronicon Samaritanum oder Josuabuch, cap. 42, bietet, wäre die Vergrabung durch den Hohenpriester Ozi, den angeblichen Vorgänger Elis, geschehen; mit Eli, der dem von Josua eingerichteten legitimen Kultus auf dem Garizim durch den Kultus zu Silo Konkurrenz gemacht habe, lassen nämlich die Samaritaner die Spaltung beginnen. Hengstenberg a. a. O. S. 30 f. findet in dem ganzen Vorgeben, wie in verschiedenen anderen Fällen, die samaritanische Kopie einer jüdischen Legende, nämlich des 2 Makk. 2, 4 ff. erzälten). Als sich nun in einem nahen Dorfe eine große Schar zur Wallfart auf den Berg versammelt hatte, ließ der Landpfleger Pilatus, welcher aufrürerische Gelüste witterte, die Menge mit Gewalt zerstreuen, wobei etliche getötet, viele gefangen wurden. Die Grausamkeit, mit welcher Pilatus schließlich noch die Angesehensten der Gefangenen hinrichten ließ, wurde der Anlass zu seiner Absetzung als Prokurator durch Vitellius, den damaligen Legaten in Syrien.

Dass es übrigens den Samaritanern trotz ihres Judenhasses und trotz des Hasses der Juden gegen sie nicht durchaus an Empfänglichkeit für das Evangelium gebrach, würde schon aus der Tatsache hervorgehen, dass Jesus selbst in einem der herrlichsten Gleichnisse einen Samaritaner als Muster barmherziger Nächstenliebe aufstellen konnte (Luk. 10, 33 ff.) — zugleich ein Beweis, wie weit Jesus von dem blinden Hass der Juden gegen die Samaritaner entfernt war. Noch bestimmtere Zeugnisse aber liegen uns vor in Stellen, wie Luk. 17, 16; Joh. 4, 39 ff. und Apostelgesch. 8, 5 ff., wo von den Erfolgen des Evangelisten Philippus, die sich vorübergehend auch auf Simon Magus, den Betörer der Samaritaner, erstreckten, berichtet wird. Nach Apostelgesch. 8, 14 ff. (vergl. 9, 31; 15, 3) wurde dem Werke des Philippus durch die Apostel Petrus und Johannes ausdrückliche Sanktion erteilt.

Der Ausbruch des jüdischen Krieges (66 n. Chr.) legte den Samaritanern die Frage vor, zu welcher der beiden Parteien sie sich schlagen sollten, wärend ihnen doch beide gleich verhasst waren. Als der Verlauf des Kampfes in Galiläa die Abschüttelung des römischen Joches erhoffen ließ, sammelte sich im Juni 67 n. Chr. (vergl. Josephus, Jüd. Krieg 3, 7, 22) ein starker Haufe bewaffneter Samaritaner auf dem Garizim. Vespasian entsandte gegen sie den Legaten Cerealis und dieser begnügte sich anfangs, mit 3000 Fußsoldaten und 60 Reitern den Berg umzingelt zu halten. Als er jedoch durch Überläufer erfur, dass die Samaritaner durch Wassermangel entkräftet seien, erstürmte er den Berg und ließ, da die Aufforderung zur Unterwerfung fruchtlos blieb, 11,600 Menschen niedermetzeln.

Seitdem verschwinden die Samaritaner für längere Zeit aus der Geschichte. Erst 194 n. Chr. wird ihrer wider gedacht als eifriger Parteigänger des Pescennius Niger gegen Septimius Severus; letzterer strafte nach erfochtenem Siege die Stadt Neapolis durch zeitweilige Entziehung des Stadtrechts. Weiterhin wird uns durch römische Gesetze aus dem Ende des 4. Jarhunderts die Existenz samaritanischer Gemeinden in Ägypten, einigen Inseln des roten Meeres und anderwärts bezeugt; auch in Rom besaßen sie noch zu Anfang des 6. Jarhunderts eine eigene Synagoge. Schon gegen das Ende des 5. Jarhunderts hatten indes die Aufstände der Samaritaner begonnen, welche fast durchaus in ihrem Christenhass wurzelten und schließlich zu ihrer Aufreibung fürten. Nachdem ihnen Kaiser Zeno wegen einer Christenmetzelei am Pfingstfeste 484 den Garizim genommen und eine Marienkirche auf demselben errichtet hatte, erstürmten die Sa-

maritaner unter Zenos Nachfolger Anastasius, von einem Weibe gefürt, den Berg und erschlugen die Hüter der Kirche. Die Rache blieb nicht aus; trotzdem aber kam es bereits im Mai 529 unter Kaiser Justinian zu einem neuen Aufstande. Derselbe nahm sehr beträchtliche Dimensionen an; ja die Samaritaner krönten ihren Anfürer Julian in Neapolis zum König, plünderten und verbrannten zahlreiche christliche Kirchen und Dörfer, bis endlich Julian in einer förmlichen Schlacht besiegt und samt einer sehr großen Zal der Seinen getötet wurde; die weiteren Maßregeln Justinians kamen einer Vernichtung des samaritanischen Volkstums gleich. Aller ihrer Synagogen beraubt, wurden die Samaritaner zugleich für unfähig erklärt, öffentliche Ämter zu bekleiden und Vermögen durch Erbschaft oder Schenkung zu erwerben. Wurden auch diese Verbote nachträglich sehr gemildert, so drückten sie doch hart genug, und zalreiche Samaritaner erwälten daher lieber den Übertritt zum Christentum oder die Flucht zu den Persern. Erwänung verdient dabei noch, dass sie nach einem Edikt Justinians damals (wie die Juden) am liebsten Wechselgeschäfte betrieben, so dass z. B. in Konstantinopel die Schreiber der Bankiers geradezu „Samaritaner“ hießen.

Seit der Katastrophe unter Justinian sind die Samaritaner Jarhunderte lang so gut wie verschollen. Erst um 1170 erzält uns der jüdische Reisende Benjamin von Tudela von den „Kuthäern“ zu Sichem, welche dort, etwa 100 an der Zal, eine Synagoge besaßen, ihre Feste aber, namentlich das Passah, auf dem Garizim feierten und zwar mit Opfern auf einem dort aufgestellten Altar. Außerdem spricht Benjamin von Tudela noch von (insgesamt ca. 1000) Samaritanern zu Cäsarea, Askalon und Damaskus. Seit Ende des 16. Jarhunderts häufig von christlichen Reisenden besucht, traten die Samaritaner zu Sichem und Kairo widerholt auch in Briefwechsel mit christlichen Gelehrten: zuerst mit Joseph Scaliger (1589), Huntington und Thomas Marshall in England (1672—1688), Hiob Ludolf (1685—1691), endlich de Sacy (1811—1826; s. die bezügliche Litteratur am Ende dieses Artikels). Das Interesse an den Samaritanern wuchs natürlich vor allem durch das Bekanntwerden ihrer Pentateuchrezension (seit 1616) und der sonstigen Überreste ihrer Litteratur.

Die genauere Kenntnis ihrer heutigen Zustände, Gebräuche und Anschauungen verdanken wir besonders Heinrich Petermann, der sich 1853 zwei volle Monate in Nabulus, dem alten Sichem, aufhielt und sich in beständigem Verkehr mit dem damaligen Hohenpriester Amram, wol dem letzten Gelehrten seines Volkes, einen genauen Einblick in die Riten, Traditionen und Handschriften der Samaritaner zu verschaffen wusste (vergl. besonders Petermanns „Reisen im Orient“, Bd. I, Leipzig 1860, S. 269—292, sowie den Artikel „Samaria“ in Bd. 13 der ersten Auflage dieser Encyklopädie).

Nach Petermann betrug die Kopfzal der Samaritaner in Nabulus 1853 genau 122, von denen 120 dem Stamm Ephraim, zwei (Mädchen) dem Stamm Manasse zugezält wurden. Diese Zal hat seitdem sicherlich eher ab- als zugenommen, wenn auch die Samaritaner, um die Zal der angeblich Bedürftigen zu steigern, einen stärkeren Personalbestand behauptet haben. Eine Zunahme ist schon deshalb nicht warscheinlich, weil nach den Mitteilungen, die dem Schreiber dieses 1876 in Nabulus selbst gemacht wurden, nicht lange zuvor empfindlicher Mangel an Frauen geherrscht hatte, sodass man sich alles Ernstes mit dem Gedanken trug, mit den Falaschas oder schwarzen Juden (als vermeintlich echten „Israeliten“!) ein Connubium einzugehen. Außerhalb Nabulus gibt es zur Zeit keine Samaritaner mehr; die kleinen Kolonieen, die noch im Anfange des 17. Jarhunderts in Kairo, Gaza, Jafa und Damaskus bestanden, sind längst ausgestorben.

In Nabulus leben sie meist in großer Armut in einem besonderen Quartier im Südwesten der Stadt, das nach ihnen chāret-es-Sāmira (Samaritanerviertel) benannt ist. Religiöses Oberhaupt ist der Hohepriester (Kāhin), dessen Würde in einer Familie aus dem Stamme Levi erblich ist; dass die direkt von Aaron sich herleitende Priesterlinie schon seit mehr als 200 Jaren (1658) ausgestorben ist, wird jetzt von den Samaritanern selbst eingeräumt. Der gegen-

wärtig (1883) amtirende Kahin Jakub ibn Harun ist der Neffe seines Vorgängers Amram und one eigentlich gelehrte Bildung; von seiner Umgebung unterscheidet er sich durch einen Gesichtstypus, welcher lebhaft an die edleren Formen der spanischen Juden erinnert. Übrigens ist das Priestertum nicht ausschließlich auf den Hohenpriester beschränkt. Derselbe kann, sei es aus eigenem Antrieb oder auf Wunsch der Gemeinde, auch andere zu Priestern weihen, vorausgesetzt, dass sie das 25. Jar überschritten haben und von Geburt an niemals beschoren waren. Dem Hohenpriester wird von der Gemeinde der Zehnte entrichtet. Derselbe ergibt järlich etwa 225 Mark, wozu noch ca. 30 Mark von der Hebe (vergl. Ex. 20, 12 ff.) kommen. Der Hohepriester trägt, wie meistens auch die gewönlichen Samaritaner, weiße Kleidung; nur der Turban muss (außer bei Festen und Prozessionen) zur Unterscheidung von den Muhammedanern von roter Farbe sein. Die äußere Verwaltung liegt in den Händen des Schophēt oder „Richter“. Derselbe hat den Tribut auf die einzelnen Familien zu verteilen und nach Abzug der Besoldungen an die Regierung einzusenden.

Die Glaubenslehre der Samaritaner fällt, abgesehen von der Bedeutung, welche der Berg Garizim für sie hat, in der Hauptsache mit der der Juden zusammen. Gleich diesen betonen sie vor allem die Einheit und Einzigkeit Gottes unter strenger Ablehnung jeder Art von bildlicher Verehrung, sowie aller Anthropomorphismen und Anthropopathismen. Dagegen ist die Kluft zwischen Gott und Menschen durch zallose gute und böse Geister ausgefüllt, von denen die ersteren das Paradies, die letzteren die Hölle bewonen. Moses gilt ihnen als der größte der Propheten, sein Gesetz als ein unverbrüchlich heiliges. Den Kultus auf dem Garizim lassen sie unter Berufung auf 5 Mos. 27, 4, wo ihr Pentateuchtext bekanntlich „Garizim“ für „Ebal“ liest, bereits von Josua eingerichtet sein. Eigentümlich sind den Samaritanern gewisse eschatologische Vorstellungen. Sechstausend Jare nach der Weltschöpfung wird der Messias oder Taheb auftreten (s. v. a. tā'eb, Partic. act. von תוב = hebr. שוב, zurückkehren oder sich bekehren; doch ist der Name wol transitiv gemeint = der Bekehrer), wird auf dem Garizim das dort verborgene Gesetz Moses samt den heiligen Geräten und dem Manna zum Vorschein bringen und alle Völker zum waren Glauben bekehren. Doch wird er, weil geringer als Mose, schon 110järig sterben und am Garizim begraben werden. Verschieden von dieser Periode des Messias ist die des Endgerichts. Dasselbe wird erst nach Ablauf des 7. Jartausends eintreten. Bis dahin werden die Leiber der Verstorbenen im Scheol, d. i. in den Gräbern, liegen, wärend die Seelen in der Luft der Auferstehung des Leibes harren. Das Schicksal der im Endgericht beurteilten wird dann ein endgültiges, ewiges sein, der Guten im Paradies, der Bösen in der Hölle; doch werden diejenigen, welche Gutes und Böses getan haben, ihre Sünden erst längere oder kürzere Zeit in der Hölle zu büßen haben, ehe sie in das Paradies eingehen. (Dass übrigens die älteren Samaritaner die Auferstehung leugneten, zeigt Geiger in „Urschrift und Übersetzungen der Bibel“ S. 128 ff.; erst dann sei diese Lehre von ihnen angenommen worden, als sie aufgehört hatte, eine jüdisch-nationale Hoffnung zu sein und individuell geworden war.)

Hinsichtlich der Praxis der Gesetzeserfüllung hat zwar fast alle Jarhunderte hindurch erbitterter Streit zwischen Juden und Samaritanern geherrscht; doch drehen sich die Differenzen nur zum geringsten Teil um wichtigere Fragen. Zu den letzteren ist vor allem die Auffassung des Gebots der Leviratsehe zu rechnen. Unter den Samaritanern ist der „Bruder“, der auf Grund von Deuter. 25, 5 ff. die kinderlose (oder doch sönelose) Witwe seines Bruders zu ehelichen hat, nicht von dem leiblichen Bruder, sondern von dem nächststehenden Freund des Verstorbenen zu verstehen. Doch ist auch dieser seiner Verpflichtung ledig, wenn er bereits zwei Frauen hat. Denn die Samaritaner gestatten zwar im Falle der Kinderlosigkeit der ersten Gattin eine zweite Heirat, niemals jedoch eine dritte. Die Ehen werden (wie auch bei den Juden im Orient) meist in sehr jugendlichem Alter geschlossen und nur in äußerst seltenen Fällen durch Scheidung (die alsdann mittelst Scheidebrief erfolgen muss) wider aufgelöst. Den Kaufpreis, der

zwischen 1200 Mark (für Priestertöchter) und 460 Mark (für Witwen) variirt, erhält die Braut. — Bezüglich der religiösen Feste folgen die Samaritaner wie die Juden dem ausfürlichen Festkalender Lev. 23 mit seinen sieben Jaresfesten, doch werden die drei altisraelitischen Hauptfeste (Mazzothfest, Wochenfest, Laubhütten; vergl. Ex. 23, 14 ff.; Deut. 16, 1 ff.) insofern ausgezeichnet, als an ihnen (in unserem Jarhundert nach langer Pause, die der Fanatismus der Muhammedaner verursachte, wider seit 1849) Prozessionen auf den Garizim stattfinden. Am Passahfeste, welches man eine Woche lang in Zelten wonend auf dem Berge erwartet, werden sogar noch Opfer von Lämmern dargebracht; vergl. die ausfürliche Schilderung dieses Aktes von Petermann in dessen „Reisen" Bd. I, S. 236 ff., sowie von Socin, der 1869 dem Passahopfer beiwonte, in Bädekers „Palästina und Syrien", zweite Aufl., S. 226 f.

Als eigentlich heilige Sprache galt den Samaritanern alle Zeit das Hebräische als das Idiom des Pentateuch und noch heute besitzt ein Teil von ihnen ein leidliches Verständnis des Pentateuchtextes. Die Aussprache, deren sie sich dabei bedienen, ist erst durch Petermanns „Versuch einer hebr. Formenlehre nach der Aussprache der heutigen Samaritaner" (Leipzig 1868) genauer bekannt geworden. Auffällig ist dabei besonders die fast gänzliche Unterdrückung der Gutturale einschließlich des He; man vergleiche z. B. Gen. 1, 2 nach Petermanns Transskription: waares ajata te'u ube'u waasek al fani tĕ̄m urū eluwêm amra'efat al fani ammêm. Doch bemerkt Petermann mit Recht (a. a. O. S. 4), dass diese Aussprache sich nur scheinbar als eine rein willkürlich aus der Luft gegriffene und aus einer Opposition gegen die Juden hervorgegangene darstelle; bei näherer Untersuchung entdecke man hier und da streng durchgefürte Konsequenzen und bestimmte Gesetze, welche zur Bestätigung oder Rektifizirung der jüdisch-christlichen Aussprache dienen können. — Über den von den Samaritanern (wenn auch nicht one gewisse Verschnörkelungen) festgehaltenen Schriftductus ist schon oben das Nötige bemerkt worden.

Als Umgangssprache diente den Samaritanern seit den letzten Jarhunderten vor Christus und bis in die ersten Jarhunderte der arab. Herrschaft ein Dialekt des westaramäischen oder palästinensischen Aramäisch, den man (als das Idiom des samaritan. Pentateuchtargums) als „samaritanischen Dialekt" zu bezeichnen pflegt. Doch haben die eingehenden Untersuchungen Kohns (s. u.) überzeugend dargetan, dass die allermeisten Besonderheiten, die man diesem Dialekt aufgebürdet hat, nur aus den unglaublich korrumpirten Handschriften des Targums erschlossen worden sind; in Warheit mag sich das ursprüngliche Samaritanisch — vielleicht abgesehen von einer etwas stärkeren Beimischung hebräischen Sprachguts, sowie griechischer und lateinischer Wörter — sehr wenig von dem sonstigen palästinensischen Aramäisch, wie wir es aus den jüdischen Targumen und gewissen Teilen des Talmuds kennen, unterschieden haben. Dass das Samaritanische bereits um 1100 n. Chr. keine lebende Sprache mehr war, geht daraus hervor, dass um diese Zeit der Pentateuch von dem Samaritaner Abu Said (s. u.) ins Arabische übersetzt wurde und zwar höchstwarscheinlich one Benutzung des längst vorhandenen samaritanischen Targums; übrigens hatte man sich schon vor Abu' Said einer arabischen Übersetzung, nämlich der des Juden Saadja, bedient.

In der Litteratur der Samaritaner nimmt selbstverständlich der Pentateuch die erste Stelle ein. Über das Verhältnis des samaritan.-hebr. Pentateuchtextes zu unserem jüdisch-masoretischen vergl. oben O. F. Fritzsche, Bd. I, S. 283. Unter den tendentiösen Textveränderungen des samaritanischen Pentateuch ist die berühmteste die Änderung des Namens Ebal 5 Mos. 27, 4 in Garizim; zu dem samaritanischen Text der Patriarchenjare in Gen. 5 und 11, welcher sowol vom masoretischen Text, wie von den LXX abweicht, s. die Tabellen bei Dillmann, Gen.[4], S. 122 und 219; über die Änderung in Exod. 12, 40 s. Dillmann, Exodus und Levit., S. 120 ff. Zu dem oben citirten Artikel Fritzsche's holen wir noch nach, dass sich die von Petermann (Versuch einer hebräischen Formenlehre u. s. w., S. 219—326) verzeichneten Varianten des samaritanisch-hebräischen Pentateuchs gegenüber dem masoretischen Texte auf mehr denn 6000 be-

laufen. Die Hypothese, dass der hebräisch-samaritanische Pentateuch, obwol nur eine vielkorrumpirte und gefälschte Rezension des jüdischen Textes, nichtsdestoweniger die Grundlage der LXX sei, ist neuerdings (obschon one Erfolg) wider vertreten worden von Kohn, De pentateucho Samaritano ejusque cum versionibus antiquis nexu (Lips. 1865); nach Kohn soll die alexandrinische Version des Pentateuch nicht ursprünglich auf jüdischem Boden aus dem Grundtext erwachsen, sondern auf Grund einer samaritanisch-griechischen Übersetzung angefertigt sein. — Außer dem hebräischen Text (in samaritanischer Schrift) besitzen die Samaritaner: 1) eine Übersetzung des Pentateuch ins Samaritanische, den sog. samaritanischen Targum. Nach der Behauptung der Samaritaner wäre dieses Targum in der zweiten Hälfte des letzten Jarhunderts v. Chr. von einem Priester Nathanael verfasst; in Warheit dürfte es erst im 2. oder im Anfang des 3. Jarh. n. Chr. entstanden sein. Noch weiter herabzugehen, verbietet die Citirung von Lesarten dieses Targums in den hexaplarischen Scholien unter der Bezeichnung *τὸ Σαμαρειτικόν*. Denn nach Fields Hexapla, Prolegg. p. LXXXII sq. („quid sibi velit *τὸ Σαμαρειτικόν*") stimmen von den 43 (griechischen) Lesarten, welche unter obiger Bezeichnung citirt werden (neben vier anonymen, die warscheinlich demselben Übersetzer angehören), nicht weniger als 36 genau mit dem samaritanischen Targum überein oder lassen sich doch leicht mit demselben vereinigen; die sieben Differirenden können nach Fields Meinung obiges Resultat nicht erschüttern (so wesentlich schon, mit etwas anderer Statistik, Castellus in den animadverss. Samariticae in Pentat. in Waltons Polyglotte Tom. VI, Sect. V). Hierbei ist allerdings noch zu erinnern, dass Field den samarit. Targum nach dem sehr korrumpirten Text der Waltonschen Polyglotte verglichen hat. Immerhin wird die Benutzung eines kritisch gereinigten Textes in Betreff des Samareitikon schwerlich ein anderes Resultat ergeben; an eine fortlaufende griechische Übersetzung des samarit. Targums kann ebensowenig gedacht werden, wie daran, dass das sogen. Samareitikon „nur die an einzelnen Stellen geänderte alexandrinische" Übersetzung war (vgl. Hengstenberg a. a. O. S. 32 ff. und die Litteratur daselbst). Zu einem änlichen Resultat wie Castellus gelangte auch Kohn, de Pentateucho Samaritano S. 3 und bes. S. 66 ff. (vgl. auch Kohn, Zur Sprache, Litteratur und Dogmatik der Samaritaner, Lpz. 1876, S. 141, Note 2); nach ihm stellt das *Σαμαρειτικόν* vereinzelte zum leichteren Verständnis des samaritanischen Targums angefertigte Randglossen dar.

Durch die zuletzt erwänten Untersuchungen Kohns ist in Betreff des samaritanischen Targums selbst unwiderleglich dargetan worden, dass die landläufigen Ansichten über dasselbe großenteils irrig sind. Kohn erweist erstlich (S. 103 ff., vgl. auch S. 206 ff.), dass sich in den bisherigen Grammatiken und Wörterbüchern des Samaritanischen eine Menge falscher Wörter und Worterklärungen fortgeschleppt haben; aus Petermanns Edition des Targums zur Genesis (s. u.) ergebe sich bis zur Evidenz, dass das samaritanische Idiom gar keine ihm eigentümlichen (sog. „kuthäische") Wurzeln und Wörter besitzt, wie auch die sonstigen Eigentümlichkeiten auf ein Minimum zu reduziren seien. Was bisher als samarit. Targum gegolten habe, sei bloß ein und noch dazu relativ recht fehlerhaftes Exemplar der verschiedenen von einander wesentlich abweichenden Abschriften. Ebenso seien sämtliche von Petermann beigebrachte Codices nichts weiter, als ebensoviele verschiedene, verschiedenartig korrumpirte, resp. korrigirte und eigenmächtig umgestaltete Rezensionen des ursprünglichen Targums, sämtlich Produkte einer Zeit, in welcher das Samaritanische längst keine lebendige Sprache mehr war. In der Tat zeugen die von Kohn reichlich beigebrachten Belege von einer unglaublichen Korruption der Texte und Willkür der Kopisten, sowie von der Konsequenz, mit welcher handgreifliche Fehler (z. B. קיק für קיר !!) auch auf andere Stellen übertragen wurden. Nimmt man dazu noch das Eindringen von Hebraismen, von kaum zu bezweifelnden Interpolationen aus dem Targum des Onkelos, sowie endlich von Arabismen, so begreift man die Bemerkung Kohns, dass wir von dem ursprünglichen Targum vielleicht nur noch wenige Fragmente besitzen *). Die Mit-

*) Vgl. über obige Resultate Kohns bes. auch Nöldeke in der Ztschr. der deutschen mor-

wirkung mehrerer Übersetzer bei der Abfassung des Targums ist von Kohn bereits in dessen „Samaritanischen Studien“ (Breslau 1868) aus sprachlichen und sachlichen Differenzen erwiesen worden. — 2) Eine Übersetzung des Pentateuch ins Arabische, welche im 11. oder 12. Jarh. n. Chr. von dem Samaritaner Abu Said angefertigt wurde, um die längst im Gebrauch befindliche Version des Saadja (welche die Samaritaner gelegentlich für eine Arbeit ihres Glaubensgenossen Abulhassan aus Tyrus auszugeben sich erdreisteten; vgl. Hengstenberg a. a. O. S. 35) als das Werk eines verhassten Juden zu verdrängen. Die seit de Sacy als etwas ausgemachtes geltende Annahme, dass Abu Said für seine Übersetzung außer dem samaritanisch-hebräischen Text und Saadja auch das Targum benutzt habe, ist von Kohn (a. a. O. S. 134 ff.) auf das stärkste erschüttert worden. Nach ihm deutet nichts darauf hin, dass Abu Said das Targum überhaupt gekannt oder doch verstanden habe; vielmehr sei umgekehrt das Targum erst nachträglich nach Abu Said geändert oder aus demselben interpolirt. Die zalreichen Fälle aber, wo das Targum arabisire, one mit Abu Said zu stimmen, seien aus Interpolationen vor der Zeit Abu Saids zu erklären und beruhten vielleicht auf einer anderen samaritanisch-arabischen Version, deren einstige Existenz von Neubauer (Chronique Samaritaine p. 90 u. 112 sq.) erwiesen worden sei.

Eine zweite Litteraturschichte bilden die beiden samaritanischen Chroniken. Die eine derselben, das „Buch Josua“, behandelt die Geschichte vom Tode Moses an bis zum Tode Josuas in 38 Kapiteln, vielfach im Anschluss an den hebr. Josua, aber auch mit vielen apokryphischen Zutaten; ein Anhang von 9 Kapiteln fürt sodann die Darstellung bis auf die Zeit des Kaisers Alexander Severus fort. Das Original soll in hebräischer Sprache verfasst gewesen sein; doch ist fraglich, ob nicht das ganze Werk (wenn auch auf Grund einzelner älterer Aufzeichnungen) von Haus aus arabisch geschrieben ist. Die andere Chronik (bisweilen auch als Josuabuch bezeichnet) ist die gleichfalls arabisch geschriebene des Samaritaners Abulfatch, von Vilmar (s. u.) treffend charakterisirt als eine historica gentis Samaritanae apologia ad historicam Pentateuchi rationem et Genesis maxime exemplar instituta. Abulfatch verfasste sein Werk im Jare 756 der Hedschra, nachdem ihn der damalige Hohepriester Pinchas schon 753 (= 1352 n. Chr.) zur Abfassung einer Chronik von Adam bis auf die jüngste Zeit ermahnt hatte. Die Darstellung des Abulfatch erstreckt sich jedoch nur auf die Zeit bis zum Auftreten Muhammeds; die in einigen Handschriften beigefügte Fortsetzung bis auf Harun er-Raschid (nicht aber bis 1492 n. Chr., wie auf Grund einer irrigen Notiz Schnurrers in Eichhorns Repertorium IX, 45 oft angegeben wird) stammt von anderer Hand; vergl. Vilmar, Abulfathi annales Samaritani, prolegg. p. LXXV sq. — Übrigens sind beide Chroniken mit ihren zallosen Fabeln und groben Anachronismen fast gänzlich wertlos. Über die sonstigen Litteraturreste in samaritanischer und arabischer Sprache (in ersterer besonders Gebetbücher und Lieder zu liturgischem Gebrauch, in letzterer besonders Fragmente von Pentateuchkommentaren und Streitschriften gegen die Juden) s. u. die Übersicht über die Litteratur.

Litteratur: a) Zur Geschichte und Litteratur der Samaritaner überhaupt: Cellarius, collectanea historiae Samaritanae, quibus praeter res Geographicas, tam politia hujus gentis, quam religio et res litterariae explicantur, Cizae 1688. 4° (auch in Ugolini Thes. Tom. XXII). Obschon Cellarius diese Collectaneen selbst als festinantius collecta bezeichnet und sie auch durch die ziemlich summarische Exercitatio, gentis Samaritanae historiam et caerimonias, post ejusdem auctoris Collectanea historiae Samaritanae magis illustrans, Hal. 1707, wenig

---

genl. Gesellsch. 1876, S. 343 ff. Derselbe bekennt, jetzt in allen Hauptpunkten mit Kohn übereinzustimmen, nur dass er in der Beseitigung der spezifisch samaritanischen Wörter nicht ganz so weit gehe, zumal man den samarit. Dialekt einzelne grammatische und orthographische Eigentümlichkeiten nicht absprechen könne; in der Annahme arabischer Wörter gehe Kohn entschieden zu weit.

überboten hat, so blieb er doch auf lange Zeit die Hauptquelle für weitere Darstellungen. — Hengstenberg, Die Authentie des Pentateuches, I (Berlin 1836), S. 1—46 (betrifft eigentlich den samarit. Pentateuch, erörtert aber zugleich viele Fragen der samarit. Geschichte in apologetischem Interesse). Robinson, Palästina u. s. w. III (Halle 1842), S. 317—362). — Th. G. J. Juynboll, Commentarii in historiam gentis Samaritanae, Lugd. Batav. 1846, 4° (trotz manchem Antiquirten noch immer die beste Zusammenstellung zumal des älteren Materials). — Winer, Bibl. Realwörterbuch, 3. Aufl. (Leipz. 1848) II, 369 ff. — Grimm, Die Samariter und ihre Stellung zur Weltgeschichte, München 1854. — H. Petermann, Art. „Samaria und die Samaritaner" in der 1. Aufl. dieser Encyklopädie, Bd. XIII (bes. ausfürlich in der Darstellung der heutigen Meinungen, Sitten und Zustände, vielfach identisch mit des Verf. „Reisen im Orient", I (Lpz. 1860), S. 260—292, wo er über seinen Aufenthalt und seine Studien in Nabulus berichtet.) — Heidenheim, Untersuchungen über die Samaritaner, in dessen deutscher Vierteljahrsschrift I, 9 ff. und 374 ff.; E. Schrader, „Samarien, Samaritaner" in Schenkels Bibellexikon, V, 149 ff. — Kautzsch, „Samaritaner" in Riehms H.-W. des bibl. Alterthums, S. 1347 ff. — Socin in Bädekers „Palästina und Syrien", 2. Aufl. (Lpz. 1880), S. 222 ff.

b) Zu einzelnen Punkten der Geschichte der Samaritaner: J. F. Zachariae, De Samaritanis eorumque templo in monte Garizim aedificato, Jenae 1723. — Schulz, De implacabili Judaeorum in Samaritas odio, Wittenb. 1756. — Millius, Dissert. de causis odii Judaeos inter atque Samar., als dissert. XIV in dessen dissertt. selectae (Lugd. Bat. 1743), p. 425 sq. — Silvestre de Sacy, extrait aus Maqrizi's Beschreibung Ägyptens, welche auch einen nicht unwichtigen Abschnitt über die Samaritaner enthält, in der Chrestomathie arabe (Paris 1806) I, 163 ff. (arab. Text), II, 177 ff. (Übersetzung und Noten); Derselbe, Mémoire sur l'état actuel des Samaritains, Paris 1812 (Extrait du 52. cahier des annales des voyages et de géographie, nur in wenigen Exemplaren abgezogen); in erweiterter Gestalt in Bd. 12 der notices et extraits des manuscrits de la bibliothèque du roi, Paris 1831, p. 1—39; deutsch in den „Neuen theol. Nachrichten" Okt. 1813, sowie („Über den gegenwärtigen Zustand der Samaritaner") in Stäudlins und Tzschirners Archiv für alte und neue Kirchengesch. I, 3 (Lpz. 1814), S. 40—86; diese Abhandlung erstreckt sich besonders auch auf die Dogmatik der Samaritaner. — Friedrich, De christologia Samaritarum, Lips. 1821. — Gesenius, De Samaritanorum theologia ex fontibus ineditis, Hal. 1723. Bargès, Les Samaritains de Naplouse, Paris 1855. — Ewald, Gesch. des Volkes Israel, 3. Aufl., IV, 197 ff. und 274 ff. (zur vorchristl. Zeit). — Appel, Quaestiones de rebus Samaritanorum sub imperio romano peractis, Bresl. 1874. — Brüll, Zur Geschichte und Litteratur der Samaritaner, Frankf. 1876. — Über verschiedene Einzelfragen s. Zeitschrift der deutschen morgenl. Gesellsch., Bd. XI, 730 ff. XII, 132 ff. XIV, 622 ff. XVI, 389 ff. XX, 527 ff. (Geiger, Über die gesetzlichen Differenzen zwischen Samaritanern und Juden; vergl. darüber auch Fürst, ibid. Bd. 35, S. 132 ff.).

c) Zu dem Briefwechsel von Samaritanern mit Europäern: Chr. Frdr. Schnurrer, Samaritanischer Briefwechsel, in Eichhorns Repertor. f. bibl. und morgenl. Litter. IX, 1 ff. (enthält die deutsche Übersetzung des zweiten Briefes der Samaritaner von Gaza an ihre „Brüder" in England vom J. 1675, ferner die Übersetzung des ersten Briefes Marshalls, Rektors zu Oxford, an die Samaritaner zu Sichem; den arab. Brief der Sichemiten an Robert Huntington in Aleppo, in Betreff der angeblichen Verehrung einer Taube, nebst deutscher Übersetzung; endlich den arabischen Text zweier Briefe der Sichemiten nach Oxford, nebst deutscher Übersetzung). — Silvestre de Sacy, Litterae Samaritanorum ad Josephum Scaligerum datae. Ex autographis Parisinis exscripsit etc. in Eichhorns Repertor. XIII, 1 ff. (hebr. Text mit latein. Übers. und Noten; s. daselbst auch die frühere Litteratur in Betreff dieser Briefe). — Bruns, Epistola Samaritana Sichemitarum tertia ad Job. Ludolfum; Helmstädt 1781, und in Eichhorns Repertor. XIII, 277 ff. (hebr. Text mit lat. Übers. und Noten). — Silvestre de

Sacy, Correspondances des Samaritains de Naplouse, pendant les années 1808 et suiv. in den Notices et extraits des manuscrits de la bibliothèque du roi, Tom. XII (Paris 1831), p. 1—235; diese vorzügliche Arbeit enthält nicht nur die arabischen und hebräischen Originaltexte des Briefwechsels zwischen de Sacy und dem Hohenpriester Salame von 1811—1820, sondern auch die (allerdings vielfach auf wertlosen jüdischen Angaben beruhenden) Denkschriften der französischen Konsuln in Syrien, welche dieselben 1808 auf Erfordern des französischen Ministeriums des Äußern in Betreff der Samaritaner einsandten; ferner die Originale von sechs Briefen der Samaritaner nach England, und an Huntington von 1672 an, endlich die Briefe an ihre Brüder in Europa von 1820 und 1826, sämtlich mit französischer Übersetzung. Außerdem vergl. noch Ztschr. der deutschen morgenländ. Gesellsch. Bd. 17, S. 375 f. und Heidenheim, Schreiben Meschalmah ben Ab Sechuahs (eines Samaritaners, warscheinlich im 17. Jarh.) an die Samaritaner, in der Deutschen Vierteljahrsschrift 2c. I, 78 ff.

d) Zur Sprache der Samaritaner, und zwar 1) zur Grammatik: Fr. Uhlemann, Institutiones linguae Samaritanae. Accedit chrestomathia Samaritana glossario locupletata, Lips. 1837. — G. J. Nicholls, A Grammar of the Samaritan language with Extracts and Vocabulary, London 1858. — H. Petermann, Brevis linguae Samaritanae grammatica, litteratura, chrestomathia cum glossario (Pars III von Petermanns Porta linguarum orientalium), Berl. 1873 (daselbst S. 84 f. ein Verzeichnis älterer Grammatiken, welche das Samaritanische mitbehandeln). — Sam. Kohn, Zur Sprache, Litteratur und Dogmatik der Samaritaner (Lpz. 1876, in den Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes, Bd. V, Nr. 4), S. 104 ff. und ganz besonders 206 ff. — 2) Zur Lexikographie: Castelli, Lexicon heptaglotton etc., Lond. 1669 (vergl. auch desselben Animadverss. Samar. in Bd. VI der Londoner Polyglotte). — Kohn, Samaritanische Studien; Beiträge zur samarit. Pentateuchübersetzung und Lexicographie, Breslau 1868 (schon früher abgedruckt in Frankels Monatsschrift für Gesch. u. Wissenschaft des Judenth., Jahrg. 15 u. 16); vgl. über diese Studien Krehl, ZDMG. 1868, S. 562 ff. und besonders Nöldeke in Geigers Jüd. Zeitschr. VI, 204 ff. — 3) Zum Samaritanisch-Hebräischen: Th. Nöldeke, über einige samarit.-arabische Schriften, die hebr. Sprache betreffend, Göttingen 1862 (S.-A. aus den Nachrichten der Gött. Gesellsch. der Wissenschaften Nr. 17 u. 20); diese Abhandlung enthält Mitteilungen aus einer größeren samarit.-hebräischen Grammatik, sowie den arab. Text und die Übersetzung der 12 qawânîn el-miqrâ (Regeln über das Lesen des Hebräischen) eines gewissen Abu Sa'îd, das Ganze auf Grund eines Amsterdamer Codex. — H. Petermann, Versuch einer hebr. Formenlehre nach der Aussprache der heutigen Samaritaner nebst einer darnach gebildeten Transskription der Genesis, Lpz. 1868 (Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes, Bd. V, Nr. 1); vergl. noch Geiger, Ztschr. der deutschen morgenl. Gesellsch. Bd. XVII, 718 ff.

e) Zum hebräisch-samaritan. Pentateuch: 1) Gedruckte Texte. Der erste Abdruck wurde von J. Morinus in Bd. VI, der Pariser Polyglotte besorgt auf Grund eines im Jare 1616 von Pietro della Valle zu Damaskus gekauften Codex; beigegeben ist der samarit. Targum und eine zu beiden Texten gehörige latein. Übersetzung. In der Londoner Polyglotte findet sich der hebr. Text (nebst Targum und latein. Übers.) im 1. Band. — Einen Abdruck in hebr. Quadratschrift edirte Benj. Blayney, Oxf. 1790. Nur die samarit. Varianten zum hebr. Text geben Houbigant in seiner Biblia hebr., Paris 1753 und Kennicott in Vol. I seines Vetus test. hebr., Oxon. 1776; die Bagstersche unpunktirte Ausgabe des alten Testam. (London 1844) und Petermann in seinem „Versuch einer hebr. Formenlehre“ u. s. w. (s. o.), S. 219 ff. — 2) Handschriften. Vgl. im allgemeinen: Eichhorn, Einl. in das A. Test., 4. Aufl., II, 584 ff.; ferner: Björnstahl, Über eine samaritan. Triglotte in der Barberini'schen Bibliothek (zu Rom), in Eichhorns Repert. III, 84 ff. — Rosen, Alte Handschriften des samaritanischen Pentateuch, Ztschr. der deutschen morgenländ. Gesellsch., Bd. XVIII, 582 ff. (beschreibt die alten Nabuluser Handschriften, u. a. auch die berühmte Rolle, welche

nach den Samaritanern von Abischa, dem Urenkel Aarons, im 13. Jare der Einwanderung in Kanaan geschrieben ist). — A. Harkavy, Die samaritan. Pentateuchhandschriften der kaiserl. öffentl. Bibliothek in St. Petersburg, St. Petersb. 1875 (in russ. Sprache). — 3) Kritische Erörterungen über den hebräisch-samar. Pentateuch. S. die Litteratur, in welcher vor allen Gesenius, de Pentateuchi Samaritani origine indole et auctoritate (Hal. 1815, 4°) hervorragt, in den Einleitungen (de Wette-Schrader, S. 203 ff.; Bleek-Kamphausen S. 757 ff.; Bleek-Wellhausen, S. 570; Reuß, Die Geschichte der hl. Schriften des A. T., S. 470 f.); außerdem vergl. noch Pick, Horae Samaritanae (Vergleichung von LXX. des samar. Pentateuch mit den hebr. und den alten Versionen) in Biblioth. sacra, Jan. 1877 bis April 1878.

f) Zur samaritanischen Übersetzung des Pentateuch (dem sogen. Targum). 1) Gedruckte Texte: höchst fehlerhafte Abdrucke in der Pariser und Londoner Polyglotte. — G. Petermann, Pentateuchus Samaritanus. Ad fidem librorum Mss. apud. Nablusianos repertorum. I. Genesis. II. Exodus, Berlin 1872 und 1882; leider ist diese begierig erwartete und sehr kostspielige Ausgabe kritisch ganz ungenügend, weil auf Grund von fünf völlig korrumpirten Handschriften unternommen; besseres ist von der Fortsetzung, welche Vollers übernommen hat, zu erwarten. — Brüll, Das samarit. Targum zum Pentateuch (in hebr. Quadratschrift), 1873—76, 5 Theile nebst zwei Anhängen, eine etwas verbesserte Transskription, kritisch gleichfalls ganz ungenügend. — Kohn, Die Petersburger Fragmente des samaritan. Targum, in Kohns „zur Sprache, Litter. und Dogmatik der Samar.", S. 215 ff. Diese Fragmente aus Gen. 1 u. 2, Deuter. 28—34 sind deshalb von Wichtigkeit, weil sie den Text noch in verhältnismäßig ursprünglicher Gestalt, d. h. one Arabismen, bieten. Dasselbe gilt z. Th. von Nutt's Fragments of a Samaritan Targum, London 1874 (aus einem Codex der Bodlejana zum Ende des Leviticus und zu Numeri, sowie aus einem Codex der Cambridger Stadtbibliothek). Die Litteratur über das Targum s. in den Einleitungen (Eichhorn II, 320 ff., de Wette-Schrader 129 ff., Bleek-Kamphausen S. 757 f.); übrigens ist dieselbe jetzt so gut wie antiquirt durch Kohn's Samaritan. Studien (s. o.) und desselben Abhandlung II in „zur Sprache, Litter. und Dogmatik der Samaritaner", Lpz. 1876.

g) Zur arab. Pentateuchversion des Abu Said: Den Text der drei ersten Bücher gab Kuenen (Leiden 1851—54) heraus; übrigens vergl. Eichhorn, Einl. II, 264 ff.; de Wette-Schrader, S. 135; H. E. G. Paulus, Zur Gesch. des samarit.-arab. Pentateuchs, in dessen „Neues Repertor.", Jena 1791, S. 171 ff. (schon 1789 gab Paulus eine commentatio critica exhibens e bibliotheca Oxoniensi Bodlejana specimina versionum pentateuchi septem Arabicarum heraus; die Proben aus Abu Said sind jedoch fast unbrauchbar. Das beste über Abu Said bietet: S. de Sacy, De versione Samaritano-Arabica librorum Mosis in Eichhorns Allg. Bibl. der bibl. Litter. X, 1—176, mit vier Appendices, welche Textproben sowie eine Besprechung der Barberinischen Triglotte enthalten; das Ganze mit vielen Zusätzen und Berichtigungen auch in den Mémoires de l'academie des inscriptions et belles lettres, Bd. 49.

h) Zum sog. Josuabuch. Die einzige (Leidener) Handschrift in arabischer Sprache mit samaritanischen Buchstaben wurde von Juynboll (Chronicon Samaritanum, Leiden 1848) edirt; die ältere Litteratur s. in Eichhorns Einl. III, 412 ff., sowie bei de Wette-Schrader, S. 307 ff.

i) Zur Chronik des Abu'l-Fatch. Der arabische Text wurde edirt im Auszug von Chr. Fr. Schnurrer in Paulus' Neues Repertor. I (Jena 1790) S. 117 ff. (20 Seiten Text mit gegenüberstehender Übersetzung); vollständig von Ed. Vilmar, Abulfathi annales Samaritani ad fidem codicum ms. Berolinensium Bodlejani Parisini (Gotha 1865) mit latein. Übersetzung und Kommentar. Weit weniger genügt die Herausgabe des bodlejanischen Codex (mit gegenüberstehender englischer Übersetzung) durch Payne Smith in Heidenheims deutscher Vierteljahrsschrift für englisch.-theol. Forschung II (Gotha 1863) S. 304 ff. u. 432 ff. Übrigens vergl. de Wette-Schrader, S. 308 f. Nicht identisch mit Abulfatch ist die von Ad.

Neubauer im Journal asiatique, Dez. 1869 (Tom. XIV, p. 385 sq.) aus einer jungen Handschrift der Bodlejana edirte Chronique Samaritaine; vielmehr weist der Titel el-tolidoth auf eine Chronik, die eine Hauptquelle des Abulfatch bildete. Die Neubauersche Chronik ist in hebräischer Sprache im Jare 544 d. H. abgefaßt und von einer wörtlichen arabischen Übersetzung begleitet; sie enthält in der Hauptsache Chronologie und Genealogieen nebst kurzen geschichtlichen Notizen, auch eine Ergänzung bis auf den gleichzeitigen Hohenpriester.

k) Zur sonstigen Litteratur: Aus den Liturgieen der Samaritaner hat Heidenheim in seiner „deutschen Vierteljahrsschrift" Jahrg. I—III zalreiche Proben von Festhymnen, Passahliedern u. s. w. mit Übersetzung veröffentlicht, nachdem bereits Gesenius in seinen Carmina Samaritana (Halle 1824) eine Sammlung solcher Lieder gegeben hatte; leider sind die Texte Heidenheims sehr mangelhaft edirt und zum teil auch interpretirt. — Vergl. ferner Kohn, Aus einer Pessach-Haggadah der Samaritaner in Kohns Abhandlungen zur Sprache, Litter. und Dogmatik der Samar., S. 1 ff., aus einer Frz. Delitzsch gehörigen Handschrift, welche obige Haggadah in verhältnismäßig reinem Samaritanisch (Aramäisch) mit einer arabischen Übersetzung in samarit. Buchstaben enthält. — Von einem samarit. Kommentar über 1 Mos. 49 gibt eine Probe Schnurrer in Eichhorns Repertor. XVI, 154 ff.; vergl. auch Drabkin, Fragmenta commentarii ad pentatouchum samaritano-arabici sex (Breslau 1875). Eine sachkundige und instruktive Kritik der neueren Veröffentlichungen bis 1868 gibt A. Geiger (Neuere Mitteilungen über die Samaritaner I—VII) in der Ztschr. der deutschen morgenl. Gesellsch. Bd. 16—22. — Über die samaritan. Handschriften des britischen Museums (zalreiche Liturgieen, eine Geschichte Moses, eine Art Haggada zum Pentateuch u. s. w.) vergl. die Notizen Neubauers im Anhang zu seiner chronique Samaritaine, S. 467 ff. (s. o. unter f. am Ende). **E. Kautzsch.**

Sampsäer, s. Elkesaiten, Bd. IV, S. 184.

Samson, Bernhardin, Franziskaner und Ablaßprediger in der Schweiz, zur Zeit als Tetzel das Ablaßgeschäft in Obersachsen betrieb. Er war von Mailand gebürtig; über sein Geburts- und Todesjar ist nichts bekannt; von Zeitgenossen wird er als ein beredter und frecher Mönch geschildert. Papst Leo X. hatte den Ablaßverkauf für die Schweiz dem Franziskaner-General und Kardinal Christoph de Forli (oder Forlivio) übertragen, der den Samson als Unterkommissär annahm. Als solcher trieb Samson den Ablaßhandel, zugleich auf päpstliche Vollmacht sich stützend, mit ungewönlicher Frechheit und außerordentlichem Erfolge. Bevor er in einen Ort oder eine Stadt einzog, sandte er Kundschafter voraus, welche sich über die angesehensten Leute geistlichen und weltlichen Standes unterrichten mussten; Samson lud diese zu sich ein, gewann sie durch Verleihung von Ablässen und Geschenken für sich und gebrauchte sie dann als Mittel für seinen Zweck. Anfangs trat er mit wenigem Gepränge auf, als ihm aber der Ablaßhandel bedeutende Einnahmen gewärte, „fürte er eine Pracht wie der großen Fürsten Boten". Im August 1518 zog er in die Schweiz; er nahm seinen Weg über den St. Gotthard, kam zunächst nach Uri, wo er den Ablaßmarkt zuerst eröffnete, darauf in den Kanton Schwyz und nach Zug. An letzterem Orte verkaufte er vom 20. bis 22. September den Ablaß unter einem solchen Zulaufe des Volkes, daß einer seiner Diener den Leuten zurief, nicht zu sehr zu drängen und diejenigen herbeikommen zu lassen, welche Geld hätten, indem man den anderen one Geld auch noch „guten Bescheid" geben wolle. Von Zug ging Samson nach Luzern und Unterwalden, wo er große Einnahmen hatte, dann nach Bern. Hier wurde er aber abgewiesen; er wendete sich daher nach Burgdorf, und von hier aus gelang es ihm, sich in Bern doch Eingang zu verschaffen. Im Münster daselbst legte er seine Vollmacht auf, hielt Messe und eröffnete dann seinen Markt; Arme zalten für den Ablaß zwei Batzen, Reiche eine Krone. Auch für ganze Landvogteien und Städte verkaufte er seine Ware und verschaffte sich eine außerordentlich reiche Einnahme. Am letzten Sonntage, ehe er von Bern wegging, ließ er die Einwoner der Stadt durch die Glocke in das Münster ru-

sen und durch den Chorherrn Heinrich Wölflin noch drei verschiedene Ablässe verkünden, ermante dann selbst das Volk für solche Gnaden zum Danke gegen Gott und zum Gehorsam gegen den Papst, schenkte den Räten der Stadt ein Confessionale und zog endlich, mit vielem Geld versehen, von Bern ab durch Solothurn und Aargau, wo er in bisheriger Weise sein Geschäft betrieb. In Baden z. B. zog er täglich nach der Messe in Prozession zum Kirchhof und rief als echter Marktschreier, als ob er die durch den erkauften Ablass aus dem Fegfeuer erlösten Seelen in den Himmel fliegen sehe, die Worte aus: Ecce volant! Ecce volant! Gegen diesen schamlosen Handel erhob sich nun aber sofort eine energische Opposition. Doch ging dieselbe nicht wie in Deutschland von einem die Gewissen aufweckenden Reformator aus, sondern von der Statsbehörde und der bischöflichen Kurie, und Zwinglis Mitwirkung, welche sich höchst warscheinlich bloß auf allgemeine Predigt gegen das Ablassunwesen beschränkt hat, lässt sich in keiner Weise mit Luthers Vorstoß gegen Tetzel auf eine Linie stellen. Die Schweizer, gewont vom Auslande Geld zu empfangen, sahen nur mit Ingrimm große Summen in die Hände des italienischen Mönches fließen. Und es fehlte daher dem Verhassten trotz seiner Bestechungskünste nirgends an Spöttern und Widersachern. Die größten Feinde des päpstlichen Ablasses aber waren der Konstanzer Bischof Hugo von Landenberg und sein listiger Generalvikar Johannes Faber. Ihnen, die selbst einen schwunghaften Ablasshandel trieben, war dieser unmittelbare päpstliche Kommissarius, welcher nicht einmal die bischöfliche Beglaubigung eingeholt, ein anstößiger Konkurrent. Wo sich darum in der Eidgenossenschaft ein Widerwille gegen Samson zeigte, da wurde von Konstanz aus, freilich aus kluger Rücksicht gegen den heiligen Vater meist nur indirekt, geschürt und der „himmelerschließende Ablassbruder“ verdächtigt. So kam es, dass Heinrich Bullinger, Pfarrer in Bremgarten, der Vater von Zwinglis Nachfolger, Samson den Zutritt in die dortige Kirche verweigerte und, als ihn dieser dafür in den Bann zu tun sich erkünte, an die Tagsatzung appellirte. Darauf beschloss die Tagsatzung, durch einen onehin nach Rom abgehenden Gesandten beim heil. Stul die Zurückberufung des frechen Minoriten zu verlangen. Diese erfolgte denn auch, wol unter dem Druck der Ereignisse in Deutschland, durch ein Breve vom 30. April 1519, und zwar gab der Papst überdies das Versprechen, den Prediger, falls er sich wirklich so, wie die Tagsatzung gemeldet, vergangen habe, empfindlich zu bestrafen. So musste Samson nach Italien zurückkehren und damit ist er vom Schauplatz der Geschichte abgetreten.

Quellen: Bullinger's Reform.-Gesch. nach dem Autographon herausgegeben von J. J. Hottinger und H. H. Vögeli, Frauenfeld 1838, I, S. 133 ff.; Hottinger, Helvetischer Kirchengeschichten dritter Teil, Zürich 1708, S. 17 ff. 29 ff. 41 ff.; Löscher, Reformationsacta II und III; Mörikofer, Ulrich Zwingli I, 63 ff.; Eidgenössische Abschiede III, 2, S. 1141 f. **(Neudecker †) Bernhard Riggenbach.**

Samuel, der Prophet. Vgl. Bd. VII, S. 182 f. Der Name שְׁמוּאֵל wird 1 Sam. 1, 20 durch das Bekenntnis der Mutter motivirt: „denn von Jahve habe ich ihn erbeten“; er ist also verstanden = שְׁמוּעַ אֵל, auditus Dei, wobei das part. pass. nicht auf die erhörte Person, sondern auf den Gegenstand der Erhörung geht. An dieser Erklärung ist nicht zu rütteln; sie verdient vor der von Gesenius aufgestellten: „Name Gottes“ unbedingt den Vorzug. Auch ist die Meinung nicht die, dass das Wort von שאל herkomme (Kimchi, Hengstenberg), zumal in der unerwiesenen Bedeutung borgen oder leihen (so Wellhausen, Gesch. I, 139); siehe vielmehr 1, 27 f.; 2, 20. Vgl. sonst über den Namen Buxtorf, Dissertt. var. argum. p. 108 sq. Außer dem bekannten Propheten tragen den Namen noch zwei beiläufig in der Bibel erwänte Personen, 4 Mos. 34, 20; 1 Chron. 7, 2.

Was die Herkunft des Propheten Samuel anlangt, so würde man ihn, wenn nur das Samuelisbuch vorläge, one weiteres für einen Ephraimiten halten nach 1 Sam. 1, 1, wo אפרתי, welches allerdings in anderem Zusammenhang auch

Ephratiter-Bethlehemiter heißen kann (1 Sam. 17, 12; Ruth 1, 2), am natürlichsten ihn als zum Stamm Ephraim gehörig (Richt. 12, 5; 1 Kön. 11, 26) bezeichnet, und so gefasst nicht überflüssig steht, da auf dem Gebirge Ephraim z. B. auch Benjaminiten wonten. Dass jenes Ramathajim (Zophim), sonst einfach Rama, הָרָמָה, geheißen, wo Samuel geboren wurde, sein Haus hatte und lebte, starb und begraben wurde (1 Sam. 7, 17; 15, 34; 16, 13; 19, 18. 22; 25, 1; 28, 3) identisch sei mit Rama in Benjamin (Jos. 18, 25), dem heutigen er-Râm, 2 Stunden nördlich von Jerusalem (so noch Mühlau in Riehms HWB. S. 1264 f.), ist nicht warscheinlich; dagegen ist es das spätere Ramathêm (LXX in unserem Buch überall Ἀρμαθαίμ), das neutestamentliche Arimathia; vielleicht das heutige Beit Rîma bei Tibne (so Furrer in Schenkels BL. V, 37). Gegen ephraimitische Abkunft Samuels zeugt jedoch 1 Chron. 6, 11 f. und Vs. 19 f., wo uns unverkennbar derselbe Stammbaum wie 1 Sam. 1, 1 begegnet, und zwar in den Stamm Levi eingegliedert, näher das Geschlecht Kehath. Sollte dies eine Willkürlichkeit des Chronisten sein, der den Priester Samuel zum Leviten gemacht hätte, um das „mosaische“ Recht zu waren? So meinen manche Neuere. Allein die Argumente, die für nichtlevitischen Ursprung Samuels sprechen, sind nicht zwingend. Dass Elkana Zehnten bezalt habe, ist ein Zusatz der LXX, 1, 21. Dass Samuel infolge eines Gelübdes am Heiligtum diente, erklärt sich daraus, dass nach dem mosaischen Gesetz die Leviten nur zeitweilig sich zum Dienste zu stellen hatten, wärend er von Kindheit auf sein ganzes Leben diesem Dienste obligen sollte (1, 11). Jenes Rama wird freilich nicht unter den Levitenstädten aufgezält; allein die Leviten durften sich auch außerhalb derselben aufhalten (Richt. 17, 7, vgl. 19, 1). Die Wallfart Elkanas mit seiner Familie nach Silo konnte, abgesehen von seinem regelmäßigen Dienst (wenn derselbe damals wirklich geregelt war?), järlich einmal stattfinden. Am schwersten wiegt, wie auch Nägelsbach anerkennt, das Bedenken, dass 1 Sam. 1, 1 die levitische Abstammung durch nichts angedeutet ist (anders Richt. 17, 7; 19, 1). Von der andern Seite fallen in die Wagschale, dass Samuels Nachkommenschaft, namentlich auch sein Enkel, der berühmte Sänger Heman, unter den Leviten erscheint 1 Chron. 25, 4 f.; vgl. 6, 18 f. und Elkana auch sonst Levitenname ist. Vgl. Simonis Onom. p. 493; Hengstenberg Beitr. z. Einl. ins A. T., Bd. III, S. 61. Auch Ewald und G. Baur entscheiden sich daher für levitische Abstammung Samuels. Dass erst der Chronist ihn künstlich diesem Stamme zugeteilt habe, ist keinesfalls anzunehmen, dagegen möglich, dass die Grenzen zwischen dem priesterlichen Stamm (nicht Stand, vgl. Bd. VIII, S. 629 ff.) und den übrigen damals noch flüssiger waren als späterhin und so ein Ephraimit ihm einverleibt werden konnte auf dem Wege des Gelübdes und der Weihung an Gott.

Dieses Gelübde tat Samuels Mutter, Hanna (vgl. Bd. V, S. 587). Wie sie dazu kam, erzält 1 Sam. 1, 1 ff. Nachdem ihr sehnlicher Wunsch Mutter zu werden lange unerfüllt geblieben, gelobte sie für den Fall, dass der Herr ihn noch gewäre, Ihm den geschenkten Son zu weihen, 1, 11, so zwar, dass er erstens sein ganzes Leben (nicht nur die den Leviten vorgeschriebene Zeit) im Dienste des Herrn zubringen und zweitens, dass kein Scheermesser auf sein Haupt kommen, er also als Nasiräer leben soll, wie um dieselbe Zeit Simson. Siehe den Art. Nasiräer Bd. X, S. 426 ff. Da ihr Gebet erhört wurde, brachte sie den Knaben gleich nach seiner Entwönung (er mochte gegen drei Jare zälen nach 2 Makk. 7, 27) nach Silo zum Hohenpriester Eli 1, 24 ff. Dort tat er diesem Handreichung beim Gottesdienst, in priesterliches Gewand gekleidet 2, 18 f. Vgl. zum Ephod = Schulterkleid Bd. XII, S. 217 f., zum Me'îl = Talar, der vom Hohenpriester, aber auch sonst von Vornehmen getragen wurde, Bd. VI, S. 244. Der Talar wurde Samuels charakteristisches Abzeichen, siehe 28, 14. Und mit Nägelsbach kann man sagen, wie der lange Rock, den Jakob dem Knaben Joseph machen ließ, eine auf seinen königlichen Beruf weisende Vorbedeutung gehabt habe, seien hier Schulterkleid und Talar, die ihm seine Mutter machte, für seine künftige hohepriesterliche Stellung in Israel bedeutsam geworden. Schon als Knabe

wurde Samuel göttlicher Offenbarungen gewürdigt in einer Zeit, wo diese selten waren und der Verfall Israels innerlich und äußerlich rasch fortschritt. Was ihm zuerst geoffenbart wurde, war das bevorstehende Gericht über Eli und dessen Haus Kap. 3. Seitdem widerholte sich das Reden des Herrn zu ihm und die Gottessprüche, die er verkündete, gingen so augenscheinlich in Erfüllung, dass ganz Israel ihn als Propheten anerkannte 3, 21; 4, 1. Als Eli und seine Söne tot waren, wurde Samuel wie von selbst die Stütze und das Oberhaupt seines Volkes, Richter in Israel 7, 6; die Vollmacht aber, die ihm nichts anderes als das Wort des Herrn gewärte, benützte er, um als Reformator aufzutreten 7, 3. Aber auch sonst zeigte er sich dieser hohen Stellung würdig durch die Tat. Zwar nicht durch Waffentaten wie andere Richter, wol aber durch sein Gebet rettete er Israel im Kampf mit den übermächtigen und übermütigen Philistern 7, 9. Von da an war sein Richteramt ein dauerndes und unbestrittenes 7, 15; wie er dasselbe ausübte, sagt 7, 16. Seine Unbestechlichkeit und Uneigennützigkeit musste ihm alles Volk zugestehen 12, 6 ff. Unzufriedenheit erhob sich erst, als er im Alter seinen beiden Sönen die Gerichtsbarkeit anvertraut hatte, welchen des Vaters Gewissenhaftigkeit gänzlich abging. Da erhob sich im Volke immer dringlicher der Ruf nach einem König. Samuel warnte umsonst. Schließlich musste er auf höhere Weisung hin der Volksstimme willfaren und salbte Saul zum König, der später vor allem Volk durch das Loos zu dieser Würde bezeichnet wurde, Kap. 9 u. 10. Über die verschiedene Stellung Samuels zu dieser Neuerung siehe Bd. VIII, S. 104 f., über angebliche Verschiedenheit der Quellen die Art. Samuelis-Bücher und Saul. Samuel wurde so wider seinen eigenen Willen der Stifter des theokratischen Königtums, dessen Recht er nach 1 Sam. 10, 25 geschrieben und im Heiligtume niedergelegt hat, offenbar ein Gesetz nach Art des 5 Mos. 17, 14 ff. aufgezeichneten, warscheinlich sogar dieses selbst (Kleinert, Deuteronomium S. 142 ff.; anders Köhler, Gesch. II, S. 145). Damit ging jedoch Samuels Wirken noch nicht zu Ende. Als Saul, der die auf ihn gesetzten Hoffnungen erst so schön verwirklichte, späterhin die ihm als dem König von Gottes Gnaden zu Gottes Dienst vorgezeichnete Stellung missachtete und widerholt durch Ungehorsam sich ihr entzog, musste ihm Samuel deshalb den Verlust des Königtums ankünden, so bitter seinem Herzen die göttliche Verwerfung seines Lieblings war, 15, 11. 35. Wie er nach langer Trauerzeit zu Davids prophetischer Salbung aufgefordert wurde und dieselbe in Bethlehem vollzog, erzält K. 16. Wärend David von Saul verfolgt umherirrte, starb Samuel 25, 1. Bald folgte ihm Saul, nachdem er noch am Vorabend seines Todes durch eine Geisterbeschwörerin den Schatten Samuels heraufgerufen und von demselben sein Urteil empfangen hatte, Kap. 28. Siehe darüber den Art. Saul.

Unstreitig war seit Mose, neben welchem er Jer. 15, 1; Psalm 99, 6 steht, kein Mann vom Geiste Gottes so reich ausgerüstet und mit einer so hohen, umfassenden Aufgabe betraut worden wie Samuel. Er läßt sich seiner amtlichen Stellung nach in keine der gewonten Kategorieen bringen, sondern vereinigt in gewisser Weise durch göttliche Berufung die theokratischen Ämter alle in seiner Person. Er ist oberster Priester im Volk und Prophet und Richter zugleich, dazu der Stifter des Königtums, der Würde des Gesalbten Jahves. Seine priesterliche Tätigkeit kam ihm keinesfalls infolge der Geburt zu, sondern infolge inneren Berufs und äußerer Not der Zeit, wie denn auch die hohepriesterliche Würde nicht auf seine Familie überging, sondern zunächst bei der des Eli verblieb 14, 3. Groß zeigt sich Samuel besonders in der Fürbitte, 1 Sam. 7, 5. 8 ff.; 8, 6; 12, 16—23; 15, 11, vgl Psalm 99, 6; Jer. 15, 1; Sirach 46, 16. Äußere Organisation des Kultuswesens wird 1 Chron. 9, 22 auf ihn zurückgefürt. Seine prophetische Wirksamkeit war eine tiefgehende und umfassende. Sie beschränkte sich nicht auf die Vermittlung einzelner göttlicher Offenbarungen, die ihm wurden, an das Volk, Samuel war auch der väterliche Vorsteher und Pfleger der „Prophetenschulen“ 1 Sam. 19, 18 ff., vielleicht deren erster Stifter. Siehe Bd. XII, S. 271 f. Als Altmeister der Prophetie zeigt sich Samuel auch in seinem Worte 1 Sam. 15, 22 f., das wie ein Motto die Reden der späteren Pro-

pheten durchzieht. Auch der prophetischen Geschichtschreibung scheint Samuel einen neuen Impuls gegeben zu haben. Siehe über 1 Chron. 29, 29 den Art. Samuelisbücher. Seinem Charakter nach ist Samuel nicht der herrschsüchtige Hierarch, für den ihn moderne Aufklärung hält, welche zwischen gottbegeistertem Prophetentum und anmaßender Kurial-Politik nicht zu unterscheiden weiß (so der Wolfenbüttler Fragmentist, Friedr. v. Schiller u. a., worüber Winer RWB. unter Samuel nachzusehen), sondern der treue Knecht des Herrn, der unbestechlich seines Gottes Sache vertritt und auch gegen die Stimme seines Herzens sich dem höheren Willen unterordnet. Nach seinem persönlichen Gefül empört es ihn, dass das Volk sich nicht mehr will an dem Regimente Gottes genügen lassen; aber er fügt sich diesem Wunsch, sobald der Herr gesprochen hat. Sein teilnehmendes Herz wird aufs schmerzlichste davon bewegt, dass Saul, der so viele edle Eigenschaften besaß, von Gott sollte verworfen sein; aber er ordnet sich auch hierin dem Willen des Souveräns in Israel unter. Wer an wirkliche Offenbarungen des lebendigen Gottes nicht glaubt, für den muss freilich der unbeugsame Samuel im besten Fall als der Vertreter eines herzlosen theokratischen oder hierarchischen Systems erscheinen analog den mittelalterlichen und neuesten Päpsten. Für den dagegen, der die biblischen Grundanschauungen sich zu eigen gemacht hat, ist Samuel das selbstlose Werkzeug in der Hand des Gottes, der bei aller Herablassung eifersüchtig seine Ehre wart und seine Gebote nicht ungestraft übertreten läst.

Litteratur: Niemeier, Charakteristik der Bibel IV, (Halle 1779) S. 33 ff.; Knobel, Prophetismus der Hebräer II (1837) S. 28 ff.; Köster, Die Propheten des A. und N. T.'s 1838; H. Ewald, Geschichte des Volkes Israel (3 A.) II (1865) 591 ff.; III (1866) 1 ff.; F. Hitzig, Geschichte des Volkes Israel, 1869; Hengstenberg, Geschichte des Reiches Gottes im A. B., II, 2, 1871; L. Seinecke, Geschichte des Volkes Israel I (1876), S. 262 ff.; A. Köhler, Bibl. Geschichte A. T.'s II, 1 u. 2 (1877. 81); E. Reuß, Geschichte der hl. Schriften A. T.'s (1881), S. 135 ff.; B. Stade in Onckens Allg. Geschichte Bd. VI (1881), S. 197 ff.; G. Fr. Öhler, Theologie des A. T.'s (2 A. 1882), bes. S. 560 ff, 567 ff., 572 ff.; F. E. König, Offenbarungsbegriff des A. T.'s, 1882, S. 69 f. Von allgemeinen Geschichtswerken siehe M. Duncker, Gesch. des Alterth. Bd. II; L. v. Ranke, Weltgeschichte I, 1 (1881), S. 52 ff. Vgl. ferner die Kommentare zum Samuelisbuch von Thenius und Keil, und siehe die Art. Samuel bei Winer Realwörterbuch; Nägelsbach in Aufl. 1 dieser Encykl. Bd. XIII, S. 394 ff.; in Schenkels Bibellex. und in Riehms Handwörterb. von G. Baur. — Die jüdische Sage hat sich mit Samuels Person verhältnismäßig wenig beschäftigt. Über ein angeblich von ihm verfasstes Buch de jure Majestatis (nach 1 Sam. 10, 25) s. Fabric. Cod. pseudepigr. V. T. p. 895. Arabische Sagen siehe bei Herbelot, Biblioth. orient. unter Aschmouil und Schamouil.

v. Orelli.

Samuelis, Bücher. Die beiden in der deutschen Bibel unter diesem Namen stehenden Bücher waren in der hebräischen zu einem Buch vereinigt, das Samuels Namen trug (nach dem Zeugnis des Origenes bei Eusebius, Hist. eccl. VI, 25; Cyrillus, Hieros., Cateches. IV, 33—36; Hieronymus, Prol. Galeat), dagegen in LXX in zwei Bücher geteilt, die als erstes und zweites Buch „der Königsherrschaften“ neben unsern heutigen Königsbüchern als dem dritten und vierten Buch figurirten. Erst Daniel Bomberg (Venedig 1517) fürte die Teilung zweier Samuelis- und ebenso zweier Königsbücher auch in den (gedruckten) hebräischen Codex ein. Doch setzen die masorethischen Schlussbemerkungen, welche 1 Sam. 28, 24 als Mitte des Buches angeben, noch immer die Einheit desselben voraus, an deren Ursprünglichkeit kein Zweifel sein kann. Den Namen Samuels trägt das Buch, weil er zu Anfang die beherrschende Gestalt der darin erzälten Geschichte ist, nicht weil er der Verfasser wäre, wie späterhin (Baba bathra f. 14b) es etwa missverstanden wurde.

Seinem Inhalt nach schließt sich das Samuelisbuch an das der Richter an, indem es erzält, wie aus den Wirren der Richterzeit das israelitische Königtum sich herausgestaltete, um bald seinen Höhepunkt zu ersteigen. Näher zerlegt

es sich in drei Hauptteile: A. Geschichte Samuels, des letzten Richters und prophetischen Stifters des Königtums I, K. 1—12; B. Geschichte Sauls, des ersten Königs in Israel I, K. 13—31; C. Geschichte Davids II, K. 1—24. Siehe das Nähere in den Artikeln David Bd. III, S. 512, Samuel, Saul. Die Geschichte Davids wird aber nur bis hart an ihr Ende in diesem Buche erzält, sein Tod erst im Buch der Könige. Da nun der Verfasser des erstern nicht etwa vor dem Ableben Davids schrieb (siehe vielmehr 2 Sam. 5, 5), so hat er gewiss noch diese Begebenheit gemeldet; nach gewissen Anzeichen erzälte er vielleicht sogar die Geschichte Salomos. Die Trennung ist also hier erst später vollzogen worden. Die Erzälung unseres Samuelisbuches, welche abgesehen von dem fehlenden Schluss sich einheitlich und planvoll geordnet zeigt, ist immerhin, wie sich bei näherer Prüfung ergibt, nicht aus einem Guss, sondern lässt erkennen, dass der Verfasser, der geraume Zeit nach den Ereignissen schrieb, verschiedenartige schriftliche Quellen vor sich hatte, welche er in einander arbeitete, one die dadurch entstehenden Unebenheiten überall auszugleichen. Nur hat die neuere Kritik diese Inkongruenzen vielfach übertrieben, indem sie überall Widersprüche ausfindig zu machen sich bemühte. Zu einer sicheren Scheidung der Quellen ist sie aber so wenig gelangt, dass nicht zwei selbständige Kritiker darin übereinstimmen.

Beispielsweise füren wir an: Über die Erhebung Sauls zur Königswürde haben neuere Kritiker (M. Duncker, Seinecke, Reuß) nicht weniger als drei verschiedene sich ausschließende Berichte aufzufinden geglaubt: 1) Kap. 11, welches der ursprünglichste, geschichtliche sein soll; 2) 9, 1—10, 16; 3) Kap. 8; 10, 17—27. Einnehmender ist die Unterscheidung zweier Quellen: 1) 9, 1—10, 16; 10, 27b (hier ist nämlich nach LXX statt כמחריש zu lesen כְּמֵחֹדֶשׁ, sodass die Worte zum folgenden Kapitel gehören) — 11, 11. 15 (Dillmann, Wellhausen u. a.); 2) Kap. 8; 10, 17—27a; 11, 12—14. Wenn freilich Wellhausen (Gesch. I, 256 ff.) Recht hätte, so äußerte sich in diesen beiden Versionen ein ungemein tief greifender geistiger Unterschied der vorexilischen Tradition und des exilischen oder nachexilischen Systems, nach welch letzterem der zweite Bericht künstlich erfunden wäre, wärend Dillmann (Schenkels B.-L. V, 203) erinnert, dass auch mit der Annahme einer Doppelheit des Berichts sich nicht notwendig ergebe, dass der eine oder der andere falsch sei. Da in der Tat der Redaktor des Buches, wenn er diese Erzälungen wirklich verschiedenen Quellen entnahm, sie jedenfalls für vereinbar hielt und zu gegenseitiger Ergänzung verwendete, so wird die erste Frage sein, ob sie sich nicht auch geschichtlich vereinigen lassen. Wer freilich nicht an einen „lebendigen" Gott glaubt, der das Leben bis ins Kleine und Einzelne hinein regiert und sein Absehen im voraus kundgeben kann, für den ist von vornherein ausgemacht, dass die Erzälungen 1 Sam. 9 und 10, 17 ff. einander ausschließen, bei Lichte besehen freilich auch, dass diese beiden Relationen gleich ungeschichtlich seien. Setzt man dagegen den Gott der Bibel voraus, so ist nicht einzusehen, warum diese beiden Hergänge nicht innerlich und äußerlich sich ergänzen sollen. Deutet doch der Umstand, dass Saul sich versteckt (10, 21 f.) darauf, dass er weiß, was ihn erwartet, also das Kap. 9 Erzälte erlebt hat. Als schlechthin unglaublich dagegen müssen wir es bezeichnen, dass 1 Sam. 10, 17 ff. eine „Copie" von Kap. 9 sein soll, wie Wellhausen behauptet. Auch ist uns nicht fasslich, wie die spätere Zeit, welche die alte Geschichte so systematisch „korrigirt" haben soll, die Originale neben den bereinigten Copien aufbehalten, ja mit denselben verschmelzen mochte. Was sodann Kap. 11 betrifft, so beziehen sich Vers 12—14 auf 10, 27, müssen also erst gewaltsam entfernt werden, damit die gewünschte Quellenscheidung eintrete; Vs. 14 erlaube sich der Verfasser von Kap. 8, 10, 17 ff. einen „durchsichtigen Kunstgriff" (Wellhausen 262), um die Erzälung K. 11, die er auch aufgenommen habe, seinem vorausgegangenen Bericht von der Königswal anzupassen. Aber berechtigt zu solchen Behauptungen der Umstand, den auch Dillmann entscheidend findet, dass 11, 3. 4 „das Hilfsgesuch der Bürger von Jabesch nicht an den erwälten König, sondern an das ganze Gebiet Israels ergeht und die Botschaft zwar auch nach Gibea, aber nicht an Saul

kommt, sondern Saul erst mittelbar davon hört?" Wir denken vielmehr, das Reden der Boten vor den Ohren des Volkes, ehe Saul davon hörte, erkläre sich zur Genüge daraus, daſs er nicht zur Stelle war, und daſs vor allem nach „Gibea Sauls" die Boten kommen, setze voraus, daſs man diesen Ort als Wonsitz des Heerfürers kannte. — Im ersten Buch Samuelis fällt allerdings mehrmals eine gewisse Änlichkeit zwischen gewissen Vorfällen auf, welche der heutigen Kritik den Verdacht nahe legt, daſs man es hier nur mit Doubletten zu tun habe, die eigentlich auf dieselbe Begebenheit gingen. So die zweimalige Verwerfung des Königtums Sauls bei Anlaſs eines Zusammentreffens zwischen Saul und Samuel zu Gilgal 13, 8—14 und 15, 12 ff., die zweimalige Verschonung Sauls durch David K. 24 und 26, die zweimalige Flucht Davids zu den Philistern 21, 10—15 und 27, 1 ff.; das zweimalige Erfaſstwerden Sauls vom Prophetengeist 10, 10—12 und 19, 22—24; der widerholte Wutanfall Sauls 18, 10 f. u. 19, 9 f. Allein eine Widerholung ist in diesen Fällen teils psychologisch warscheinlich, teils bei der Änlichkeit der allgemeinen Lage leicht denkbar; dagegen weichen die einzelnen Umstände so charakteristisch von einander ab, daſs die Entstehung beider Berichte aus einem Ereignis nicht einleuchtet. Siehe Näheres in den Artikeln David und Saul.

Allein wie bei anderen hebräischen Geschichtsbüchern läſst sich allerdings auch hier nicht leugnen, daſs durch das Ineinanderschieben verschiedener Quellenschriften und das Einschieben spezieller Nachrichten öfter Widerholungen und Lücken, formale Inkongruenzen und Widersprüche, Versetzungen u. dgl. entstanden sind. Wir erwänen z. B. die abschlieſsende Bemerkung I, 7, 13 f., welche mit der I, 9, 16; 10, 5, K. 13 nachfolgenden Notlage des von den Philistern bedrängten Israel in keine Verbindung gebracht ist. Mag man auch כל ימי שמואל an jener Stelle wie 7, 15 noch so elastisch fassen, so versteht man doch die spätere Situation nur, wenn man entweder ergänzt, es habe nach 11, 15 ein neuer Einfall der Philister stattgefunden (veranlaſst etwa durch das Auftauchen des Königtums in Israel und dessen rasches und kraftvolles Vorgehen, Köhler), oder aber, jener Sieg Samuels sei nur ein vorübergehender Erfolg gewesen, der den allgemeinen Notstand im Lande nicht wesentlich änderte (Ewald, Gesch. II, 604 f.). Freilich berechtigt diese Schwierigkeit noch lange nicht zu dem Spruch, an der ganzen Erzälung I, 7, 2—17 könne kein wares Wort sein (Wellhausen S. 260), welches Urteil auch durch die Bemerkung nicht besser begründet wird, daſs das darin Erzälte sich unmöglich alles an einem Tage habe zutragen können, was der Text gar nicht fordert. — Ferner ist die eigentümliche Scheidung des Wortes I, 10, 8 von dem dazu gehörigen 13, 8 hervorzuheben, wo eine Versetzung stattgefunden zu haben scheint. Siehe darüber den Art. Saul. — In Davids Jugendgeschichte sind verschiedene Erzälungsweisen one Ausgleichung einzelner Divergenzen zusammengesetzt. Siehe Bd. III, S. 514. — Auch im zweiten Buch Samuelis, wo die Erzälung sonst einheitlicher verläuft, wäre Einzelnes zu nennen. Z. B. deutet 2 Sam. 7, 1. 9 darauf, daſs die im Folgenden erzälten Kriege Davids zur Zeit, da das hier Mitgetheilte gesprochen wurde, schon zu Ende waren; vgl. Bd. III, S. 520. Zwischen 14, 27 und 18, 18 wird nichts vom Tode der Söne Absaloms gemeldet u. s. f. — Die Verschiedenheit der Quellen zeigt sich auch in der verschiedenen Ausfürlichkeit und stilistischen Haltung der einzelnen Partieen. So wird 2 Sam. 5, 6—8 die Eroberung Jerusalems in einer fast rätselhaften Kürze erzält, ebenso andere Kriege Davids K. 8 und 21, 15—22, wärend anderswo die Geschichte sich zu biographischer Umständlichkeit erweitert. — Der hebräische Text des Buches ist uns übrigens vielfach mangelhaft und fehlerhaft überliefert. (Vgl. I, 13, 1 im Art Saul; II, 21, 8 Merab statt Michal zu lesen; II, 21, 19 nach 1 Chr. 20, 5 zu berichtigen u. s. f.). Versuche, ihn namentlich mittelst der LXX herzustellen, machten Thenius und von ihm wesentlich abweichend Wellhausen, der Text der Bücher Samuelis 1871, wo es neben sofort einleuchtenden Konjekturen freilich auch nicht an willkürlichen fehlt.

Wärend der Verfasser des Königsbuches seine Quellen regelmäſsig nennt, geschieht dies in unserem Buche nicht, auſser an einer Stelle, wo das Liederbuch

ספר הישר (vgl. Jos. 10, 13) als Quelle für das Bogenlied Davids angegeben ist, II, 1, 18. Willkürlich ist die Annahme, dass auch andere in unserm Buche mitgeteilte Lieder dorther stammen, wie das Trauerlied um Abner II, 3, 33 f. oder das Loblied der Hanna I, 2, 1 ff. (kritisch angefochten, Bd. V, S. 587). Von davidischen Liedern enthält es auch (II, 22) den 18. Psalm und die „letzten Worte Davids“ (II, 23, 1—7). Für den geschichtlichen Inhalt des Buches wird keine Quelle angefürt. Doch gestattet einen Schluss darauf, was die Chronik als Quellen ihrer Berichte über Davids Leben I, 29, 29 f. namhaft macht: „Und die Geschichten Davids, die ersten und die letzten, siehe sie sind beschrieben in den Geschichten Samuels, des Sehers, und in den Geschichten Nathans, des Propheten und in den Geschichten Gads des Schauers“. Dass die hier stehenden Überschriften auf unser Samuelisbuch, beziehungsweise einzelne Teile desselben gehen sollen (so von den Neueren noch Graf und Fürst), ist eine unhaltbare Ansicht. Es sind vielmehr prophetische Schriftstücke, die dem Chronisten als Teile eines größeren Werkes über die Könige Israels und Judas vorgelegen zu haben scheinen. S. Bertheau zur Chronik, Einl. § 3. Jene Titel hat aber der Chronist kaum als Inhaltsangaben (Geschichten, die von Samuel, Nathan u. s. f. handeln) gefasst, sondern als Angaben der Autoren. Siehe Delitzsch zu Jesaja, 3. Aufl., S. XIII. Wir gewinnen daraus den Wink, dass die aus späterer Zeit reichlicher bezeugte historiographische Tätigkeit der Propheten bis auf die Zeit Samuels und seiner jüngeren Amtsgenossen zurückgereicht habe. Vielleicht ist auch hierin Samuel der geniale Anfänger gewesen. Jedenfalls aber ist anzunehmen, dass unser Buch in der Hauptsache aus prophetischen Händen hervorgegangen sei, welche die mündliche und schriftliche Überlieferung sammelten und zu einem von göttlicher Pragmatik beherrschten Ganzen zusammenstellten, one ihren volkstümlichen Charakter abzustreifen. Auch offizielle Aufzeichnungen scheinen ihnen dabei seit David zu Gebote gestanden zu haben; denn zuerst unter David erscheint als Hofbeamter ein מַזְכִּיר 2 Sam. 8, 16, d. h. ein Chronist, Historiograph, der, vom Kanzler (סוֹפֵר) verschieden, die Denkwürdigkeiten der Regierung aufzuzeichnen hatte. Solcher Art sind die „Annalen Davids“ gewesen, die 1 Chron. 27, 24 erwänt werden.

Um welche Zeit aus solchen verschiedenen Quellen, die zum teil in die Periode der darin erzälten Ereignisse selbst hinaufreichen, das heutige Samuelisbuch mit Inbegriff seines jetzt dem Königsbuch einverleibten Schlusses entstanden sei, lässt sich nur annähernd bestimmen. Jedenfalls fällt seine Abfassung in die Zeit nach Davids Tod, wie aus 2 Sam. 5, 5 erhellt; ferner ist dabei die Teilung des Reiches schon bestehende Tatsache gewesen nach I, 27, 6, wo von „Königen Judas“ die Rede ist. Dass geraume Zeit seit den beschriebenen Ereignissen verflossen war, geht hervor aus der öfter widerkehrenden Form „bis auf diesen Tag“ I, 5, 5; 6, 18; 27, 6; 30, 25; II, 4, 3; 6, 8; 18, 18, sowie aus der archäologischen Erklärung I, 9, 9; II, 13, 18; warscheinlich wird es auch durch die Art der Verweisung auf das „Buch des Gerechten“ II, 1, 18. Anderseits verbieten eben solche Stellen wie I, 27, 6, wo der Fortbestand des Königreichs Juda vorausgesetzt ist, in die Zeit des Exils oder noch weiter hinabzugehen. Letzteres tun freilich Ewald, Wellhausen u. a., immerhin mit dem Zugeständnis, dass der Hauptbestand des Buches viel älter sei. Unmittelbar vor dem babylonischen Exil, zum teil auch kurz nach der Katastrophe wären nach Schrader die historischen Bücher Pentateuch, Josua, Richter, Samuelis und Könige (bis II, 25, 21) aus der Hand ihres letzten Verfassers, des Deuteronomikers, hervorgegangen, dem aber in unserem Buche nur Weniges zufiele. Den Jeremia haben viele Rabbinen für den Verfasser des Samuelis- und des Königsbuches gehalten, welche Annahme freilich schon an der heutzutage anerkannten Verschiedenheit der allgemeinen Haltung beider Bücher scheitert. Etwas früher setzen Stähelin und Reuß die Entstehung unseres Buches an (unter Hiskia); noch früher de Wette, Thenius, Nägelsbach, Keil, Erdmann u. a.: nicht allzulange nach der Teilung des Reichs, nach Rehabeam u. s. w. In der Tat sind keine Merkmale nachzuweisen, welche eine bedeutend spätere Entstehung zwingend verlangten.

Der Verfasser ist kein bloßer Compilator, sondern hat das Ganze nach erhabenen prophetischen Gesichtspunkten unter gewissenhafter Benützung der Quellen zusammengestellt. Über den hohen schriftstellerischen und geschichtlichen Wert seines Werkes ist man (abgesehen von den Teilen, die man neuestens als spätere Einschiebsel one Wert betrachten will) einig. Verbindet sich doch in diesem Buche klassische Reinheit der Sprache mit schlichter Einfalt und anschaulicher Lebendigkeit der Darstellung. Die geschichtliche Treue bewärt sich darin, dass manches, was mit dem mosaischen Gesetz in auffälligem Widerspruche steht, unbefangen mitgeteilt wird. Die prophetische Unparteilichkeit des Erzälers tritt darin zu Tage, dass er auch die Glanzperiode der israelitischen Geschichte nicht mit einem künstlichen Nimbus umgibt, sondern bei aller Vorliebe für David und sein Haus mit unbestechlicher Warheitsliebe auch von diesem Könige jene erschütternden Fehltritte meldet, die schon damals wie heute zu einer abschätzigen Beurteilung dieses gefeierten Fürsten Anlass geben konnten. Der Verfasser der Chronik, der freilich auch von anderem Gesichtspunkt aus und zu anderem Zweck diese Geschichte beschreibt, verfärt da einseitiger, vollends ein Autor wie Josephus (vgl. darüber L. v. Ranke, Weltgeschichte III, 2, 1883, S. 34 f.). Wir verdanken es unserem Buche allein, dass wir diese wichtige Periode der Geschichte Israels in ungeschminkter Natürlichkeit kennen, aber auch im Lichte der göttlichen Vorsehung beurteilen können, welche durch jenes vergängliche Königtum ein höheres anbauen und vorausdarstellen wollte.

Litteratur: Außer den Kommentaren zu den Büchern Samuelis von Thenius (2. A. 1864; siehe dort auch die ältere Litteratur), Keil (2. A. 1864), Erdmann (in Langes Bibelw. 1873) sind zu vergleichen die Einleitungswerke von J. J. Stähelin (1862), de Wette-Schrader (1869), Keil (3 A. 1873), Bleek-Wellhausen (1878). Außerdem H. Ewald, Gesch. des Volkes Israel (3. A. 1864) I, S. 193 ff.; Wellhausen, Geschichte Israels (1878) I, 256 ff.; E. Reuß, Gesch. des A. T.'s (1881) S. 298 ff. Ferner K. H. Graf, De lib. Sam. et Regum compositione Arg. 1842; Derselbe, Die geschichtlichen Bücher des A. T.'s 1866; G. E. Karo, De fontibus librorum qui feruntur Samuelis, Berol. 1862; Wellhausen, Der Text der Bücher Samuelis 1871; Ch. Gotthold, De fontibus et autoritate hist. Sauli Goett. 1871. Vgl. auch den Art. von Bertheau in Schenkels Bibellexikon V, S. 161 ff. und Nägelsbachs Art. Samuelisbücher in Aufl. 1 dieser Encyklopädie. **v. Orelli.**

Sanballat, סַנְבַלַּט, der „Horonit", d. h. doch wol gebürtig aus dem ephraimitischen (Jos. 21, 22) Beth-Horon, nicht aus Horonaim im Moabiterlande, wie Winer, Gesenius u. a. annahmen, trat nebst einigen gleichgesinnten Feinden des aus seinen Trümmern langsam sich wider erhebenden Jerusalem dem Nehemia und dessen daherigen Bemühungen auf alle Weise entgegen und suchte namentlich das Werk der Herstellung der Mauern, so unerläßlich für die Sicherheit der kleinen Kolonie, zu hintertreiben und zu stören. Er verband sich dafür mit den auf Jerusalem stets eifersüchtigen Nachbarvölkern, zumal mit dem Ammoniter Tobia, dem Araber Gashmu, der (persischen) Besatzung von Samaria, wo Sanballat seinen Sitz gehabt zu haben scheint, und den Philistern in Asdod. Zuerst und noch einmal zuletzt versuchte ers mit Einschüchterungen, indem er dem Nehemia vorstellte, der persische Oberkönig werde diesen Mauerbau nicht zugeben, sondern als Zeichen des Abfalls und einen Versuch des Nehemia, sich selbst zum jüdischen Könige aufzuwerfen, ansehen und behandeln. Als die Mauer zur Hälfte hergestellt war, wollten sie zur Gewalt greifen und durch einen plötzlichen Überfall das Werk zerstören. Dann wollte Sanballat seinen großen Gegner durch Hinterlist fangen, indem er ihn widerholt zu einer geheimen Unterredung auffordern ließ. Selbst einige falsche Propheten, wie Semaja und die Prophetin Noadja, wußte Sanballat für seine Zwecke zu gewinnen, um durch sie den Nehemia einzuschüchtern, dass er von seinem Unternehmen abstehe. Aber alles scheiterte an der Energie, der Wachsamkeit, Klugheit und Frömmigkeit dieses kräftigen Helden, wie an der Anhänglichkeit und Treue des Landvolkes gegen ihn (Neh. 4, 6),

sowol jene Angriffe von außen, als die noch größeren Gefaren und Schwierigkeiten, welche die Parteiung im Innern bereitete, indem mehrere judäische Große mit jenen Volksfeinden sich verschworen und sogar verschwägert hatten; Nehemia aber jagte selbst einen Enkel des Hohenpriesters Eljasib, als des Priestertums unwürdig, fort, weil er sich mit Sanballat verschwägert hatte (s. Neh. 2, 10. 19 f.; 3, 33 ff.; 4, 1 ff.; 6, 1 ff.; 13, 28 ff.). Was Josephus (Antt. 11, 7, 2 und 11, 8) von einem Sanballat erzält, den er einen Cuthäer und persischen Statthalter Samariens nennt, aber unter den letzten Darius verlegt, dass er nämlich seine Tochter an Manasse, Bruder des Hohenpriesters Jaddua, verheiratet und für diesen den samaritanischen Tempel und Kultus auf Garizim errichtet habe, ist eine sehr ungeschichtliche Erzälung, durch teilweise Verwechslung mit dem wirklichen Sanballat und chronologischen Irrtum des Josephus entstanden, welcher überhaupt diesen Teil der jüdischen Geschichte auf eine äußerst verwirrte und unzuverlässige Weise erzält. — Vgl. Prideaux, Connexion etc., I, p. 380 sqq.; Kleinert in den Dörpt. Beiträgen I, S. 162 ff.; Winer, RWB. II, S. 147 und 378; besonders aber Ewald, Gesch. Isr. IV, S. 172 ff. 239 ff.; Kneucker in Schenkels Bibellex. IV, S. 169 f. **Rüetschi.**

Sanchuniathon. Eusebius hat in seiner *Παρασκευή* l. I, cc. 9. 10 und l. IV, c. 16 Bruchstücke reproduzirt aus einem Werke des Philo von Byblus. Dasselbe wird von Eusebius bezeichnet als *Φοινικικὴ ἱστορία*, wärend Johannes Lydus und Stephanus von Byzanz ebendasselbe *Τὰ Φοινικικά* nennen. Nach Eusebius, ebenso nach dem Neuplatoniker Porphyrius (De abstin. II, 56) war dieses Werk nicht von Philo verfasst, sondern von ihm übersetzt aus der phönicischen Grundschrift eines Sanchuniathon.

1. Zusammengestellt sind die aus „Sanchuniathon“ erhaltenen Fragmente von Jo. Conr. Orelli, Sanchoniathonis Berytii quae feruntur fragmenta etc., Leipzig 1826. Diese Ausgabe ist mangelhaft; besser nach dem Gaisford'schen Texte des Eusebius bei Carl Müller in den Fragmenta historicorum Graecorum, Bd. III, Paris 1849, wonach wir citiren.

Philo Byblius mit dem Beinamen Herennius, nach Suidas ein Grammatiker, hat mehrere Werke verfasst. Abgesehen von der „Phönizischen Geschichte“ sind fast nur die Titel derselben uns erhalten (bei Müller S. 560). Nach Suidas kam Philo unter Hadrian als Gesandter nach Rom. Ihm wird der Name des Konsuls Herennius Severus beigelegt (Origenes, c. Celsum I, 15 [bei Müller fragm. 6]; Johannes Lydus, De mensib. [ebend. fr. 7]) und mit eben diesem Herennius Severus befreundete er seinen Schüler Hermippus. Herennius scheint im J. 141 n. Chr. Konsul gewesen zu sein (B. Niese, De Stephani Byzantii auctoribus, Kiel 1873, S. 27 f.). Nach Suidas stand Philo unter dem Konsulate des Herennius Severus in seinem 78. Jare und war geboren um die Zeit des Nero. Philos Geburtsjar wäre darnach das Jar 64 n. Chr. (nicht 42, wie nach Älteren früher auch ich angab). — Sanchuniathon, der angebliche Gewärsmann des Philo, soll nach Porphyrius dem grauen Altertum, der Zeit der Semiramis vor dem trojanischen Kriege angehören (fr. 1, § 2).

Durchaus unbegründet und unwarscheinlich ist die von Früheren vertretene Annahme, dass Eusebius jene Fragmente nicht direkt aus Philo entnommen habe, sondern aus der verlorenen Schrift des Porphyrius gegen die Christen. Allerdings citirt Eusebius den Porphyrius, aber nur zu dem Zwecke, um die Glaubwürdigkeit des Philo zu erhärten. Obgleich Porphyrius den Philo gekannt und benützt hat, ist durchaus nicht annehmbar, dass er so ausfürliche Exzerpte aus demselben aufnahm, wie wir sie bei Eusebius lesen; denn die euemeristische Tendenz dieser Bruchstücke musste dem neuplatonischen Verteidiger des Götterglaubens höchst unsympathisch und unbequem sein (Movers, Bunsen, Renan). Eusebius dagegen konnte gerade jene Tendenz sehr wol verwerten, um auf Grund derselben die heidnische Verehrung von vergötterten Menschen als lächerlich darzustellen.

Die Meinung, daſs die philonischen Fragmente eine Fälschung des Eusebius selbst oder eines anderen Christen seien (Lobeck), bedarf nicht mehr der Widerlegung. Nach anderen Exzerpten in der Praeparatio des Eusebius, welche sich kontroliren lassen, ist diesem eine Fälschung nicht zuzutrauen, und der Inhalt der philonischen Bruchstücke verbietet, überhaupt an eine solche zu denken. Daſs Eusebius sich Kürzungen und Umstellungen gestattete, ist dagegen annehmbar und warscheinlich. Die Zuverlässigkeit des Eusebius in unserem Falle wird überdies dadurch befürwortet, daſs Johannes Lydus, welcher eine Stelle aus Philo Byblius citirt, die sich bei Eusebius nicht findet (fr. 7), also den philonischen Text direkt oder durch eine andere Vermittelung (Porphyrius?) kannte, in zwei anderen Citaten aus Philo mit Eusebius übereinstimmt (Müller S. 572). Man könnte aber etwa vermuten, die euemeristische Tendenz der Fragmente sei von Eusebius eingetragen, da sie durchaus in seine Polemik gegen das Heidentum hineinpaſst. Allein jene Tendenz ist mit dem ganzen Inhalte der Fragmente so enge verwachsen, daſs sie sich von demselben nicht ablösen läſst, one ihn ganz zu zerstören. Wenn Johannes Lydus in durchaus euemeristischer Weise von dem Götterglauben der Phönizier berichtet: „Die Phönizier sagen, Zeus sei der gerechteste König gewesen, so daſs sein Ruhm gröſser war als der des Kronos“ (De mensib. IV, 88, S. 83 ed. Bekker), so hat er auch diese Mitteilung warscheinlich aus Philo. Wie zu Philos Zeit der Euemerismus in Rom sehr allgemein verbreitet war, so machte er sich gewiſs damals auch in dem schon früher alternden Phönizien geltend. Philos Fragmente behaupten, daſs diese Anschauung dort von jeher herrschend gewesen sei, daſs alle Mythologumena der phönizischen Religion Zutat der Griechen seien und daſs die einheimische Religion, von dieser Zutat befreit, einen durchaus vernünftigen Charakter trage, weil ihr nichts anderes zugrunde liege, als einfache Menschengeschichte, die nur durch Miſsverständnis einen übernatürlichen Charakter erhalten habe (fr. 1, § 5—7).

Wenn es einem Zweifel nicht mehr unterliegt, daſs die philonischen Fragmente bei Eusebius wirklich, wofür sie sich ausgeben, einer Schrift des Babliers Philo angehörten, so ist dagegen noch neuerdings verschieden darüber geurteilt worden, ob dem Philo Glauben zu schenken sei mit Bezug auf seine Behauptung, daſs seine Schrift die Übersetzung einer phönizischen Urschrift des Sanchuniathon sei. Die Frage ist bejaht worden von Ewald, Renan und Tiele. Ewald verlegt den phönizischen Sanchuniathon in vordavidische Zeit, Tiele gegen das Ende der Perserherrschaft, Renan (mit ihm übereinstimmend Spiegel) in die seleucidische Zeit. Nach Tiele soll Sanchuniathon aus sehr alten Quellen geschöpft haben und nicht sowol von phönizischen als von vorphönizischen canaanitischen Gottheiten reden. Letzteres ist nicht erweisbar. Wenn allerdings bei Philo nur vereinzelt phönizische Gottheiten deutlich zu erkennen sind, so beruht dies darauf, daſs in der philonischen Schrift die einheimischen Gottesnamen meist durch griechische ersetzt wurden. Es werden aber doch die phönizischen Gottesnamen Baal, Melqarth, Astarte, genannt, und es finden sich deutliche Anspielungen auf den Mythos des Melqarth. — Nachdem früher Movers den Inhalt der Fragmente für eine reine Erfindung des Philo erklärt hatte, hat er diese Anschauung später dahin modifizirt, daſs Philo aus verschiedenen alten Aufzeichnungen geschöpft und sie mit groſser Willkür verwertet habe. Änlich Bunsen, welcher von den Quellen Philos vermutete, daſs sie der Zeit vor Hiram angehörten. Der späteren Anschauung von Movers stimmt Duncker bei. Der Unterzeichnete glaubt sie a. u. a. O. mit neuen Gründen erhärtet zu haben. Meine Ausfürung hat die Beistimmung v. Gutschmids gefunden (Jahrbb. f. klassische Philologie 1876, S. 513 ff.), welcher darin eine Bestätigung der von ihm schon früher angedeuteten Anschauung (Jahrbb. 1875, S. 578) erkennt.

2. Der Inhalt der Fragmente ist in Kürze folgender. An der Spitze stehen zwei Kosmogonieen. Nach der ersten waren am Anfange Chaos und πνεῦμα. Der Geist, in Liebe entzündet zu seinen eigenen Anfängen (dem Chaos), vermischt sich mit diesem, und aus der Vermischung (dem πόθος) geht Μώτ hervor (doch läſst sich der Zusammenhang vielleicht in anderer Weise herstellen, s. Studien

S. 11 f.). Aus der Mot entstand der Same aller Einzeldinge. *Μώτ* wurde nach Philo von Einigen als „Schlamm“, von Anderen als „fäulnis wässeriger Mischung“ erklärt; vielleicht liegt eine Abstraktbildung von מר = מי, „Wasser“, vor. Auch andere semitische Kosmogonieen denken die Welt aus dem Wasser entstanden, die des alttestamentlichen Elohisten aus der Tehom, die des Berossus aus der mit *θάλασσα* erklärten *Θαλάτθ*. Es folgt der Schilderung, wie aus der gleich einem Ei gebildeten Mot die Einzeldinge hervorgehen. — Die zweite Kosmogonie, näher mit der alttestamentl. sich berürend, läßt aus dem Winde *Κολπία* (קֹל פִּיחַ, „lautbarer Hauch“?) und dem Weibe *Βάαυ* (בֹּהוּ, „Chaos“) entstehen: *Αἰών* und *Πρωτόγονος*, sterbliche Menschen; Aion erfand die Narung von Baumfrüchten. Von diesem Pare stammten ab *Γένος* und *Γενεά*, welche Phönizien bewonten und bei einer Dürre ihre Hände gen Himmel zu der Sonne erhoben, sie *Βεελσάμην* (Baal Schamajim) benennend. Aus dem Geschlechte von Aion und Protogonos (Genos und Genea sind in dieser Angabe ignorirt) wird eine Reihe von Erfindern genannt. An der Spitze stehen die Erfinder der Feuerbereitung; dann folgt ein Riesengeschlecht, von welchem hohe Berge, Kassios, Libanos u. s. w., die Namen tragen. Es reihen sich an Hüttenbewoner und Jäger, Fischer, Schmied und Schiffer, Ziegelbrenner und Ackersmann, Dorfbewoner und Hirt. Den Fortschritt zum Staatswesen repräsentiren *Μισώρ* (מישור, „Billigkeit“) und *Συδύκ* (צדק, „Gerechtigkeit“ oder „gerecht“, ein himjarischer Gottesname). Von Misor stammt ab *Τάαυτος* (der ägyptische Gott Thoth), Erfinder der Buchstabenschrift und Wissenschaft. Von Sydyk leiten sich ab die Dioskuren oder Kabiren, Erfinder der Schiffahrt und Väter eines Geschlechtes, welchem die Erfindung verschiedener Künste und Wissenschaften zugeschrieben wird.

Es ist, wenn man diesen Bericht in seinen Einzelheiten verfolgt, nicht zu verkennen, daß er als einheitliches Ganzes nicht gelten kann. Nur notdürftig ist eine gewisse Folge hergestellt, welche doch den Fortschritten der Kultur nur teilweise entspricht. Einzelne Erfindungen haben mehrere, auf verschiedene Geschlechter verteilte Repräsentanten. Die Erfindung der Schifffart kommt dreimal, die der Jagd zweimal vor. Der Bericht ist also aus mindestens drei Quellen zusammengesetzt. Die Entstehung desselben aus ursprünglicher Heroengeschichte ist ziemlich deutlich; der Berichterstatter oder auch schon seine Quellen verwechselten die Heroen mit Gottheiten, wie z. B. Taautos deutlich eine solche ist. So war es nicht schwer, die Gottheiten darzustellen, als ob sie von Haus aus Menschen gewesen wären.

Mit weniger Geschick und deutlich zu Tage tretender Tendenz macht sich der Euemerismus geltend in dem folgenden von den Kämpfen der Götter von Byblus handelnden Abschnitte. Uranos, nach welchem der Himmel benannt sei, lebt mit seiner Schwester und Gemalin Ge, welche der Erde den Namen gab, in langem ehelichen Zwiste. Kronos oder *Ἦλος* (אל), der Son beider, nimmt sich der Mutter an und wütet gegen sein ganzes Geschlecht. Er entmannt seinen Vater Uranos, welcher, den Geist aufgebend, unter die Götter aufgenommen wird. Kronos verteilt Länder und Städte der Erde unter seine Gemalinnen und Kinder und wird zuletzt in den Planeten Saturn versetzt. — Darauf folgt eine Erzälung von der Anfertigung der Götterbilder durch Taautos oder Hermes, welcher auch zuerst die Göttergeschichte aufgezeichnet haben soll.

Außerdem teilt Eusebius zwei Bruchstücke mit aus zwei Schriften, deren eine den Titel *Περὶ Ἰουδαίων σύγγραμμα*, die andere *Περὶ τῶν Φοινίκων στοιχείων* getragen habe. Es ist fraglich, ob an selbständige Schriften zu denken ist oder etwa an bestimmte Abschnitte der „Phönizischen Geschichte“; letztere Annahme empfiehlt sich wenigstens für den einen Fall, da das aus der Schrift „über die Juden“ citirte Fragment (fr. 5) identisch ist mit einem bei Eusebius an anderer Stelle als der „Phönizischen Geschichte“ angehörend bezeichneten Bruchstücke (fr. 4). In dem Fragment aus der Schrift „von den Buchstaben“ kommt die Verweisung vor auf eine andere Schrift: *τὰ ἐπιγραφόμενα ἐθωθίων ὑπομνήματα*. Nach v. Gutschmids glücklicher Konjektur wird zu lesen sein *Θωθείων ὑπομνήματα*,

ein Kommentar zu den Schriften oder Lehren des Thoth (Jahrbb. f. klass. Philol. 1876, S. 514).

3. Die Analyse der philonischen Bruchstücke, deutlich ergebend, dass dieselben aus verschiedenen Quellen zusammengestellt sind, weist die Anschauung ab, dass wir es mit einer reinen Erfindung Philos zu tun haben. Auch Übertragung aus dem Semitischen ist nach den häufigen *καί* der ersten Kosmogonie nicht unwarscheinlich (Renan). Dabei bleibt aber noch zweifelhaft, ob Philo, wie er vorgibt, Übersetzer eines ihm abgeschlossen vorliegenden älteren Werkes ist oder ob eben er selbst die Zusammenstellung der einzelnen Quellen vorgenommen hat. Der von ihm vorgeschützte Name des Sanchuniathon (*Σαγχουνιάθων* und *Σαγχωνιάθων*) spricht nicht gegen die Richtigkeit seiner Angabe; denn dieser Name ist nicht, wie man früher gemeint hat, ein symbolischer (Movers), sondern ein regelrecht gebildeter Personname סכניתן „Sakkun (eine Gottheit) hat gegeben" (wie בעליתן). Der Eigenname סכניתן scheint einmal inschriftlich vorzukommen in allerdings nicht ganz zweifelloser Schreibung (Hadrum. VIII bei Euting, Punische Steine, in den Mémoires de l'Acad. de St. Pétersb., Serie VII, Bd. XVII, 1872, S. 26). Gegen die Existenz eines phönizischen Schriftstellers dieses Namens kann nicht geltend gemacht werden, dass ein solcher vor Philo Byblius nirgends erwänt wird (vor Porphyrius nennt ihn nur Athenäus, sonst kommt er nur nach Eusebius vor bei Cyrill, Theodoret, Suidas). Wie sollte eine phönizische Schrift den des Phönizischen unkundigen Abendländern bekannt geworden sein?

Positiv aber lässt sich eine phönizische Grundschrift nicht erweisen. Ewald nahm an, dass Porphyrius, ein geborener Phönizier und als solcher ursprünglich Malchos genannt, ein phönizisches Original der philonischen Schrift gekannt habe. Allein wenn Porphyrius die Zuverlässigkeit Philos rühmt (fr. 2, § 29), so muss dies sich nicht gerade beziehen auf dessen Zuverlässigkeit als Übersetzer. Es ist überdies wenig warscheinlich, dass Porphyrius, zu dessen Zeit die phönizische Sprache schon erstorben war, derselben mächtig gewesen sei. Movers, Renan und Spiegel glauben annehmen zu sollen, dass Athenäus und Suidas den Sanchuniathon aus anderen Quellen als Philo Byblius kannten. Allein wenn Suidas s. v. *Σαγχωνιάθων* eine Reihe von Titeln der Schriften Sanchuniathons aufzält (Stud. S. 23), so lassen sich diese Titel sehr wol von einzelnen Teilen der „Phönizischen Geschichte" des Philo verstehen. Sollten aber selbständige Werke gemeint sein, so ginge aus der Aufzälung doch nur hervor, dass die „Phönizische Geschichte" nicht das einzige dem Sanchuniathon zugeschriebene Werk, nicht aber, dass sie eine Übersetzung eines phönizischen Originals war. Die abgekürzte Form *Σουνιαίθων* bei Athenäus kann vollends nicht Beweis sein dafür, dass er den Sanchuniathon aus einer anderen Quelle als der Schrift des Philo kannte.

Wenn schon die Verlegung der angeblichen sanchuniathonschen Urschrift in das mythische Altertum vor der Zeit des trojanischen Krieges geeignet ist, Verdacht gegen ihre Existenz zu erwecken, so spricht vollends die Darstellung Philos von den Schicksalen der Schrift des Sanchuniathon auf das deutlichste dafür, dass diese Schrift auf einer Fiktion des Bybliers beruht. Nach ihm soll Sanchuniathons Schrift von den Priestern verborgen worden sein, weil die darin niedergelegte rationelle Erklärung der Götter als ursprünglicher Menschen ihnen unbequem war. Durch die Verbergung hätten sie eine bis dahin unbekannte mystische Auslegungsweise der Göttergeschichte zur Geltung gebracht. Erst Philo will den Sanchuniathon aus der Verborgenheit wider ans Licht gezogen haben. Diese Verbergungsgeschichte ist so unglaubwürdig wie nur möglich, die Darstellung, dass der Euemerismus — überall ein Resultat des erlöschenden Götterglaubens — eine uralte Anschauung sei, dem Geschichtsverlaufe widersprechend. Freilich hätte sich ja Philo bezüglich des Alters der Schrift täuschen können; aber einer jüngeren Schrift gegenüber bliebe das angebliche Verhalten der Priester nicht minder auffallend. Eine ihnen lästige Schrift würden sie wol vernichtet, schwerlich verborgen haben. Bedarf aber Philo einer erfundenen Erzälung, um sein vorgebliches Original zur

Geltung zu bringen, so ist mit größter Warscheinlichkeit anzunehmen, dass dieses selbst nicht existirte.

Die aus den wenigen uns über Philo erhaltenen Nachrichten zu entnehmende Akribie desselben, worauf sich Renan beruft, spricht nicht gegen eine derartige Fiktion. Philos wissenschaftlichem Gewissen konnte es genügen, dass seine Angaben im einzelnen auf Quellenstudium beruhten. Seine Anschauung aber über die Göttergeschichte hielt er sich berechtigt, nach einem im Altertume vielfach one Bedenken eingeschlagenen Verfaren dadurch annehmbar zu machen, dass er die Verantwortung dafür einem Namen des Altertums aufbürdete. Vgl. sehr interessante Parallelen schriftstellerischer Fiktionen im alten Ägypten bei Wiedemann, Geschichte Ägyptens, 1880, S. 14 ff.

Gar nichts wollen zur Beglaubigung Philos besagen die in den Fragmenten vorkommenden Namen Ἱερόμβαλος und Ἀβέλβαλος (Ἀβίβαλος), auf welche sich Ewald beruft. Von ersterem, einem Priester des Gottes Ἰευώ (Jahwe), soll nach Porphyrius Sanchuniathon seine Nachrichten über die Juden empfangen haben (fr. 1, § 2). Aber konnte nicht aus jüdischen Schriften dem Philo der Name Jerubbaal, d. i. Gideon, bekannt sein? Dem Abelbalos, König von Berytos, soll Hierombal sein Werk dedicirt haben (ebend.). Ist überhaupt bei Abelbalos an Abibaal zu denken, wie Josephus den Vater von Salomos Zeitgenossen Hiram nennt, so bleibt die Dedikation eines Buches in diesem Altertume so unglaubwürdig wie möglich.

Sicher findet sich bei Philo wenigstens eine Etymologie aus dem Griechischen, wenn er von der Astarte sagt: εὗρεν ἀεροπετῆ ἀστέρα (fr. 2, § 24). Und dies soll Übersetzung sein aus dem Phönizischen!

Diese Momente ins Auge fassend, haben wir das von Movers gefällte Urteil zu billigen, dass erst Philo selbst die von ihm dem Sanchuniathon zugeschriebene Zusammenstellung der Quellen vorgenommen hat. Will man aber troz allem bei einem phönizischen Originale bleiben, so könnte dieses auf keinen Fall dem hohen Altertum angehört haben. Dagegen legen der Euemerismus und der Synkretismus der „Phönizischen Geschichte" Philos ein unabweisbares Veto ein. Sie würden nicht zulassen, die Grundschrift vor der Seleucidenzeit anzusetzen.

4. Der Euemerismus der Phoinikika ist unverkennbar, obgleich Ewald die Tatsache bestritten hat. Allerdings sind dem Euemerismus verwandte Erklärungen der Göttergeschichte älter als Euemerus, der Zeitgenosse Alexanders des Großen. Jede Vermenschlichung der Gottheit, wie wir sie bei den Griechen seit Homer verfolgen können, ist ein Schritt dazu, die Götter als ursprüngliche Menschen zu denken. Der Heroendienst und die Verehrung einzelner Gottheiten als Beschützer oder Könige bestimmter Städte trugen Weiteres dazu bei. Auch auf semitischem Boden finden wir jenes Herabziehen der Götterwelt auf das menschliche Niveau frühzeitig. In dem altbabylonischen Epos von der Hadesfart der Istar, auch in dem von der Sintfluth reden die Götter in menschlichen Affekten und handeln nach menschlichen Rücksichten. Wenn auch eigentlicher Heroendienst bei den Semiten sich nicht mit voller Deutlichkeit nachweisen lässt, so kommt doch bei den Himjaren die Anrufung von Königen als Gottheiten vor (Mordtmann, Zeitschr. der deutsch.-morgenl. Ges., Bd. XXX, 1876, S. 39). Nur kann ich nicht mit Renan finden, dass der Euemerismus „den Semiten naturgemäß" sei. Vielmehr wird die im Vergleich mit den arischen Religionen weniger konkrete Auffassung und minder bestimmte Unterscheidung der einzelnen Gottheiten die Semiten dem Euemerismus in geringerem Grade oder doch erst relativ später zugänglich gemacht haben, als die Indogermanen. Es ist beachtenswert für den phönizischen Gottesglauben, dass Herodot (II, 43 f.) wie den ägyptischen, so auch den phönizischen Herakles als Gott unterscheidet von dem Heroen Herakles. In der pseudolucianischen Schrift De Syria dea (§ 3) freilich ist der tyrische Herakles zum Τύριος ἥρως geworden. Wenn in der Urgeschichte des Alten Testamentes unverkennbar einzelne Gottheiten der Vorzeit in Menschen umgewandelt erscheinen, so hat dies mit Euemerismus nichts zu tun, sondern beruht auf der Umgestaltung der mythischen Vorgeschichte unter dem Einflusse des israelitischen Monotheismus,

welcher die „anderen Gottheiten“ außer Jahwe ihres göttlichen Charakters entkleidete. Wirklicher Euemerismus, welcher so systematisch durchgefürt ist wie derjenige der „Phönizischen Geschichte“, verweist nothwendig auf spätere Zeiten, wo die religiöse Bedeutung der Göttergeschichte im Entschwinden begriffen war.

Ganz konsequent ist freilich der Euemerismus der Phoinikika nicht. Sie berichten wie von vergötterten Menschen, so auch von vergötterten Naturkräften: Sonne, Mond und die anderen Planeten, die Elemente „und was damit verwandt ist“, so daſs nach der Meinung der Phönizier „einige Götter sterblich, andere unsterblich waren“ (fr. 1, § 7). Aber auf Seiten des Autors ist nicht mehr der Naturglaube der alten Zeiten, denn in seinen Kosmogonieen, hierin verschieden von der phönizischen des Eudemus und der babylonischen des Berossus, und offenbar jünger als beide, wirken die Elemente in einander, one daſs ihnen irgendwo göttliche Eigenschaften beigelegt würden und one daſs eine Gottheit in jene Vermischung gestaltend eingriffe. Die Phoinikika denken die Gottheiten, welche als solche für den Verfasser keinerlei Realität haben, im Glauben des Volkes auf zweifache Weise entstanden, einmal durch die Verehrung hervorragender Menschen und dann als eine „Erfindung“ des Volkes, welches hinter den Naturerscheinungen und in denselben göttliche Wesen wirksam dachte. Der Charakter der phönizischen Religion als Naturreligion muſs noch zur Zeit des Verfassers so unverkennbar gewesen sein, daſs ihm, einem in seiner Art gewissenhaften Gelehrten, die einseitige Erklärung aus seiner Lieblingstheorie, dem Euemerismus, undurchfürbar schien. Wo er aber in den Erzälungen von den Göttern irgendwie einen menschlichen Zug findet, da reduzirt er sie auf die trivialsten Menschengestalten. Aus dem Liebling Astartens, dem zu Byblus verehrten Adonis, der sein Leben hat in den Blumen des Frühlings und mit ihnen erstirbt, indem die „Eber“ der Glutsonne ihn zerreißen, hat er einen Ackersmann gemacht, welcher seine Zeitgenossen den Feldbau lehrte und auf der Jagd von wilden Tieren zerrissen wurde (Stud. S. 36, Anmerk. 1). Aus dem Sonnengott Melqarth, welcher seinen Weg zurücklegt fernhin über das Meer bis an den äußersten Westen, ist ein Schiffer geworden, welcher hinausfur ins weite Meer (a. a. O. Anmerk. 2).

Auch ein so durchgefürter Euemerismus wie derjenige der Phoinikika beweist nun an und für sich noch nicht für die Zeit nach Euemerus. Denn dieser soll sein System von den Sidoniern entnommen haben (Athenäus XIV, 658 f.). Wenn wir auch urteilen müssen, daſs dieses System in der phönizischen oder überhaupt in einer semitischen Religion ihrer ursprünglichen Beschaffenheit nach weniger Anknüpfungspunkte fand, als in der griechischen, so alterte doch Phönizien im Volkstümlichen, also wol auch im Religiösen vor Griechenland. Mithin könnte der Verfasser der Phoinikika, wenn er auch keineswegs dem hohen Altertum angehörte, ein Euemerist sein vor Euemerus. Allein einige Angaben unserer Schrift sind offenbar Nachamung derjenigen des Euemerus. Wie Euemerus seinen Stoff der Göttergeschichte entnommen haben will der Inschrift auf einer Säule des Zeustempels auf der Insel Panchäa (Eusebius, Praep. ev. II, 2, Bd. I, S. 129 ff. ed. Gaisford, nach Diodorus Siculus), so will der Verfasser der Phoinikika seine Nachrichten geschöpft haben aus Tempelsäulen, *ἀπόκρυφα Ἀμμουνέων* [הַחַמָּנִים] *γράμματα* (fr. 1, § 5). Fast wörtlich stimmen die Phoinikika in der Einteilung der Götter als Naturkräfte und vergötterte Menschen (fr. 1, § 7) mit Euemerus (Eusebius a. a. O. S. 129 f.) überein. Die Nachamung auf einer von beiden Seiten ist unverkennbar. Die Phoinikika können aber nicht das Urbild sein; denn die angebliche phönizische Urschrift des Philo würde dem Griechen Euemerus sicher unverständlich gewesen sein.

5. Daſs der Verfasser der Phoinikika erst der nachalexandrinischen Zeit, also der Zeit nach Euemerus, angehörte, wird ferner erwiesen durch den Synkretismus dieser Schrift. Ägyptische Elemente der Phoinikika sind freilich von Movers und Röth in übertriebenem Umfang angenommen worden. Bei dem uralten Verkehre zwischen Ägypten und Phönizien mag überdies die phönizische Religion schon sehr frühzeitig Ägyptisches aufgenommen haben. Allein die Rolle,

welche die Phoinikika dem ägypt. Taautos oder „Hermes Trismegistos“ anweisen als dem ältesten Interpreten der Göttergeschichte und Ratgeber des Kronos (fr. 1, § 4; 2, § 15), ist ganz dieselbe, welche seit der Ptolemäerzeit Griechen und Harranier diesem Gott beilegen. — Besonderes Gewicht ist bei der Nachbarschaft zwischen Phöniziern und Israeliten auch auf Anklänge an das Alte Testament nicht zu legen. Der Kronos der Phoinikika ist mit Abraham verschmolzen. Er opfert seinen Son *῾Ιεούδ*, den „Eingeborenen“ (frr. 4. 5), wie Abraham seinen einzigen [יָחִיד] Son Isaak opfern will. Wie Abraham, ebenso soll auch Kronos die Beschneidung eingefürt haben (fr. 2, § 24). An einer Stelle (fr. 5) scheint dem Kronos der Beiname *᾿Ισραήλ* beigelegt zu sein (Studien S. 39 Anmerk.). Wenn der Jäger *Οὔσωος* (fr. 2, § 8) warscheinlich nicht außer Zusammenhang mit dem Esau des Alten Testamentes steht, so muss hier doch eine Entlehnung nicht notwendig vorliegen, da an eine den Phöniziern und Hebräern aus den Zeiten des Ursemitismus gemeinsame mythische Figur gedacht werden kann. In Abraham dagegen ist eine altsemitische Mythengestalt gewiss nicht zu erkennen, und jene beiden Erzälungen von demselben tragen spezifisch israelitisches Gepräge. — Von Bedeutung für die späte Abfassung der Schrift ist die Bekanntschaft mit der griechischen Mythologie. Die griechischen Namen allerdings, welche die Gottheiten der Phoinikika tragen, könnten einem Übersetzer zugeschrieben werden. Allein auch der Stoff der hier gegebenen Göttergeschichte berürt sich mit dem der griechischen. Die Kämpfe des Kronos in den Phoinikika sind eine deutliche Parodie der Götterkämpfe bei Hesiod. Der Verfasser kennt ferner Athene als die Hauptgottheit Attikas; denn er berichtet von der wol hier wie auch sonst (Stud. S. 38, Anmerk.) mit der phönizischen Anath verwechselten Athene, dass Kronos ihr das Land Attika als Königreich zugewiesen habe (fr. 2, § 24). — Bekanntschaft mit der persischen Religion ist in den Phoinikika nicht unbedingt deutlich. Der Name *Μάγος* allerdings (fr. 2, § 11) verweist gewiss auf den Magier, aber diesen müssen wir vielleicht nicht nur bei der Persern suchen. Wenn in dem Fragmente aus den *στοιχεῖα* der „Magier Zoroastres“ erwänt wird (fr. 9), so ist dies freilich deutlich genug. Allein dieses Fragment entledigt sich auch sonst, indem es Pherecydes und Ostanes nennt und ein Citat aus Arius Herakleopolites bringt, so sehr des archaistischen Scheines, dass vielleicht mit Movers anzunehmen ist, die *στοιχεῖα* seien nicht ein Bestandteil der Phoinikika, sondern eine selbständige Schrift gewesen.

Dass jene Bekanntschaft mit fremder Götterlehre auf späte Abfassungszeit der Phoinikika verweist, wird dadurch bestätigt, dass der Verfasser es nicht allein bei der Vermischung der phönizischen Göttergestalten mit Fremdländischem bewenden lässt, sondern behauptet, die andern Völker, also auch die Griechen, hätten ihre Götterlehre von den Ägyptern und Phöniziern entlehnt (fr. 1, § 7). Vor der griechischen Periode konnte es keinem Phönizier in den Sinn kommen, die einheimische Lehre dadurch in ihrem Ansehen zu heben, dass er die griechische als aus derselben entsprungen darstellte. So viel scheint uns also festzustehen, dass die Phoinikika vor der Seleucidenzeit nicht abgefasst sein können.

6. Halten wir mit diesem Ergebnis die Beobachtung zusammen, dass wenigstens eine Stelle der Phoinikika eine nur im Griechischen mögliche Namenserklärung bringt (oben § 3), dass die Götter mit wenigen Ausnahmen griechische Namen tragen, dass die Erzälung von dem durch Priesterklugheit verborgenen Originale unglaubwürdig ist (oben § 3), so ergibt sich mit größter Warscheinlichkeit, dass ein phönizisches Original überhaupt nicht existirt hat, auch nicht — was allein denkbar bliebe — ein solches aus der Seleucidenzeit, dass vielmehr Philo selbst der Verfasser ist und eine Urschrift lediglich fingirt hat.

Was nun die Quellen des Philo anbetrifft, so darf etwa mit Movers angenommen werden, dass es eben solche Quellen waren, wie nach Philo sein angeblicher Gewärsmann Sanchuniathon sie benützt haben soll, nämlich Inschriften der Tempelsäulen. In solchen kamen gewiss Götternamen vor. Auch mochte die Geschichte eines Gottes in seinem Tempel verzeichnet stehen. Tempelsäulen mit

Inschriften waren aber sicher nicht Philos einzige Quelle. Dass allein sie genannt werden, soll einen archaistischen Eindruck machen. Schriftliche Aufzeichnungen verschiedener Art, wie sie vielleicht in Tempelarchiven, sicher in Privatschriften über die Göttergeschichte sich fanden, werden Philo vorgelegen haben. Daneben mag er auch die mündliche Tradition verwertet haben. Wie der Verfasser mit seinen Quellen verfur, hat Renan durch eine scharfsinnige Kombination illustrirt. Nach den Phoinikika war *Αἰών* Erfinder des Essens der Baumfrüchte. Auf einer Münze des in Hadrumet geborenen Albinus ist zu lesen: Saeculo [*Αἰών*, עלם] frugifero. Aus diesem Epitheton scheint Philo jene Geschichte gebildet zu haben. Als eine dritte Quelle des Verfassers haben Movers und Renan mit Recht bildliche Darstellungen der Götter geltend gemacht. Wenn Philo erzält, die Göttin Astarte habe sich Hörner auf das Haupt gesetzt als Sinnbild der Herrschaft, so wird dies darauf beruhen, dass er Bilder der Göttin kannte, auf welchen sie mit dem Hörnerschmucke der Isis dargestellt war, wie die Göttin Baalath von Byblus auf der Weihetafel des Königs Jechawmelek diesen Kopfputz trägt. Auf eine andere Abbildung der Astarte mit einem Sterne mag es zurückzufüren sein, dass Philo angibt, die Göttin habe, die Erde durchirrend, einen vom Himmel gefallenen Stern gefunden und ihn auf der heiligen Insel Tyrus zum Heiligtume gemacht (fr. 2, § 24).

Da die Benützung von Quellen in den Phoinikika keinem Zweifel unterliegt, so bleibt der Wert der Fragmente unberürt von der Beantwortung der Frage nach einem keinesfalls alten phönizischen Originale. Nach Analogie derjenigen Fälle, wo eine Kontrole des Verfassers möglich ist, dürfen wir annehmen, dass er überhaupt nicht willkürliche Erfindungen vorgetragen hat. Zieht man die euemeristische Tendenz ab, so darf der übrig bleibende Rest als volkstümliche Vorstellung angesehen werden. Leider aber ist jene Tendenz so sehr mit dem ganzen Stoffe verwachsen und ist überdies durch den Gebrauch griechischer Götternamen, mehr noch durch die zugrunde liegende Anschauung von der Identität phönizischer und griechischer Gottheiten eine solche Verwirrung angerichtet, dass die Ermittelung des volkstümlich Phönizischen aus den Fragmenten für sich allein kaum an einer Stelle zu bewerkstelligen ist. Möglich wird dies nur da, wo Parallelberichte anderer Quellen uns den Schlüssel liefern. Für alttestamentliche Anschauungen ist namentlich von Wichtigkeit die unverkennbare Verwandtschaft der philonischen Kosmogonieen mit der elohistischen Kosmogonie des Alten Testamentes. Da auch die berossianische Kosmogonie Änlichkeiten bietet, sind jene Berührungen schwerlich oder doch nicht allein aus einer Benützung des Alten Testamentes von Seiten Philos oder seiner Vorgänger zu erklären, sondern warscheinlich aus einer diesen verschiedenen Darstellungen gemeinsam zugrunde liegenden altsemitischen Relation.

7. Ein in neuerer Zeit mit dem Namen Sanchuniathons geübter grober Betrug verdient heute nur noch deshalb Erwänung, weil er zu seiner Zeit nicht one Aufsehen blieb und die Gelehrten zu täuschen vermochte: Sanchuniathons Urgeschichte der Phönizier in einem Auszuge aus der wieder aufgefundenen Handschrift von Philo's vollständiger Übersetzung. Nebst Bemerkungen von Fr. Wagenfeld. Mit einem Vorworte von Grotefend, Hannover 1836; Sanchuniathonis ... libros novem ed. Wagenfeld, Bremen 1837; Sanchuniathon's Phönizische Geschichte . . . ins Deutsche übersetzt, Lübeck 1837. Vgl. über diese Fälschung, deren Urheber Wagenfeld war, Movers Rezension von „Sanchuniathon's Urgeschichte" in Jahrbb. für Theol. und christliche Philos., Bd. VII, 1836, Heft I, S. 95 ff.

Litteratur: Ältere bei Orelli in der oben § 1 angefürten Ausgabe S. VI f. und bei Movers, Untersuchungen über die Religion und die Gottheiten der Phönizier 1841, S. 121; sowie in desselben Artikel „Phönizien" in der Allg. Encyklopädie, herausgeg. von Ersch und Gruber, Sect. III, Bd. XXIV (1848), S. 377, Anm. 89 und anderwärts. — Labouderie, Artik. Philon de Byblos in der Biographie universelle, ancienne et moderne (Paris, Michaud), Bd. XXXIV, 1823; Saint-Martin, Artikel Sanchoniathon, ebendas. Bd. XL, 1825; Lobeck,

Aglaophamus 1829, S. 1265—1277; Movers, „Die Unächtheit der im Eusebius erhaltenen Fragmente des Sanchoniathon bewiesen", Jahrbb. f. Theol. u. christl. Philos., Bd. VII, 1836, Heft I, S. 51 ff.; Ders., Relig. der Phönizier, S. 89 bis 147 und Artikel „Phönizien" S. 376 f.; Röth, Geschichte unserer abendländischen Philosophie, Bd. I, 1846, S. 243—277; Ch. F. Bähr, Artikel Sanchuniathon in Paulys Real-Encyclopädie der classischen Alterthumswissenschaft, Bd. VI, Abth. 1, 1852; Ewald, Abhandlung über die Phönikischen Ansichten von der Weltschöpfung und den geschichtlichen Werth Sanchuniathon's, in den Abhandlungen der Königl. Ges. d. Wissensch. zu Göttingen, Bd. V, 1853, histor.-philol. Cl., S. 3—68; Ders. (Anzeige von Renans Abhandl.) in den Götting. Gelehrt. Anzeig. 1859, S. 1441—1457; Bunsen, Aegyptens Stelle in der Weltgeschichte, Buch V, 1857, S. 240—399; Renan, Mémoire sur l'origine et le caractère véritable de l'histoire phénicienne qui porte le nom de Sanchoniathon, in den Mémoires de l'Académie des inscript et belles-lettres, Bd. XXIII, 1858, Thl. II, S. 241—334; Baron d'Eckstein, Sur les sources de la cosmogonie de Sanchoniathon, im Journal Asiatique, Serie V, Bd, XIV, 1859, S. 167—238; Bd. XV, 1860, S. 67—92; 210—263; 399—414; Spiegel, Artikel „Sanchuniathon" in Herzogs R.-E., 1. A., Bd. XIII, 1860; Dietrich, De Sanchoniathonis nomine disputatio, in den Indices lectionum der Universität Marburg, Sommer-Semester 1872; Tiele, Egyptische en Mesopotamische Godsdiensten, Amsterdam 1872, S. 440—448 (franz. Ausg.: Histoire comparée des anciennes religions de l'Égypte et des peuples Sémitiques, Paris 1882, S. 273—279); Baudissin, Studien zur semitischen Religionsgeschichte, I, 1876, S. 1—46 („Ueber den religionsgeschichtlichen Werth der phönicischen Geschichte Sanchuniathon's"); Duncker, Geschichte des Alterthums, Bd. I, 5. Aufl. 1878, S. 322 ff.; Fr. Lenormant, Les origines de l'histoire d'après la Bible et les traditions des peuples orientaux, Paris 1880, S. 536—552.

Wolf Baudissin.

Sanction, pragmatische. Pragmatica sanctio, lex jussio, auch pragmatica oder pragmaticum schlechthin, heißt in der späteren römischen Kaiserzeit eine in feierlicher Fassung erlassene Anordnung des Kaisers, besonders eine solche, welche in Angelegenheiten des öffentlichen Rechts auf Antrag einer Stadt, Provinz, Kirche ergangen ist, Cod. Justin. l. 12, § 1 de ss. ecclesiis I. 2, l. 7 de diversis rescriptis et pragmaticis sanctionibus I. 3, l. 12 de vectigalibus IV. 61 und öfter, s. auch c. 12 conc. Chalced. v. 451, wo *πραγματικὰ βασιλικά* und nachher dafür *γράμματα βασιλικά* vorkommt. Pragmatisch wird die Anordnung genannt, weil sie nach Beratung und Verhandlung der Sache (*πρᾶγμα*) erlassen wird, s. auch Dirksen, Manuale latinitatis fontium juris civilis Romani s. h. v. Die Bezeichnung ist das Mittelalter hindurch, s. du Fresne du Cange s. v. pragmaticum, bis in die neuere Zeit gebraucht worden, namentlich für Gesetze über wichtige Angelegenheiten, so z. B. für das Grundgesetz Kaiser Karls VI. vom Jare 1713, bez. 1724 über die Unteilbarkeit der österreichischen Länder und über die Erbfolge in denselben, ferner für das von Karl III. von Spanien 1759 erlassene Erbfolgegesetz. Von Gesetzen, welche die Kirche betreffen, gehören hierher:

1) die sanctio pragmatica König Ludwig d. H. (IX.) von Frankreich von 1268 (oder nach unserer Zeitrechnung von 1269). Sie ist eine der ersten Anordnungen des 13. Jarhunderts, durch welche die Fürsten den übermäßigen Ausdehnungen der päpstlichen Gewalt und den Missbräuchen der Kurie, insbesondere den unangemessenen Abgabenforderungen und der Erweiterung der päpstlichen Reservationen in Betreff der Ämterbesetzung entgegengetreten sind. Von den 6 Artikeln, welche die Sanction umfasst, wahrt im Gegensatze zu den päpstlichen Eingriffen in die Benefizien-Verleihung Art. 1 allen Prälaten, Patronen und ordentlichen Kollatoren von Benefizien ihr volles Recht und die ungeschmälerte Aufrechterhaltung ihrer Jurisdiktion, und in Ergänzung dazu schreibt Art. 4 vor, dass alle Promotionen, Vergebungen, Verleihungen und Dispositionen in Betreff der Prälaturen, Dignitäten und anderer Kirchenämter gemäß den Vorschriften des gemeinen

Rechts, der früheren Konzilien und der alten Anordnungen der Väter, geschehen sollen. Nicht minder kehrt der Art. 3, in welchem den Kathedralen des Königreichs und den anderen Kirchen freie Walen, Promotionen und Kollaturen gewärleistet werden, seine Spitze gegen das päpstliche Reservations- und Verleihungsrecht, keineswegs sollte damit aber auf die königlichen Rechte in Betreff der Besetzung der Prälaturen, dem Rechte des Königs auf Erteilung der Erlaubnis zur Vornahme der Wal, dem Regalienrecht und der Belehnung mit den Temporalien gegen Leistung des homagium und des Fidelitätseides verzichtet werden. Das zeigt nicht nur die konstante Aufrechterhaltung und Ausübung dieser Rechte durch das französische Königtum, sondern es ergibt sich dies auch aus dem Umstande, daſs die zuerst erwänten beiden Artikel den Zweck haben, die Ausübung der königlichen Benefizienbesetzung kraft des Regalienrechtes wärend der Vakanz der Bistümer vor den päpstlichen Reservationen und Eingriffen zu sichern. Mit diesen Tendenzen steht weiter der Artikel 4, welcher die Simonie verbietet, in einem gewissen Zusammenhange. Er leitet zugleich zu Art. 5 über, welcher päpstliche Abgabenforderungen und andere päpstliche Auflagen nur im Falle eines gerechtfertigten, frommen und dringenden Grundes oder einer unabweislichen Notwendigkeit und außerdem nur mit Genehmigung des Königs und der französischen Kirche zuläſst. Der letzte Artikel endlich gewärleistet die Freiheiten, Vorrechte und Privilegien, welche den Kirchen, Klöstern und frommen Stiftungen sowie den geistlichen Personen des Reiches von den französischen Königen verliehen sind.

Die Sanction Ludwigs IX. ist das erste bedeutende Gesetz über die sog. gallikanischen Freiheiten. Schon in demselben tritt der Charakter der gallikanischen Richtung, das Negiren der Erweiterungen der päpstlichen Gewalt und die Berufung auf das frühere, das alte Recht der Kanonen vor der Zeit der päpstlichen Gesetzbücher, sowie auf die besonderen Gewonheiten der französischen Kirche deutlich hervor.

Die Gegner des Gallikanismus haben im kurialistischen Interesse, um den schon von Bonifaz VIII. heilig gesprochenen König von dem Vorwurfe des Eingriffes in die kirchlichen Angelegenheiten, zu reinigen, die pragmatische Sanction schon früher (s. z. B. Thomassin, Vetus ac nova ecclesiae disciplina P. II, lib. I, c. 43, n. 11 und lib. II, c. 332. 4; P. III, lib. I, c. 43, n. 12) und noch in neuerer Zeit (so Raymond Thomassy, De la pragmatique sanction attribuee à Saint Louis, Paris et Montpellier 1844, und nach ihm K. Rösen, Die pragmatische Sanction, welche unter dem Namen Ludwigs IX. u. s. w., München 1853) für eine Fälschung erklärt. Dagegen ist die Echtheit stets von den Gallikanern verfochten worden, und an derselben kann jetzt nach den ausfürlichen und gründlichen Erörterungen von Soldan in der Zeitschrift für histor. Theologie, Jahrgang 1856, S. 371—450, gar kein Zweifel mehr erhoben werden.

Abdrücke der Sanction: Mansi 23, 1259, Ordonnances des Roys de France de la troisième race recueillier par M. de Lauriere, Paris 1723, 1, 97, und Durand de Maillane, Dictionnaire du droit canonique, II, ed. t. IV, Lyon 1770, S. 767.

Litteratur: Vergl. außer den schon citirten Werken noch: S. Ludovici pragmatica sanctio et in eam historica praefatio et commentarius Franc. Pinsonnii, Paris 1663; Gieseler, Lehrbuch der Kirchengeschichte, 4 Aufl., II, 2, 258 ff.; Schaeffner, Geschichte der Rechtsverfassung Frankreichs, 2, 264 ff.

2) Die pragmatische Sanction König Karls VII. von Frankreich von Bourges (la pragmatique de Bourges) vom 7. Juli 1438. Nachdem das Baseler Konzil infolge seines Konfliktes mit Papst Eugen IV. diesen anfangs des Jares 1438 suspendirt, von dem letzteren aber das Konzil nach Ferrara (später Florenz) verlegt worden war (s. den Art. Baseler Konzil Bd. II, S. 124), suchten beide Parteien ihren Rückhalt an den weltlichen Mächten, und diese hatten ihrerseits das Interesse ein neues Schisma abzuwenden, die weitere Hinausschiebung durchgreifender Reformen der Kirche zu verhindern und namentlich das von den Baselern in den bisherigen 31 Sitzungen zustande gebrachte Reformwerk nicht ganz scheitern zu lassen. Zur Beratung über die Stellung Frankreichs und

der französischen Kirche gegenüber der gedachten Frage veranstaltete Karl VII., an welchen die Baseler ihre Reformdekrete gesandt hatten, im Mai 1438 zu Bourges ein französisches Nationalkonzil, auf welchem auch Gesandte Eugens IV. und der Baseler erschienen. Dasselbe erklärte sich für die Annahme des größten Teiles der Baseler Reformdekrete, schlug aber mit Rücksicht auf die besonderen Verhältnisse der französischen Kirche bei einzelnen Modifikationen vor, indem es allerdings ausdrücklich hervorhob, dass dadurch die Autorität des Baseler Konzils nicht in Frage gestellt werden sollte. Gemäß dem Antrage der Nationalsynode, die acceptirten Dekrete in Kraft zu setzen, und zwar die modifizirten in der Erwartung, dass die Abänderungen durch das Baseler Konzil genehmigt werden würden, erließ der König am 7. Juli 1438 ein Edikt, die sog. pragmatische Sanction, in welchem er unter Billigung der gedachten Vorschläge die Beschlüsse annahm und die Beobachtung derselben sowie die Einregistrirung des Ediktes anordnete.

Das Edikt, bestehend aus 23 Titeln, enthält zwischen der Einleitung und dem Schluß, also zwischen seinem erzälenden und anordnenden Teil, die angenommenen Dekrete ihrem vollen Wortlaute nach und bei den modifizirten die beschlossenen Änderungen. Zusammenstellungen darüber finden sich u. a. bei Durand de Maillane, Dictionnaire du droit canonique II éd., t. IV, Lyon 1770, S. 64; Hefele, Conciliengeschichte 7, 765, und P. Hinschius, Kirchenrecht, III, 409, Nr. 1. Vor allem hat die französische Kirche und das französische Statskirchenrecht damit unverändert den Satz von der Superiorität des allgemeinen Konziles über den Papst, die schon vom Konstanzer Konzil vorgeschriebene regelmäßige Abhaltung allgemeiner Konzilien und die Beschränkung der päpstlichen Reservationen und Abgabenforderungen angenommen. Die beschlossenen Modifikationen betrafen dagegen namentlich die Aufrechterhaltung der benignae preces des Königs und der Fürsten für tüchtige Kandidaten und die Erweiterung der Rechte der Graduirten bei der Verleihung von Benefizien, die Warung der ordentlichen Jurisdiktion gegenüber der Verhandlung von Prozessen durch ein allgemeines Konzil, ferner die dem Papste für die Aufhebung der Annaten zu gewärende Entschädigung und endlich die Aufrechterhaltung besonderer löblicher Gewonheiten, Observanzen und Statuten in der französischen Kirche.

Mit dem Erlasse des Ediktes hatte das französische Königtum einen Akt der weltlichen Gesetzgebung in rein inneren kirchlichen Angelegenheiten vollzogen. Die Autorität der Baseler war zwar formell gewart worden, indessen beruhte die Geltung ihrer Beschlüsse in Frankreich lediglich auf der Anordnung des weltlichen Herrschers, und die vorgenommenen Modifikationen blieben in Kraft, obgleich die Baseler nicht mehr dazu kommen konnten, über ihre Bestätigung oder Verwerfung Beschluss zu fassen. Der König hatte das Gesetz unter den Schutz der Parlamente gestellt und damit war den letzteren, namentlich dem Pariser, die Befugnis gegeben, in die inneren Angelegenheiten der Kirche in weitestem Umfange einzugreifen.

Um den Papst hatte man sich bei Erlass des Gesetzes nicht gekümmert. Es war daher erklärlich, dass in Rom bei der Verfolgung der von Eugen IV. begonnenen rückläufigen Politik, welche das durch die Reformkonzilien geschwächte Kurialsystem wider zu voller Geltung bringen wollte, indem sie namentlich die Lehre von der Superiorität des allgemeinen Konzils bekämpfte, alles aufgeboten wurde, um die pragmatische Sanction zu beseitigen. Pius II. (Aeneas Sylvius Piccolomini 1458—1464), welcher von neuem die Appellationen vom Papste an ein allgemeines Konzil verboten hat, erklärte auch 1453 die Sanction für eine Verletzung der Vorrechte des päpstlichen Stules, und forderte die französischen Bischöfe auf, für die Beseitigung derselben zu wirken. Karl VII. beantwortete diesen Schritt aber durch die Appellation an ein allgemeines Konzil. Und wenngleich Ludwig XI. 1461 die Sanction aufhob, um den Papst für die Ansprüche des Hauses Anjou auf Neapel günstig zu stimmen, so weigerte sich doch das Pariser Parlament, die Aufhebung zu erklären, und zog nach wie vor Verletzungen der Sanction vor sein Forum. So blieb dieselbe tatsächlich in Kraft, umsomehr, als der

König, nachdem er sich in seiner Hoffnung getäuscht sah, das Parlament ruhig gewären ließ. Ja, Ludwig XII. setzte im J. 1499 sogar die Sanction wider ausdrücklich in Geltung. Vergeblich war es ferner, daſs Julius II. nach seinem Siege über Frankreich auf dem Lateranensischen Konzil 1513 unter Berufung auf die von Ludwig XI. versprochene Aufhebung der Sanction ein „monitorium contra pragmaticam et eius assertores“ mit 60tägiger Frist erließ. Weder der König noch die Parlamente verantworteten sich, und nach der Thronbesteigung Leos X. verlangte der erstere, daſs der Papst und das Konzil mit weiteren Schritten gegen die Sanction einhalten sollten, bis die französische Kirche gehört worden sei. Leo X. ließ allerdings in der 11. Sitzung des Konzils vom 17. Dezember 1516 die Sanction für null und nichtig erklären, aber vorher hatte er schon mit Franz I. das bekannte Konkordat von 1516 geschlossen, welches, wenn es gleich dazu bestimmt war, die Sanction zu beseitigen, doch dem französischen Königtum die weitgehendsten Rechte über die Kirche einräumte, und die Parlamente, welche die Verdammungsbulle des Konzils nicht registrirt hatten — das Pariser hatte sich sogar anfänglich geweigert, das Konkordat zu registriren — griffen auch in der Folgezeit auf die pragmatische Sanction zurück, sodaſs im wesentlichen nichts geändert wurde (siehe auch den Artikel Gallikanismus Bd. IV, S. 740).

Abdrücke der Sanction: M. de Vilevault, Ordonnances les rois de France de la troisième race, 13, 267 ff.; Durand de Maillane a. a. O. S. 768. (Was Mansi 31, 283 und Münch, Sammlung aller Konkordate, 1, 207, mitteilen, ist nicht die pragmatische Sanction selbst, sondern nur eine kurze Inhaltsübersicht.)

Litteratur: Pragmatica sanctio Caroli VII cum glossis Cosmae Guymier, Paris 1514; Caroli VII Francor. regis pragmatica sanctio cum glossis Cosmae Guymier et additionibus Philippi Probi Biturici, Paris 1666 (von François Pinsson); Histoire, contenant l'original de la Pragmatique sanction, comme ella a été observée etc. in den Traitez des droits et libertez de l'église gallicane, Paris tom. I; vgl. ferner Hippolyte Dansin, Histoire de gouvernement de la règne de Charles VII, Paris 1858, p. 216 ff.; Gieseler, Kirchengeschichte, II, 4, 83. 136. 193; Hefele, Conciliengeschichte, 7, 762; Schäffner, Geschichte der Rechtsverfassung Frankreichs, 2, 630 ff.; Friedberg, Gränzen zwischen Stat und Kirche, S. 488 ff.; P. Hinschius, Kirchenrecht, 3, 409. 410. 420. 421. 424 ff.

3) Die sog. pragmatische Sanction der Deutschen von 1439. In dem Streite zwischen dem Baseler Konzil und Papst Eugen IV. hatten die deutschen Kurfürsten sich nach dem Tode Kaiser Sigismunds noch vor der Wal seines Nachfolgers Albrecht II. von Österreich auf dem Reichstage zu Frankfurt neutral erklärt. Auf dem nach der Wal des letzteren zur weiteren Verhandlung über die gedachte Angelegenheit abgehaltenen Mainzer Reichstage nahmen die Gesandten des römischen Königs, der anwonenden Kurfürsten und die Vertreter der abwesenden Fürsten nach dem Vorgange der Franzosen gleichfalls eine Reihe der Baseler Reformdekrete an, jedoch verlangten sie dabei ebenfalls einzelne Modifikationen und behielten sich weiter die Bezeichnung anderer, den Verhältnissen der deutschen Nation und ihrer einzelnen Teile entsprechende Abänderungen, über welche das Konzil seinerzeit beschließen sollte, vor (vergl. des Näheren den Artikel Konkordate Bd. VIII, S. 153, und P. Hinschius, Kirchenrecht, 3, 409, Nr. 3). Das Acceptationsinstrument vom 26. März 1439 ist aus langer Vergessenheit durch das Buch von Horix, Concordata nationis Germanicae integra, Francof. et Lips. 1765 ff., hervorgezogen und dann von neuem nach der Urschrift im damaligen kurfürstlichen Archive zu Mainz mit Erläuterungen von Guil. Koch, Sanctio pragmatica Germanorum illustrata, Argentorati 1789 herausgegeben worden (u. a. abgedruckt bei Münch, Sammlung 1, 42). Die Bezeichnung Pragmatische Sanction verdient die Urkunde indessen nicht, ja sie ist sogar irreführend. Das Instrument ist nicht, wie die pragmatische Sanction von Bourges, ein Gesetz. Niemals ist es von dem auf dem Reichstage nicht anwesenden Könige genehmigt und als Reichsgesetz verkündet worden, vielmehr hat

dasselbe, wie Pückert, Die kurfürstliche Neutralität wärend des Baseler Concils, Leipzig 1858, S. 85 ff., nachgewiesen hat, nur den Charakter einer provisorischen Vereinbarung der einzelnen deutschen Fürsten über ihr Verhalten in dem zwischen dem Papst und dem Konzil ausgebrochenen Streit. Vgl. übrigens des Weiteren noch Bd. 8, S. 153. **P. Hinschius.**

Sandemanier heißen die Anhänger einer mystischen, in einzelnen Beziehungen den Herrnhutern änlichen kirchlichen Partei, die etwa im dritten Decennium des vorigen Jarhunderts in Schottland entstand und nach ihrem Ältesten, der sich ihre Verbreitung und die Ausbildung ihrer kirchlichen Einrichtung besonders angelegen sein ließ, Sandemanier, nach ihrem eigentlichen Stifter aber Glasiten genannt werden. John Glas, ein presbyterianischer Landgeistlicher der schottischen Kirche († 1773 zu Dundee), durchdrungen von dem Gedanken, die altapostolische Kirche und Kircheneinrichtung widerherzustellen, forderte die völlige Unabhängigkeit jeder einzelnen Kirche von der anderen und deren völlige Freiheit von jedem Einflusse überhaupt, und erklärte jede Begünstigung oder Beschränkung einer Kirche von Seiten des States für schriftwidrig. Hierdurch trat er in entschiedenen Gegensatz zu der presbyterianischen Kirche, und von einer Synode wurde John Glas nicht nur seiner geistlichen Stelle, sondern auch der kirchlichen Gemeinschaft für verlustig erklärt. Dennoch gewann er Freunde und Anhänger, stiftete mit ihnen in Schottland eine für sich bestehende Gemeinde, die man nach ihm Glasiten nannte, stand ihr als Bischof vor, legte für den Kultus, nach dem Vorbilde der ersten Kirche, das wichtigste Moment in die Abendmalsfeier, fürte dabei das Fußwaschen, den Bruderkuss, das Liebesmal und eine Art Gütergemeinschaft durch Einsammlungen zu einer Gemeindekasse ein, untersagte jedes sinnliche Vergnügen, verbot auch die Glücksspiele, das Essen von Blut und Ersticktem, wie auch den Gebrauch des Loses, und legte das Kirchenregiment in die Hände von Bischöfen, Ältesten und Lehrern. Einen Hauptvertreter seiner Richtung und vorzüglich tätigen Beförderer seiner Bestrebungen fand er in seinem Schwiegersone Robert Sandemann, einem Laien (geb. 1723 zu Perth, gest. 1772 in Neuengland), der im Jare 1762 die Lehren und kirchlichen Einrichtungen der Glasiten in England und im Jare 1766 in Amerika einfürte, wo seine Anhänger den Namen Sandemanier erhielten und noch jetzt bestehen. Die Zal der Mitglieder dieser Sekte aber ist in Amerika und Schottland verschwindend klein. Vergl. K. F. Stäudlin und H. G. Tzschirner, Archiv für alte und neue Kirchengeschichte, I, 1, Leipzig 1813, S. 143 ff.; M'Crie, Life of Knox, H. Hetherington, History of the Church of Scotland. Marsden, History of Christian Churches, II, 297 ff. **(Neudecker †) C. Schoell.**

Sanherib. Wie am Schlusse des Art. Ninive bemerkt wurde, soll die Besprechung dieses großen und für das Alte Testament besonders wichtigen assyrischen Königs gleichzeitig einen kurzen Abriss der Geschichte Assyriens überhaupt, vor allem natürlich so weit sie für die Geschichte Israels von höherer Bedeutung ist, enthalten. Es wurde ebendort (I. c, Anfang) auch bereits hervorgehoben, dass die in den Versen Gen. 10, 8—12 ausgesprochene Grundanschauung von Babylonien als dem Mutterland der Assyrer durch die Denkmalsforschung durchaus bestätigt worden ist; nicht minder wurde auch bemerkt, dass sich die Anfänge des assyrischen Reiches nicht, wie dies sonst meist der Fall ist, in undurchdringliches Dunkel verlieren, dass vielmehr die Abzweigung der assyrischen Kolonie von dem babylonischen Mutterlande in gar nicht so sehr alter Zeit stattgehabt hat. Ja, wenn man bedenkt, dass die Grenzen Akkads oder Nordbabyloniens einst bis an das Ufer des unteren Zab sich erstreckten, so kann eigentlich von einer großen Auswanderung überhaupt nicht die Rede sein. Um so leichter begreift sich die fast völlig rein bewahrte Gleichheit assyrischer und babylonischer Kultur.

II. a) Ganz genau läßt sich die Zeit, in welcher die Stadt Assur von babylonischen Kolonisten gegründet wurde, noch nicht mit voller Sicherheit an-

geben; die Auswanderung mag etwa zwischen 2000 und 1900 v. Chr. vor sich gegangen sein. Der König Ramannirari III. nennt nicht allein als denjenigen ältesten assyrischen König, von welchem er und seine Vorgänger in ununterbrochener Linie abstammen, sondern, nach dem Wortlaut der betreffenden Angabe, als den ältesten Beherrscher Assyriens überhaupt Belkapkapu („Bel ist stark"). Da dieser älteste assyrische Herrscher, welcher, beachtenswert genug, noch den Namen des Nationalgottes der Babylonier trägt, den König Samsiraman zum Enkel hat, dieser letztere aber gemäß der Prisma-Inschrift Tiglathpilesers I. um 1816 zur Regierung gelangte, so ergibt sich als Regierungszeit Belkapkapus rund 1860 v. Chr. Ihm folgte sein Son Ismedagan („Erhört hat Dagon"), der, gleich den meisten dieser ältesten Könige, mit Vorliebe „Priester Asurs" sich nennt und genannt wird — zu allen Zeiten vereinigten die assyrischen Monarchen die Königswürde und das höchste Priesteramt in ihrer Einen Person. Des Letztgenannten Son Samsiraman („meine Sonne ist Raman") schmückte die neugegründete Stadt Assur mit prächtigen Bauten; insonderheit erbaute er den Anu- und Ramantempel, welchen 641 Jare später Asurdan, der Urgroßvater Tiglathpilesers I., niederriss; er ist auch der Erbauer des Tempels des Gottes Asur. Dieser ältesten Zeit des assyrischen Staates gehören ferner an die Könige Sulilu sowie Challu und dessen Son Eresu; aber, abgesehen von diesen drei Namen, wissen wir nichts weiter für die Zeit von c. 1800—1500.

II. b) Die nächsten Aufschlüsse über die Geschichte Assyriens gewärt eine zur Zeit Ramanniraris III. verfasste Tafel mit der synchronistischen Geschichte Assyriens und Babyloniens. Diese Tafel liegt jetzt, seit ihrer ersten Veröffentlichung, beträchtlich vervollständigt vor, doch fehlt leider noch immer etwa die Hälfte der Tafel und damit gerade auch der Anfang, der uns gewiss noch einen, vielleicht mehrere assyrische und babylonische Könige namhaft machen würde, unter ihnen insonderheit den ersten, unter welchem der junge assyrische Stat mit seinem Mutterlande in nähere, sei es nun friedliche oder kriegerische Beziehung trat. So viel dürfte wenigstens im Allgemeinen feststehen, dass die assyrischen Könige aus ihrer Zurückhaltung mit eben dem Augenblicke heraustraten, da die Dynastie der 49 Chaldäerkönige des Berosus nach 458järiger Regierung von der Dynastie der 9 Kossäer- oder, wie sie Berosus nennt, Araber-Könige abgelöst wurde. Die Regierungszeit dieser neun Araberkönige, welche Berosus auf 245 Jare angiebt, dürfte auf etwa 1525—1280 anzusetzen sein: im Jare 1500 saß jedenfalls der erste Kossäer auf dem Tron. Hatten bis dahin die Assyrer, trotzdem dass sie sich von ihrem Mutterland unabhängig gemacht hatten, von diesem, wie es scheint, nichts zu fürchten gehabt, so wurde mit dem Eindringen der nomadisirenden Kossäerschaaren die politische Lage mit Einem Male verändert — Assyrien musste sich gefasst machen, seine Selbständigkeit nötigenfalls mit der Waffe in der Hand gegen die neuen Grenznachbarn zu schützen und zu behaupten. Soweit die synchronistische Tafel zur Zeit vorliegt, beginnt sie mit der Mitteilung, dass der assyrische König Asurbelnisesu („Asur ist der Herr seiner Völker") und dessen Zeitgenosse Karaïndas, der Kossäerkönig vom Lande Kardunias, d. i. Babylonien mit der Hauptstadt Babylon, mittelst Eidschwurs sich die gegenseitigen Grenzen gewärleisteten. Das Gleiche taten auch Puzurasur („Schützling Asurs"), warscheinlich Asurbelnisesus Son, und Burnaburias, der Son des Karaïndas. Die Anbanung noch intimerer Beziehungen sollte indessen schnell zu einem Bruche für immer füren: die Verheiratung des Burnaburias mit einer Tochter des assyrischen Königs Asuruballit („Asur hat das Leben gegeben"), höchst warscheinlich eines Sones des Puzurasur, war ein verhängnisvoller Schritt. Die assyrische Prinzessin, mit Namen Muballitat-Serua („die Göttin Serua giebt das Leben"), gebar dem Kossäerkönig den Karachardas; als dieser aber seinem Vater Burnaburias auf dem Thron folgte, empörten sich die Kossäer, ermordeten ihn und erhoben an seiner Stelle einen gewissen Nazibugas zum König über sich. Der assyrische König Asuruballit, ein tatkräftiger Regent, dem auch sonst das assyrische Gebiet zu erweitern geglückt war, zieht, seinen Enkel zu rächen, gegen Babylonien, tödtet den Nazibugas und setzt den

jüngeren Son des Burnaburias, Kurigalzu, als König ein. Ob auch dieser jüngere Kossäerprinz von jener Assyrerin abstammt, wissen wir nicht. Tat er es, so verläugnete er jedenfalls seine verwandtschaftliche Beziehung zu Assyrien, denn wir finden ihn mit Asuruballits Son und Nachfolger, Belnirari („Bel ist mein Helfer"), im Kampf. Aber der „Priester Asurs" siegt, er schlägt Kurigalzu bei der Stadt Sugag am Tigris(?)-Ufer aufs Haupt und gewinnt in dem unmittelbar folgenden Friedensschluss eine namhafte Gebietserweiterung nach der babylonischen Seite hin. Sein Son Pudilu („meine Erlösung ist Gott") benützte die Ruhe, deren er sich von Babylonien her zunächst zu versehen hatte, mit Erfolg dazu, die assyrische Herrschaft über die Fürstentümer der Gebirgsabhänge des armenischen Hochlandes in der Richtung nach Osten und Nordosten auszudehnen. Sein Son Ramannirari I. („Raman ist mein Helfer"), „der Große, Glänzende, von Gott Ausgezeichnete, der Herr, der Statthalter über das Land der Götter, der Städtegründer, der erhabene Priester Bels", wie er sich selbst nennt, war gleicherweise ein großer Kriegsheld, der nicht allein die zwischen dem unteren Zab, dem Tigris und dem Gebirge wohnenden oder nomadisirenden Völker der Kutu, Lulumu und Subaru hart züchtigte, sondern auch dem Kossäerkönig Nazimaraddas bei der Stadt Kar-Istar eine große Niederlage beibrachte, welche ihm dazu verhalf, das assyrische Gebiet vom rechten Tigrisufer bis an das Gebirg hin abermals zu erweitern*). Sein Son Salmanassar I. („Salman, leite recht! oder: lass es gelingen!") erweiterte das große Nationalheiligtum, den Tempel des „Länderberges" (ê-harsag-kurkura), welches mit dem Tempel Asurs Eins zu sein scheint, und gründete zudem die Stadt Kelach. Darf der Text III R 4 No. 1**), welcher leider sehr verwischt ist, auf diesen assyrischen König bezogen werden, so zog er wenigstens vier Jare nach einander gegen das Aramäerland am und im Kasjargebirge, d. i. dem Mons Masius, unter ununterbrochenen Kämpfen zu Felde, und war er ein Zeitgenosse des babylonischen Königs Karaburias. Aller Warscheinlichkeit nach war er es, der die von Asurnazirpal erwänte assyrische Ansiedelung im Tela-Tal des Kasjargebirges unweit der Stadt Damdamusa gründete, damit dem weiteren Vordringen der assyrischen Macht nach Westen einen sichern Stützpunkt gewinnend. Immer aufwärts steigt die Macht des jungen assyrischen States, unter Salmanassars Son Tukulti-Adar I. („meine Hülfe ist Adar") erreicht sie ihren Gipfelpunkt — freilich um sofort tiefst gedemütigt zu werden. Wir wissen, dass Tukulti-Adar nicht allein König von Assyrien, sondern auch von Sumer und Akkad gewesen, dass es ihm also gelungen sein muss, bis in das Herz Babyloniens seine Waffen zu tragen und sich dort eine Zeit lang auch siegreich zu behaupten. Aber der Triumph war nur ein vorübergehender. Denn wenn Sanherib uns berichtet, dass er das Siegel Tukulti-Adars, welches als „Beutestück" nach Akkad gekommen war, nach 600 Jaren aus der Schatzkammer zu Babylon herausgeholt habe, so deutet dies offenbar darauf hin, dass sich das Schlachtenglück schließlich gewendet und die Babylonier ihrerseits bis in das Herz Assyriens vorgedrungen sind***). Diese tiefe Demütigung der assyrischen Macht erhellt noch aus anderen Anzeichen. Nicht allein, dass Berosus die 9 Kossäer- oder Araberkönige von

---

*) Auf die Regierung Ramanniraris I. folgt in der synchronistischen Tafel eine Lücke von c. 32—34 Zeilen; von diesen werden zwölf ergänzt durch III R 4 No. 3, im übrigen war jedenfalls in ihr von Tukulti-Adar I. ausfürlich die Rede.

**) Obiger Text gehört jenem leider sehr beschädigten Obelisk an, welchem I R 28 entnommen ist. Er scheint eine kurzgefasste Geschichte Assyriens von der ältesten Zeit her bis auf Asurnazirpal enthalten zu haben, Beweis genug, wie beklagenswert die Unleserlichkeit seiner meisten Schriftzeilen ist. Das oben erwänte Stück dieser Inschrift handelt auf alle Fälle von einem König lange vor der Zeit Tiglathpilesers I.

***) Es lässt sich leider nicht mit voller Sicherheit bestimmen, ob Sanherib bei obiger Berechnung von 600 Jaren (ist es überhaupt nur eine runde Zal?) seine erste (704) oder seine zweite Eroberung Babylons (690) im Auge hat. Da die Prisma-Inschrift Sanheribs bei der ersten Eroberung Babylons die Öffnung der „Schatzkammer" ausdrücklich erwänt, so ist es mir warscheinlicher, Tukulti-Adars unglücklichen Feldzug auf 704 + 600, d. i. 1304 anzusetzen.

Semiramis gefolgt sein läßt, welche auch „über die Assyrer“ geherrscht habe — auch das III R 4 No. 3 veröffentlichte Bruchstück der synchronistischen Geschichte weist troß seiner großen Lückenhaftigkeit unzweideutig auf eine große Schwächung der assyrischen Macht unter Tukulti-Adars Nachfolgern hin. Einer von diesen, Belkuduruzur („Bel, schirme das Gebiet“), fällt sogar im Kampfe gegen seinen babylonischen Gegner, und dieser leztere bietet nun in seinem Land eine große Heeresmacht auf, um, wie ausdrücklich berichtet wird, die Stadt Assur zu erobern.

II. c) Inzwischen hatte jedoch Adarpalesara („Adar ist der Son Esaras“), warscheinlich ein Son Belkuduruzurs, die Zügel der Regierung ergriffen und zwang, die assyrischen Truppen „mit fester Hand leitend“, die babylonischen Streitkräfte zur Rückkehr. Adarpalesara ist somit der erste assyrische Herrscher, welcher die assyrische Herrschaft neu gründete und ihr die bis zum Fall Ninewes nicht wieder geraubte Unabhängigkeit zurückgewann; er sezte dem babylonischen Übergewicht einen Damm, und wenn er auch selbst lediglich auf die Defensive, auf den Schuß der Landesgrenzen beschränkt war, so konnte doch schon sein Son Asurdan („Asur ist Richter“) zur Offensive übergehen und aus etlichen zum Lande Karduniaš gehörigen Städten „viele Beute“ nach Assyrien fortfüren. Sein Urenkel Tiglathpileser rühmt ihn als einen König, „der ein glänzendes Scepter trug, die Menschheit Bels regierte; dessen Händewerk und dessen Opferspenden den großen Göttern wolgefielen, weshalb er bis in höchstes Greisenalter gelangte“. Unter seines Sones Mutakkil-Nusku („Nusku ermutigt“) Son und Nachfolger Asurresisi („Asur, erhebe das Haupt“), dem Vater Tiglathpilesers I., brachen die Kämpfe zwischen Babylonien und Assyrien mit erneuter Heftigkeit los. Der babylonische König Nebukadnezar I., ein ebenso kriegslustiger als kriegstüchtiger Fürst, der trozdem, dass er nur wenig länger als zwei Jare regierte, kriegerischer Erfolge gegen Elam, die räuberischen Kossäer wie gegen das Westland sich rühmen konnte, suchte auch gegenüber Assyrien Babyloniens Prestige wieder herzustellen. Indes vergebens. Nachdem schon ein erster Versuch, der assyrischen Grenze sich zu nähern, ziemlich fehlgeschlagen war (der babylonische König glaubte gegen Asurresisis Streitwagen einen offenen Kampf nicht wagen zu dürfen), wurde er, als er abermals mit Wagen und Reisigen gegen die assyrische Grenze heranzog, von Asurresisi gänzlich und mit schwerem Verluste an Mannschaft wie an Kriegsgerät geschlagen. Das assyrische Heer erbeutete 40 Wagen und eine Fane. Dem tapfern Asurresisi, der auch allen übrigen Feinden Assyriens entschlossen und siegreich entgegentrat, folgte sein Son Tiglathpileser I. („meine Hülfe ist der Son Esaras“ d. i. Adar), welcher die Macht Assyriens auf eine zuvor noch nicht erreichte Höhe brachte. Ein Kriegsheld gleich den größten Helden auf assyrischem Thron, besiegte er binnen seiner ersten fünf Regierungsjare die Könige des Landes Musku (das Meschech des A. T.), eroberte er das ganze Land Kummuch (Kommagene), machte er die 23 Könige der Länder Naïri am oberen Tigris und Euphrat tributpflichtig. Das Resultat dieser seiner ersten Regierungsjare faßt er selbst in die Worte zusammen: „Im Ganzen besiegte meine Hand bis zu meinem 5. Regierungsjar 42 Länder und ihre Fürsten, von jenseits des unteren Zab, der Grenze der fernen Gebirge, bis jenseits des Euphrat, bis zum Land Chatti und dem oberen Meere gen Westen (d. i. dem mittelländischen Meer). Zu Einem Ganzen machte ich sie (wörtlich: einerlei Rede ließ ich sie füren), nahm Geiseln von ihnen und legte Tribut und Abgabe ihnen auf.“ Die Ruhe, die der assyrische König nunmehr zu genießen gedachte, sollte indessen nicht lange dauern. Schon im nächsten Jare ist er gezwungen, alle seine Streitwagen oberhalb des unteren Zab zu sammeln und bei der Stadt Arzuchina in fester Stellung den siegreich heranziehenden babylonischen König Mardukuadinache zu erwarten. Ein ganzes Jar lang scheinen beide Heere sich ausgewichen zu sein, one sich in offener Feldschlacht zu messen. Als aber der babylonische König immer kühner vordringt, die Stadt Ekallate erobert und die Götterbilder des Raman und der Sala wegfürt (es geschah dies nach einer Angabe Sanheribs 418 Jare vor der Zer-

störung Babylons durch Sanherib im J. 690, also 1108), rückt Tiglathpileser aus seiner bis dahin festgehaltenen Verteidigungsstellung vor und schlägt das babylonische Heer. Die Niederlage muſs eine gänzliche gewesen sein; denn Tiglathpileser I. bringt nunmehr bis nach Babylonien vor, erobert die Festung Dur-Kurigalzu, Sippar des Sonnengottes und Sippar des Morgensternes (das biblische Sepharwaim), Babylon, Opis u. s. w., und benützt seinen Sieg nicht allein zu einer Erweiterung des assyrischen Gebiets zwischen dem unteren Zab und Tigris, sondern bringt auch das für Babylonien wichtige Land Suchi mit der Stadt Rapiku innerhalb des eigentlichen Mesopotamiens bis an das Euphratufer hin endgiltig unter assyrische Botmäßigkeit. Für die übrige Regierungszeit dieses großen assyrischen Königs sind wir leider, ebenso wie für die nun folgenden zwei Jarhunderte, nur dürftig unterrichtet; wäre der in Kujundschik gefundene, oben S. 378 in Anmerkung 2 erwänte Obelisk durchweg gleichmäßig lesbar, so würde unsere Kenntnis des assyrischen Reiches bis zu Asurnazirpal voraussichtlich eine lückenlose sein, aber leider ist eben die Inschrift großenteils völlig verwittert und verwischt. Von den zwei Sönen Tiglathpilesers, welche sich beide gleicherweise „König von Assyrien" nennen, scheint Samsiraman II. der weniger bedeutende gewesen und vielleicht schon frühzeitig durch seinen Bruder Asurbelkala („Asur ist Herr über alles") auf dem Thron ersetzt worden zu sein. Das Verhältnis des siegreichen Assyrien zu dem besiegten Babylonien, welchem trotzdem seine Unabhängigkeit erhalten blieb, gestaltete sich nunmehr auf viele Jare hinaus zu einem friedlichen. Asurbelkala und Mardukśapikzermati vom Lande Kardunias schlossen vollkommenen Frieden und als der letztere von seinem eigenen Volk vom Throne gestoßen und durch einen gewissen Ramanbaliddina ersetzt wird, heiratet der assyrische König eine Tochter Ramanbaliddinas und festigt durch diese seine Heirat für fast zweihundert Jare das Friedensverhältnis zwischen den beiden Brudervölkern, welches gerade dreihundert Jare vorher infolge einer Heirat zerrissen worden war. Die synchronistische Geschichte weiß erst von Ramannirari II. an (911—890) von Beziehungen, und zwar abermals kriegerischen, zwischen Assyrien und Babylonien zu berichten.

II. d) Für die Zeit von etwa 1100—930 (910) fließen unsere Quellen für Babylonien wie für Assyrien leider nur dürftig. In Babylonien sehen wir die Kossäer seit ihrer ersten Einwanderung um 1500 immer mehr an Einfluſs gewinnen: offenbar durch immer neue Zuzüge von Landsleuten verstärkt, erringen sie sich großen politischen Einfluſs neben den semitischen Babyloniern, mit denen sie im übrigen in bestem Einvernehmen sich zu erhalten wissen; wir begegnen darum in jener Periode Babyloniens kossäischen Königsnamen in buntem Wechsel mit semitischen Namen, worin sich die völlige Gleichberechtigung der semitischen und kossäischen Bestandteile der Bevölkerung Babyloniens wiederspiegelt. Sehe ich recht, so sind in diese Periode unter vielen andern zu setzen Mardukbaliddina I., ein Son des Melisichu, der seine Abkunft bis auf Kurigalzu zurückfürt; ferner der Son des Kudur-Bel, Sagasalti(bur)ias oder Saggastias, von dem wir jetzt mit Bestimmtheit wissen, daſs er um 1050 regierte; endlich wol auch Agum oder voller Agum-kak-rime, „der König der Kossäer und Akkader, König des weiten Babylonien, König von Padan und Alman, König des Landes Guti". Von assyrischen Königen gehört hieher Asurchirbi, der, falls meine Combinationen sich bestätigen, seine Feldzüge bis nach dem Westland ausdehnte, späterhin aber erleben muſste, daſs Pethor und Mutkinu, zwei Landschaften am Euphratufer in der Nähe von Karkemisch, welche Tiglathpileser I. zum assyrischen Reiche geschlagen hatte, in die Hände der Aramäer fielen; sodann die beiden auf dem obenerwänten Obelisk Asurnazirpals erhaltenen Königsnamen Erbaraman („vermehre, o Raman") und, wol ziemlich lange nach letzterem, Asurnadinache („Asur gibt Brüder").

II. e) Mit Asurdan II., dem Vater jenes Ramannirari II., mit welchem der Eponymenkanon anhebt, beginnt die Glanzperiode des assyrischen Reiches. Asurdan II. ist uns bis jetzt nur durch Werke des Friedens bekannt; was wir bislang von ihm wissen, beschränkt sich darauf, daſs er Städte baute und

Tempel gründete, auch einen Kanal grub. Ramannirari II. (911—890), „der Hehre, der Erhabene, welchem Asur, Samas, Raman und Marduk zu Hilfe kamen und der sein Land erweiterte“, „der alle Ununterwürfigen niederwarf und alles in Besitz nahm“, introducirt von neuem auch die nun nimmer mehr endenden kriegerischen Verwickelungen mit Babylonien. Er besiegte den babylonischen König Samas-mudammik in einer Schlacht am Fuße des Gebirges Jalman, besiegte, als dieser entthront wurde, auch seinen Nachfolger Nabusumiskun, und fürte aus den eroberten babylonischen Städten große Beute nach Assur. Im übrigen beließ er Babylonien seine Selbständigkeit und begnügte sich mit einer Gebietserweiterung auf dem linken Tigrisufer im Stromgebiet des Adhem. Gleichzeitig heirateten der babylonische wie der assyrische König jeder die Tochter des andern, und wie die Fürsten, erfreuten sich die Völker Assurs und Akkads von neuem „besten und vollkommenen Einvernehmens“, das freilich kaum zwei Jarzehnte vorhalten sollte. Von seinem Son Tukulti-Adar II. (890—884), welchen Asurnazirpal rümt als „den Priester Asurs, der alle seine Widersacher bezwang, auf Pfähle spießte die Leichen seiner Feinde“, ist nur bekannt, daſs er einen Zug nach den Ländern am oberen Tigris unternahm und an der Quelle des Subnatflusses ein Bildnis seiner Majestät neben dem Tiglathpilesers I. errichtete, sowie daſs er eine große, aber wenig solide Terrasse für einen neuen Palast in Assur auffüren ließ. Um so besser sind wir für die meisten nunmehr folgenden assyrischen Herrscher beraten. Wir werden uns indessen auch für sie ebenso kurz fassen können wie bisher, da gerade ihre Geschichte vielfach bereits behandelt ist*), und werden uns bescheiden, hauptsächlich die für das A. T. wichtigeren Momente hervorzuheben. Des zuletzt genannten Königs Son Asurnazirpal („Asur schützet den Son“), 884—860, ein ebenso tapferer als grausamer Herrscher, besiegte alle Assyrien benachbarten Länder vom Urumia-See bis nach der Stadt Suru am Euphrat, befestigte die assyrische Herrschaft vor allem auch über die schwer zugänglichen Ortschaften des Kasjargebirges und dehnte seine Züge bis zum Libanon und zum Mittelmeer aus, wo er die Huldigung von Tyrus, Sidon, Byblos und Arados entgegennahm. Er besiegte auch die Feldherren und Truppen des babylonischen Königs Nabubaliddin, welche dieser den Bewonern des Landes Suchi zu Hilfe wider Assyrien geschickt hatte, und verbreitete bis nach Babylonien hinein Schrecken. Sein Son Salmanassar II. (860—824) stand mit dem ebengenannten babylonischen König auf friedlichem Fuße. Als aber die Babylonier diesen entthronten und seinen Son Mardukſumiddin zum König ernannten, worauf des letzteren Bruder Marduk-bel-usati sich wider ihn empörte und das Land Akkad für sich beanspruchte, zog Salmanassar zur Unterstützung Mardukſumiddins aus, tödtete dessen Bruder nebst seinen rebellischen Genossen und legte allen Königen des Chaldäerlandes bis hinab zum persischen Meerbusen Tribut auf; natürlich muſste auch Mardukſumiddin Salmanassar als Oberherrn anerkennen. Von Wichtigkeit für die Geschichte und Chronologie des Reiches Israel sind ebendieses assyrischen Königs Feldzüge gegen den hettitischen Zwölfstädtebund, an der Spitze Dadbu-'idri von Damaskus und Irchulena von Hamath. Der erste Feldzug fand statt im Jare 854 und gipfelte in der Schlacht bei Karkar, in welcher Dadbu-'idri, d. i. Benhadad**), Irchulena sowie die ihnen verbündeten elf anderen Könige, darunter A-ḫa-ab-bu mât Sir-'a-la-ai, d. i. **Ahab von Israel**, der seinerseits mit 2000 Wagen und 10000 Kriegern beteiligt war, eine große Niederlage erlitten: 20500

*) Vgl. jetzt vor allem Mürdter, Kurzgefaſste Geschichte Babyloniens und Assyriens, Stuttgart 1881. M. 3.

**) Dadbu, Dada, Addu steht als westländischer Name des Luftgottes Raman fest. Die von Pinches ganz neuerdings gefundenen westländischen Eigennamen Bin-Dadbu-amar und Bin-Dadbu-natan („der Son des Luftgottes hat befohlen“ bezw. „gegeben“) legen die Vermutung in der Tat sehr nahe, Benhadad möchte ebenso wie Dadbu'idri — daſs beide ein und dieselbe Person sind, kann nun einmal nicht bezweifelt werden — aus einem volleren Bin-Dadbu-'idri verkürzt seien.

Leichen bedeckten das Schlachtfeld. Im Jare 849 besiegte er abermals den Daddu-'idri und seine Verbündeten, im Jare 846 zum dritten Mal die zwölf verbündeten Könige. Nunmehr löste sich der Bund auf, die Hettiter und Hamathenser unterwarfen sich und Damaskus stand allein; wie aus 1 Kön. 22 ersichtlich, schlug das zwischen Ahab und Benhadad bis dahin bestandene Bündnis geradezu in offene Feindschaft um, wie denn Ahab im Kampfe mit dem König von Damaskus sogar das Leben einbüßte. Im Jar 842, dem 18. Regierungsjare Salmanassars, zog der assyrische König gegen Benhadads Nachfolger Hazael und besiegte diesen in der Schlacht am Berge Senir: 16000 von Hazaels Kriegern fielen, 1121 Wagen und viel Kriegsmaterial erbeutete der Sieger. Das assyrische Heer zerstörte die prachtvollen Haine um Damaskus und verwüstete das ganze Land bis zum Gebirge Hauran. Tyrus, Sidon und Ja-u-a, „der Son Omris", d. i. **Jehu von Israel**, brachten Tribut und Geschenke. Der schwarze Obelisk, der in 190 Keilschriftzeilen die Haupttaten der ersten 31 Regierungsjare Salmanassars kurz verzeichnet, stellt unter anderm auch israelitische Gesandte in Basrelief dar, wie sie Gold- und Silberbarren, goldene Gefäße und sonstige Geschenke darbringen. In den vier letzten Jaren der Regierung Salmanassars brachte sein ältester Son Asurdaïnpal einen Teil des Heeres sowie 27 assyrische Städte, darunter Ninewe und Assur, zum Abfall von seinem Vater, und dieser Bürgerkrieg dauerte auch noch zwei volle Jare fort, als nach Salmanassars Tod 824 dessen jüngerer Son S a m s i r a m a n III. (824—811) den väterlichen Thron bestieg. Erst 821 gelang es ihm, die Empörung zu unterdrücken. Gleich fest und entschlossen trat Samsiraman auch allen seinen auswärtigen Feinden in den Ländern Naïri und Armenien entgegen und insonderheit mußte Chaldäa, wo Marduk-balatsu-ikbi, König von Babylon, im Bunde mit den aramäischen Nomadenstämmen und den Elamiten seine Unabhängigkeit wieder gewinnen zu können glaubte, die starke Hand des assyrischen Königs fülen. Ein nicht minder unternehmender Herrscher war sein Son R a m a n n i r a r i III. (811—782), der alle Länder „vom Berg Siluna im Osten bis an das große Meer gen Sonnenuntergang, die Länder Chatti, das Reich Damaskus, das ganze Westland, Tyrus, Sidon, das Land Omri (d. i. Israel), Edom und Philistäa" seinem Fuß unterwarf und tributpflichtig machte. Auch alle Könige Chaldäas huldigten ihm und in Babel, Borsippa und Kutha, den heiligen Städten Bels, Nebos und Nergals, brachte er Opfer dar. Aus seiner Regierungszeit stammen auch die beiden von Rassam in Kelach entdeckten lebensgroßen Statuen des Gottes Nebo, deren Aufschrift vor allem wegen des in ihr vorkommenden Namens Semiramis mitgeteilt zu werden verdient: „Nebo, dem hohen Schirmherrn, dem Sproß Esagils, dem Hellsehenden, Mächtigen, dem Hehren und Allgewaltigen, dem Son Eas, dessen Befehl vorgeht, dem Gesetzgeber kluger Gedanken, der die Aufsicht fürt über die Gesamtheit Himmels und der Erde, dem Allwissenden, offenen Sinnes, der das Schreibrohr hält, das šukamu besitzt, dem Barmherzigen, Majestätischen, welcher Weisheit und Beschwörung mitteilt, dem Liebling Bel's, des Herrn der Herren, dessen Macht unbezwinglich ist, one welchen im Himmel kein Entschluß gefaßt wird, dem Barmherzigen, Gnädigen, freundlich sich Zuwendenden, der da bewont Ezida in der Stadt Kelach, dem großen Herrn, seinem Herrn — zur Verewigung Ramannираris, Königs von Assur, seines Herrn, und zur Verewigung der S a m m u r a m a t, der Frau des Palastes, seiner Herrin, hat Bel-tarzi-ilumа, der Statthalter von Kelach u. s. w., auf daß er selbst lebe, lange Tage und Jare sehe, Friede habe für sein Haus und seine Bewoner, frei bleibe von Leid, (diese Statuen) machen lassen und als Geschenk dargebracht. Mensch zukünftiger Zeiten: auf Nebo vertraue! auf einen andern Gott vertraue nicht!" Sein Son S a l m a n a s s a r III. (782—772) hatte es hauptsächlich mit Urartu (Armenien) zu tun, 773 zog er nach Damaskus. A s u r d a n III. (772—754), unter dessen Regierung Assyrien zweimal von Pest heimgesucht wurde, hatte wärend der Jare 763—759 Aufstände in der Stadt Assur sowol wie in Arapcha und Gozan zu bekämpfen. Von besonderer Wichtigkeit für die assyrische und damit zugleich für die alttestamentliche Chronologie ist die Angabe des Eponymenkanons, daß im

Siwan des 9. Jares dieses Königs, das ist 763, eine Sonnenfinsternis stattgefunden habe; dieses Datum, durch astronomische Berechnung als durchaus richtig bestätigt (am 15. Juni 763 fand in der Tat eine sichtbare und für Ninewe totale Sonnenfinsternis statt), bildet wesentlich die Grundlage der assyrischen Chronologie. Asurnirari (754—745) war, wie es scheint, ein Mann one Tatkraft und verlor infolge eines Aufstandes in Kelach den Tron an **Phul** (Poros), d. i. aber **Tiglathpileser** II.*) (745—727). Dieser tatkräftige Regent, der „vom Meere Bit-Jakins (d. i. dem persischen Meerbusen) bis zum Berg Bikni im Osten (an der medischen Grenze) und vom Westmeer bis nach Ägypten, von Nord bis Süd die Länder unterwarf und beherrschte" und im Jare 731 nach Besiegung des Ukin-zer, des Chinziros des ptolemäischen Kanon, des Königs der babylonischen Landschaft Bit-Amukkan, sich zum „König von Babylon, König von Sumer und Akkad" machte, welchem auch Mardukbaliddin von Bit-Jakin, dem an das persische Meer angrenzenden Teil Babyloniens, seine Huldigung darbrachte, war zugleich der erste assyrische König, welcher die Grenzen der Reiche Israel und Juda überschritt. Seine ersten Züge nach Westen unternahm er 743—740. Nach dreijäriger Belagerung eroberte er die Stadt Arpad 741. Weiterhin, wie es scheint, ebenfalls noch zwischen 742 und 740, unterwarf er Damaskus und dessen König Rezin (Raṣûnu) und hierauf, bis nach Gaza vordringend, den König Mônihimê, d. i. **Menahem von Samarien**, der ihm 1000 Talente Silber gab, damit er es mit ihm hielte und ihm die königliche Gewalt befestigte (2 Kön. 15, 19—20), sowie Tyrus, Hamath, Byblos und die Araber an der ägyptischen Grenze. Auch mit A-ṣu-ri-ja-u, Az-ri-ja-u, d. i. **Azarja (Uzia) von Juda**, kam er damals in Berürung. Als späterhin Rezin und Pekach von Samarien ein Schutz- und Trutzbündnis schlossen und dem König Ahaz von Juda, welcher beizutreten sich weigerte, den Krieg erklärten, bat letzterer den König Tiglathpileser um Hilfe (2 Kön. 16, 7), und so finden wir denn wärend der Jare 734—732 den assyrischen Monarchen abermals im Westen beschäftigt. Nach vorhergegangener siegreicher Schlacht belagerte er Damaskus, eroberte es im zweiten Jare und tödtete den Rezin. Dem Pekach nahm er die 2 Kön. 15, 29 genannten Städte und Gebiete zwischen den beiden Seen Merom und Genezareth und verpflanzte deren Bewoner, doch beließ er Pekach als Vasallenkönig über das so verkleinerte Israel (2 Kön. 16, 9). All diese Hilfe leistete natürlich Tiglathpileser dem Ahaz nur um den Preis der Anerkennung der assyrischen Oberhoheit, wie denn der assyrische König, als er auf seiner Rückkehr in Damaskus Hof hielt, nicht nur von Moab, Askalon, Edom, Gaza, sondern auch von Ja-u-ḫa-zi, d. i. **Ahaz von Juda** Tribut und Geschenke empfing. Und noch ein drittes Mal griff Tiglathpileser in die Geschicke Israels ein, indem er nach Pakaḫa's, d. i. **Pekachs** Ermordung den A-u-si-'a, d. i. **Hosea** als König bestätigte, abermals natürlich als tributären König: „den Hosea setzte ich als König über sie; 10 Talente Goldes, 1000 Talente Silber empfing ich von ihnen." Tiglathpilesers Nachfolger Salmanassar IV. (727—722) scheint gemäß 2 Kön. 17, 3 ff. Verdacht gegen Hoseas Treue geschöpft zu haben, und unternahm darum (725?) einen Zug nach dem Westen, bei welcher Gelegenheit Hosea sich noch einmal unterwürfig zeigte und Geschenke darbrachte, freilich um dann sofort an den ägyptischen König So (Sewe) eine Gesandtschaft abgehen zu lassen und dem Rivalen Assyriens ein Bündnis anzutragen. Hievon benachrichtigt, zog Salmanassar rasch wider den treulosen Hosea, schlug ihn, nahm ihn gefangen und belagerte Samaria (2 Kön. 17, 5 vgl. 18, 10). Über zwei Jare leistete die Stadt verzweifelte Gegenwehr, ja Salmanassar erlebte selbst die Übergabe der Stadt nicht mehr; vielmehr war es sein Nachfolger Sargon (ass. Šarrukîn d. h.

*) Für die von Schrader und andern mit Recht verfochtene und festgehaltene Identität von Pul und Tiglathpileser s. Keilinschriften und das A. T., 2. Aufl., S. 227 ff. Dass der Poros des ptol. Kanons eins ist mit Tiglathpileser II., steht fest. Dass Pul(=Poros) aus Tukulti-pal-esara abgekürzt sei, scheint wenig warscheinlich; vielmehr scheint Pulu (Puru) der Name Tiglathpilesers vor seiner Thronusurpation gewesen zu sein.

„er hat den König eingesetzt" oder „wahrer, legitimer König"), dem im Jare 722 die Einnahme Samarias gelang. „Im Anfang meiner Regierung", so berichten Sargons Annalen —, „mit Hilfe des Gottes Samas, der mir den Sieg gibt über meine Feinde, belagerte und eroberte ich die Stadt Samerina (Samaria) und fürte 27280 ihrer Einwoner in die Gefangenschaft fort. Fünfzig Wagen von ihnen behielt ich für mich selbst. Ich fürte sie weg nach Assyrien und ließ an ihrer Statt Leute wonen, welche meine Hand besiegt hat. Ich setzte meine Statthalter über sie und legte die Abgabe des früheren Königs ihnen auf." Wärend das Königsbuch diese Angaben weiter dahin ergänzt, dass die israelitischen Gefangenen in Chalah und am Chabor, dem Fluss von Gozan, und in den Städten der Meder angesiedelt, und an ihrer Stelle östliche Völkerschaften nach Samarien verpflanzt worden seien (2 Kön. 17, 24), teilen die Keilinschriften noch mit, dass Sargon nicht allein Untertanen des babylonischen Königs Merodachbaladan nach dem Land Chatti versetzt (721), sondern auch arabische Stämme, wie die Thamuditer, 715 nach Samarien übergefürt habe (vgl. Neh. 2, 19).

II. f) Von den vielen Kriegstaten **Sargons** (722—705), des Begründers der letzten assyrischen Dynastie der S a r g o n i d e n, welcher 709 auch die Königskrone Babyloniens sich aufsetzte, gleichzeitig Merodachbaladans Veste, Dur-Jakin, zerstörend, mag hier nur sein Sieg bei Raphia über Hanno von Gaza und Sewe von Ägypten (720) und seine Einnahme von Asdod (711) hervorgehoben werden. Die übrigen Hauptereignisse seiner Regierung finden sich in der chronologischen Übersicht am Schlusse dieses Artikels aufgefürt. Zur Einnahme von Asdod, deren auch Jes. 20, 1 Erwänung geschieht, noch folgende Einzelheiten. Der König von Asdod, Azuri, hatte die Zalung des Tributs eingestellt und sich mit allen Königen seines Gebiets gegen Assyrien erhoben. Sargon sandte nun zunächst seinen Tartan gegen ihn (Jes. a. a. O.), entthronte ihn und machte an Azuris Stelle dessen Bruder Achimit zum König. Die Bewoner von Asdod aber vertrieben diesen König von Sargons Gnaden und setzten einen gewissen Jaman zum Herrscher ein, der wie sie selbst feindlich gegen Assyrien gesinnt war. Zornentbrannt zog nun Sargon gegen Asdod, belagerte und eroberte diese Stadt sowie Gath, und fürte ihre Götter nebst dem Gold und Silber des Palastes, deßgleichen die Gemalin, die Söne und Töchter des Königs und die Hauptmasse seiner Untertanen nach Assyrien fort. Die entleerten Städte bevölkerte er mit Kriegsgefangenen aus dem Osten. Jaman selbst aber, der feig nach Ägypten, bis an die äthiopische Grenze, geflüchtet war, wurde von dem König Äthiopiens ergriffen und, an Händen und Füßen mit eisernen Ketten gebunden, an Sargon ausgeliefert. Das Gebiet von Asdod wurde einem assyrischen Statthalter untergeben. Dass auch Juda als tributärer Staat in einer Inschrift Sargons erwänt wird, sei im Vorbeigehen bemerkt. Groß als Kriegsheld, zeigte sich Sargon nicht minder groß in der Fürsorge für die Wolfart seines Landes und in Werken des Friedens. Die Erbauung der Sargonsstadt Dur-Sarrukin, deren Ruinen dort, wo jetzt das Dörfchen Chorsabad liegt, von Botta entdeckt und ausgegraben wurden, spricht ausreichend für die eiserne Tatkraft dieses worhaft großen Monarchen. Gleich seinem Son und Nachfolger Sanherib, war freilich auch Sargon, gleich andern assyrischen Königen, das Loos so vieler Despoten beschieden: wie er offenbar mit Gewalt sich des assyrischen Throns bemächtigt hatte, so verlor er auch durch eine Gewalttat Thron und zugleich Leben: im Jare 705 fiel er unter dem Mordstahl eines seiner Untertanen und am 12. Ab dieses Jares bestieg **Sanherib** („Sin, vermehre die Brüder!") den väterlichen Thron. Unter allen Kriegszügen Sanheribs (705—681) ist der dritte, der ihn in Berürung mit dem König Ha-za-ki-ja-u, d. i. **Hiskia von Juda** brachte, von ganz besonderer Bedeutung für die alttestamentliche Geschichte, vor allem auch deshalb, weil der ausfürliche Bericht des B. Jesaia wie des Königsbuches über die gleichen Ereignisse eine kritische Beurteilung sowol des hebräischen wie des keilschriftlichen Berichtes ermöglicht. Da der letztere, trotzdem er bereits vielfache Übersetzungen erfaren hat, in zum Teil nicht unwichtigen Einzelheiten, wie mir

scheint, noch schärfer, als bislang geschehen, gefasst werden kann, so schicke ich ihn zunächst in möglichst wortgetreuer Übersetzung voraus: „Auf meinem dritten Feldzug zog ich nach dem Lande Chatti. Luli, den König von Sidon, warf die Furcht vor dem Glanz meiner Herrschaft nieder und er floh fernhin in die Mitte des Meeres. Sein Land unterwarf ich. Groß-Sidon, Klein-Sidon, Bit-Zite, Sarepta, Machalliba, Uschu, Akzib, Akko, seine festen, ummauerten Städte, den Stapelplatz von Speise und Trank, die Garnisonsorte, warf die Gewalt der Waffe Asurs, meines Herrn, nieder und sie unterwarfen sich meinen Füßen. Den Tuba'al setzte ich auf den Königsthron über sie und Abgabe und Tribut meiner Herrschaft legte ich als järliche, unverbrüchliche Leistung ihm auf. Minchimmu von der Stadt Samsimurun, Tuba'al von Sidon, Abdili'ti von Arwad, Urumilki von Byblos, Mitinti von Asdod, Puduil von Bit-Ammon, Kammusunadbi von Moab, Malik(?)ram von Edom — alle diese Könige des Westlandes, weitgedehnter Gebiete, brachten ihr schweres Geschenk nebst *šâšu* vor mich und küssten meine Füße. Zidka aber, der König von Askalon, der sich meinem Joch nicht unterworfen hatte, die Götter seines väterlichen Hauses, ihn selbst, sein Weib, seine Söne, Töchter, Brüder, die Familie des Hauses seines Vaters, schleppte ich fort und fürte ihn ab nach Assyrien. Sarrulubari, den Son des Rukibtu, ihren früheren König, setzte ich über die Bewoner von Askalon und die Abgabe von Tribut und Geschenken für meine Herrschaft legte ich ihm auf als unterwürfigem Knecht (wörtlich: als einem an meinem Strang ziehenden Knecht). Im Fortgang meines Feldzuges die Ortschaften Bit-Dagan, Joppe, Bene-Berak, Azuru, Städte des Zidka, welche sich nicht flugs meinen Füßen unterwarfen, belagerte, eroberte, plünderte ich. Die Machthaber, Großen und Einwoner von Ekron, welche den Padi, ihren König, der die Gesetze und den Eid Assyriens befolgte, in eiserne Fesseln gelegt und an Hiskia von Juda ausgeliefert hatten — böswilliger Weise schloss dieser ihn ein in finsteren Kerker — ihr Herz fürchtete sich. Die Könige von Ägypten, die Bogenschützen, Wagen, Rosse des Königs von Äthiopien, Streitkräfte one Zal, riefen sie herbei und jene kamen ihnen zu Hilfe. Angesichts der Stadt Elteke stellten sie sich mir gegenüber in Schlachtordnung, aufrufend ihre Waffen. Unter dem Beistand Asurs, meines Herrn, kämpfte ich mit ihnen und brachte ihnen eine Niederlage bei. Den Befehlshaber der Wagen und Söne des Königs (Var.: der Könige) von Ägypten nebst dem Befehlshaber der Wagen des Königs von Äthiopien nahmen meine Hände inmitten der Schlacht lebendig gefangen. Die Städte Elteke, Timna belagerte, eroberte, plünderte ich. Gegen die Stadt Ekron rückte ich an. Die Machthaber und Großen, welche den Frevel begangen, tödtete ich und an die Pfeiler der Ringmauer der Stadt band ich ihre Leichen. Die Stadtbewoner, die Missetat und Schlechtigkeit verübt hatten, fürte ich gefangen fort. Die übrigen von ihnen, die Frevel und Fluch nicht auf sich geladen, an denen keine Sünde erfunden ward, begnadigte ich. Den Padi, ihren König, holte ich aus Jerusalem heraus und setzte ihn auf den Herrscherthron über sie, den Tribut meiner Herrschaft legte ich ihm auf. Hiskia aber von Juda, der sich meinem Joch nicht unterworfen hatte, 46 seiner festen ummauerten Städte und unzälige kleine Ortschaften ihres Gebietes belagerte und eroberte ich durch Niedertretung der Wälle und stürmischen Angriff, blutigen Kampf, *zu-uk* der Füße, mit List(?), Gemetzel, *kalbannâti*. 200150 Einwoner, klein und groß, männlich und weiblich, Pferde, Farren, Esel, Kameele, Rinder und Kleinvieh one Zal fürte ich aus ihnen fort und rechnete sie zur Beute. Ihn selbst wie einen Vogel im Käfig schloss ich in Jerusalem, seiner Königsstadt, ein, Schanzen warf ich wider ihn auf und wer immer herausging aus seinem Stadtthor, dem fügte ich Leids zu. Seine Städte, die ich geplündert, trennte ich von seinem Land los und gab sie dem Mitinti, König von Asdod, dem Padi, König von Ekron, und dem Zilbel, König von Gaza, und verkleinerte so sein Land. Zur früheren Abgabe, der Leistung ihres Landes, fügte ich Tribut und Geschenke für meine Herrschaft und legte es ihnen auf. Ihn aber, den Hiskia, warf die Furcht vor dem Glanze meiner Herrschaft nieder, und die Araber und seine freundlichgesinnten Untertanen,

die er zur Verstärkung Jerusalems, seiner Königsstadt, hineingenommen hatte, ließen sich vom Schrecken übermannen. 30 Talente Gold, 800 Talente Silber, Edelgestein, *guhlê dag-gas-si*, große *gugmê*-Steine, elfenbeinerne Betten, elfenbeinerne Zimmerstühle, Elephantenhäute- und Zähne, Uschu- und Urkarinuholz und allerhand anderes, einen schweren Schatz (der Thoncylinder Rassams detaillirt die letztere Angabe noch näher: buntfarbiges und *kitû*-Zeug, Stoffe von violettem und rothem Purpur, Gerät von Kupfer, Eisen, Erz, Blei, Wagen, Schilde, Lanzen, Panzer, eiserne Gürteldolche, Bogen und Pfeile und sonstiges unzäliges Kriegsgerät), desgleichen seine Töchter, seine Palastfrauen, männliche *lub* und weibliche *lub*, ließ ich nach Ninewe, meiner Herrscherstadt, hinter mir drein bringen, und zur Übergabe des Tributs und Leistung der Huldigung schickte er seinen Gesandten." Was das Königsbuch, in Übereinstimmung mit dem B. Jesaia, über ebendiese Begebenheiten mitteilt, läßt sich mit dem keilschriftlichen Berichte unschwer vereinigen. Wir erfaren, dass sich Hiskia wider den assyrischen König empört habe, der seinerseits die Philister bis gen Gaza und ihre Grenzen schlug (2 Kön. 18, 7—8); dass, als weiterhin (im 14. Jar Hiskias) Sanherib wider alle festen Städte Judas heranzog und sie einnahm (offenbar v o r der Schlacht von Elteke), Hiskia nach Lakisch gesandt habe mit dem Bekenntnis, sich vergangen zu haben, und mit der Bitte, gegen Tribut abzuziehen. Sanherib habe ihm daraufhin 300 Talente Silber und 30 Talente Gold aufgelegt und Hiskia dieselben aus der Tempelkasse und der Schatzkammer des Palastes entrichtet. Trotzdem schickte der assyrische König, dem augenscheinlich vor dem palästinisch-ägyptisch-äthiopischen Bündnis bangte, vor allem solange er die unverlässige Hauptstadt Judas im Rücken hatte, seinen Tartan, Rabsaris und Rabsake von Lakisch aus mit größerer Truppenzahl nach Jerusalem, Hiskia Vorwürfe machend, dass er sich auf den geknickten Rohrstab Ägyptens verlassen, worauf der Rabsake umkehrte und seinen Herrn, der inzwischen von Lakisch aufgebrochen war, im Streit wider Libna fand. Als Sanherib nun aber erfur, dass Tirhaka, der König von Kusch (der 3. König der 25. Dynastie), gegen ihn heranrücke, schickte er abermals Boten mit einem Briefe an Hiskia und forderte diesen geradezu zur Übergabe der Stadt auf. Jene von Lakisch aus gegen Jerusalem detachirte größere Heeresabteilung lag natürlich noch immer, obwol erfolglos, vor der judäischen Hauptstadt. Da aber ward Hiskia durch den Propheten Jesaia verheißen: „Der König Assurs wird nicht eindringen in diese Stadt und nicht in sie abschießen einen Pfeil und nicht einen Schild wider sie heranrücken und nicht ausschütten wider sie einen Wall, sondern umkehren den Weg, den er gekommen" — in selbiger Nacht sei der Engel Jahwes ausgegangen und habe im assyrischen Lager 185000 Mann geschlagen, worauf Sanherib umgekehrt und in Ninewe geblieben sei (2 Kön. 18, 13—37; c. 19 = Jes. c. 36. 37). Wie man sieht, verschweigt der assyrische Bericht zwar nicht die Erfolglosigkeit der Belagerung Jerusalems, obwol er gerne darüber hinwegtäuschen möchte, wol aber verschweigt er das jener detachirten Abteilung zugestoßene Missgeschick, das vielleicht in Pest bestand, und versetzt er die Tributsendung Hiskias, die gewiss nicht nach Ninewe, sondern sicherlich nach Lakisch gerichtet war, an das Ende des ganzen Berichtes, um diesem einen hochklingenden Abschluss zu geben (ob der Verfasser der Annalen Sanheribs absichtlich die Schafelform *usêbilamma* gewält, die sowol „ich" als „er ließ bringen" bedeutet, mag dahingestellt bleiben; die auf die Schickung des Gesandten bezüglichen Schlussworte musste jeder unbefangene assyrische Leser so verstehen, als habe die Huldigung in Ninewe selbst stattgehabt). Auf der andern Seite möchte vielleicht auch hinter die Zal 185000 des biblischen Berichtes ein Fragezeichen zu setzen sein, sofern es wenig warscheinlich ist, dass der assyrische König, von dem Herannahen der ägyptisch-äthiopischen Heeresmacht unterrichtet, eine so gewaltige Truppenmasse nutzlos an die Einschließung Jerusalems verschwendet habe. Die Notiz des keilschriftlichen Berichtes dagegen, dass schon Sanherib 200150 Judäer in die Gefangenschaft fortgefürt habe, scheint mir größere Beachtung, als dies bislang geschehen, zu verdienen. — Von Sanheribs sonstigen Feldzügen haben allgemeineres Interesse

nur noch die gegen Babylonien. Gleich auf seinem ersten Feldzug (703/702) zog Sanherib gegen den Son jenes unter Tiglathpileser II. und Sargon genannten Merodachbaladan, Merodachbaladan II., und dessen Verbündeten, den König von Elam, schlug beide bei Kis und eroberte Babylon, worauf er den Belibni (Belibos), der am assyrischen Hof erzogen worden war, als tributpflichtigen König einsetzte. Dieser „Merodachbaladan, der Son des Baladan, König von Babylon" war es, dessen Gesandte Hiskia allzufreundlich aufnahm und denen er mit zu großer Bereitwilligkeit seine Schätze zeigte, wodurch er sich den Tadel Jesaias zuzog (2 Kön. 20, 12) — das hier Erzälte fand one Zweifel vor dem ägyptisch-judäischen Feldzug (701), vor der Leerung der jerusalemischen Schatzkammern statt, also etwa 704 oder 703. Die Gesandtschaft hatte außer dem 2 Kön. 20 angegebenen Zweck, Hiskia zu seiner Wiedergenesung zu beglückwünschen, offenbar noch einen andern, politischen, nämlich den Judäerkönig für ein Bündnis wider Assyrien zu gewinnen. Ein neuer Aufstand Merodachbaladans und eines andern chaldäischen Fürsten Namens Suzub rief im Jare 700 Sanherib abermals nach Babylonien: Suzub wurde geschlagen, Merodachbaladan aber flüchtete zu Schiff nach Elam, worauf der assyrische König seinen ältesten Son Asurnadinsum (699—693) als Vicekönig über Gesammtbabylonien einsetzte. Weiterhin aber fur Sanherib auf eigens hiezu gebauten Meerschiffen hinüber nach der elamitischen Küste, eroberte, plünderte, zerstörte die von den babylonischen Flüchtlingen in Besitz genommenen Städte und brachte die Gefangenen zurück nach Chaldäa und weiter nach Assyrien. Auf dieser seiner Rückkehr schlug er Suzub und die Elamiten von neuem und schleppte Suzub gefesselt nach Assyrien. Sanheribs 7. Feldzug gipfelt in seinem blutigen Sieg bei Chaluler über den aus der Gefangenschaft entkommenen Suzub, den elamitischen König Ummanmenanu, und deren zallose Verbündete, sein letzter babylonischer Feldzug endlich, im Jare 690 (689), endete mit Babylons vollständigster Zerstörung. Im Jare 681 wurde Sanherib, als er im Tempel des Nisroch anbetete, von seinen beiden Sönen Adrammelech und Sarezer ermordet, worauf diese nach dem Land Ararat (d. i. Armenien) flüchteten (2 Kön. 19, 37). Familienzwist war der Anlaſs zu Sanheribs tragischem Ende. Er bevorzugte nachweisbarermaſsen, nachdem sein erstgeborener Son, Asurnadinsum, mit dem J. 693 vom Schauplatz abgetreten war, den jüngeren Bruder des Adrammelech und Sarezer, den Asarhaddon, und beide fürchteten gewiſs nicht one Grund, ihr jüngerer Bruder möchte ihnen auch als Thronerbe vorgezogen werden. Daher der Vatermord, von welchem Asarhaddon im Monat Februar des J. 681 Kunde erhielt, als er eben mit einer Heeresabteilung in Armenien stand. Zornentbrannt brach er sofort in Eilmärschen nach Ninewe auf, sich des ihm von seinem Vater zugedachten Thrones zu bemächtigen. „Wie ein Leu ergrimmte ich" — so erzält er selbst in einer seiner Inschriften — „und mein Gemüt tobte. Die Königsherrschaft meines väterlichen Hauses auszuüben, zu bekleiden mein Priestertum, hob ich meine Hand auf zu Asur, Sin, Samas, Bel, Nebo und Nergal, zur Istar von Ninewe und zur Istar von Arbela. Sie nahmen gnädig an meine Rede, in ihrer ewigen Gnade sandten sie mir das ermutigende Orakel: „Ziehe hin, werde nicht laſs, wir gehen dir zur Seite und werden bezwingen deine Feinde". Einen oder gar zwei Tage wartete ich nicht, mein Heer musterte ich weder vorn noch hinten (d. h. in keiner seiner Abteilungen), auf Fürsorge für die Rosse, das Gespann des Joches, auch auf das Kriegsgerät achtete ich nicht, Proviant für meinen Feldzug schüttete ich nicht auf, das Unwetter des Monats Schebat, die Heftigkeit des Sturmes scheute ich nicht; gleich einem Raubvogel mit ausgebreiteten Schwingen öffnete ich, meine Widersacher zu Boden zu werfen, meine Fänge. Die Straße nach Ninewe zog ich angestrengt, eilends; aber vor mir traten im Land Chanigalbe (bei Melitene) all ihre mächtigen Krieger mir in den Weg, aufrufend zum Streit ihre Waffen. Die Furcht der großen Götter, meiner Herren, warf sie nieder: das Nahen meiner gewaltigen Schlacht wurden sie gewar und suchten das Weite. Istar, die Herrin des Kampfes, der Schlacht, die da lieb hat mein Priestertum, stand auf meiner Seite und zerbrach ihren Bogen; ihre Schlacht-

reihe, die sie so wol gefügt, zerspaltete sie und in ihrer Gesammtheit erscholl der Ruf: „Dieser sei unser König!" Unter **Asarhaddon** („Asur hat einen Bruder gegeben", 681—668) gelangte das assyrische Reich zu seiner größten Macht, Ausdehnung und zugleich Festigkeit. Der weisen Milde dieses Monarchen gelang es nicht nur, das babylonische Mutterland, dem er durch Neubauung Babylons gleich im Anfang seiner Regierung seine Hauptstadt sammt ihren Tempeln wiedergab, hierdurch sowie durch andere kluge Maßregeln zu versönen — seiner unerschrockenen Energie gelang es ebenso, auf Feldzügen von Medien und Minni bis hinab nach Ägypten, von Cilicien bis nach Arabien alle Feinde niederzuwerfen und so die assyrische Herrschaft zu befestigen und zu erweitern. Er zerstörte Sidon und verpflanzte nach der in Sidons Nachbarschaft von ihm neu gegründeten Stadt Kar-Asurachiddin östliche besiegte Völkerschaften; daſs er auch nach Samarien kriegsgefangene Völker versetzt habe, lehrt Ezra 4, 2. Die 22 Könige des Landes Chatti, „die da wonen am Meere und im Meere", waren ihm tributpflichtig und fürten ihm für seine großen Palastbauten Baumaterial zu an Holz und an Stein. Auch Mê-na-si-ê, d. i. **Manasse von Juda**, wird unter diesen tributären Königen genannt. Gegen das Ende seiner Regierung (sicher nach 673) unternahm Asarhaddon noch einen Kriegszug gegen Ägypten. Er schlug „Tarku, den König von Kus", d. i. Tirhaka von Äthiopien, eroberte Memphis, unterwarf bis hinauf nach Theben (ass. Ni', hebr. No) das ganze Land und teilte es in 20 Fürstentümer, über welche er assyrische, zumeist aber einheimische Könige setzte, unter ihnen Necho, den Vater Psammetichs, als den obersten von ihnen. Bei seiner Rückkehr ließ er an der Mündung des Hundsflusses bei Beirut eine mächtige Gedenktafel in der Felsenwand anbringen zum Gedächtnis dieses seines Sieges über Tirhaka, und legte sich nunmehr den stolzen Titel bei: „Asarhaddon, der große König, der mächtige König, der König der Gesammtheit, König von Assyrien, Machthaber von Babylon, König von Sumer und Akkad, König der Könige von Muzur, Paturisi und Kus (Ägypten, Patros und Äthiopien)". Am 12. Ijjar des Jares 668 dankte Asarhaddon zu Gunsten seines Sones Asurbanipal ab, indem er gleichzeitig über Babylonien dessen Bruder Samas-sum-ukin („Samas hat den Namen festgesetzt"), den Saosduchinos des ptolemäischen Kanon, als Vicekönig bestellte. **Asurbanipal** („Asur ist der Erzeuger des Sones"), der griechische Sardanapal, an Tapferkeit und Rumsucht allen seinen Vorgängern ebenbürtig, ihnen überlegen an Prachtliebe und Fürsorge um die Wissenschaft, fürte das assyrische Reich zu noch größerer Machtentfaltung, aber schon beginnt der Bau des gewaltigen Weltreiches in seinen Fugen zu erzittern, zu schwanken, und die erbarmungslose Grausamkeit, mit welcher der assyrische Großkönig alle Aufstandsbewegungen niederdrückt, erfüllt nur mit immer neuem Hass gegen die ninewitische Despotie die vorderasiatischen Völker. Tirhaka hatte abermals, der von Asarhaddon eingesetzten Stadtkönige spottend, Theben, Memphis und andere Städte Ägyptens an sich gebracht: so musste Asurbanipal gleich auf seinem ersten Feldzug wider ihn ziehen. Er rückte über Syrien und Phönizien vor, bei welcher Gelegenheit ihm die Könige Ba'al von Tyrus, Mi-in-si-ê, d. i. **Manasse von Juda**, Kausgabri von Edom, Muzuri von Moab, Zilbel von Gaza, Mitinti von Askalon, Ikausu von Ekron, Ikiasapa von Byblos, Jakinlu von Arwad, Abibaal von Samsimuruna, Amminadbi von Ammon, Achimilki von Asdod, sammt den zehn Königen Cyperns, ihre Huldigung darbrachten, ihn gleichzeitig mit Hilfstruppen und Schiffen unterstützend, schlug das ägyptische Heer, eroberte Memphis, setzte die früheren Könige und Satrapen wieder ein und kehrte mit reicher Beute nach Ninewe zurück. Aber die ägyptischen Unruhen hörten nicht auf; Sabakus Son Urdamane, welcher dem von Asurbanipal zum König über Sais eingesetzten Necho in der Herrschaft über Ägypten folgte, rüstete sich zu einem neuen Ansturm gegen die Assyrer, und Asurbanipal zog abermals nach Ägypten. Dieser zweite ägyptische Feldzug endete mit der Eroberung Thebens: das Schatzhaus wurde geplündert, zwei große prächtige Obelisken von ihrem Platze am Tempelthore weggenommen und nach Assyrien gebracht; „mit vollen Händen" kehrte der König abermals wolbehalten nach Ninewe

zurück. Unter seinen sonstigen Kriegstaten verdient noch die Eroberung und Zerstörung Susas auf des Königs 8. Feldzug (zwischen 645 und 640) hervorgehoben zu werden; unter dem „großen und majestätischen" Osnappar oder besser **Asnappar**, welcher gemäß Esra 4, 10 unter andern östlichen Völkerschaften auch Bewoner von Susa nach Samarien verpflanzte, kann kein anderer assyrischer König als der einzigste, welchem die Eroberung Susas gelang, d. i. aber Asurbanipal, verstanden werden. Unter den mancherlei Symptomen, welche die Morschheit des großen assyrischen Reiches, troß aller dieser äußeren Erfolge, schon damals erkennen ließen, ist insonderheit der Aufstand von Asurbanipals Bruder, Samassumukin, zu nennen, welchem es gelang, nicht nur die Babylonier und Elamiten, sondern auch die Aramäerstämme Mesopotamiens, die Könige von Kutu, dem Westland, von Arabien und Äthiopien zu einem großen Bund wider die assyrische Oberherrschaft zu vereinen. Dass auch Manasse von Juda wenigstens geneigt gewesen, diesem Bunde beizutreten, weshalb er von den „Heerfürern des Königs von Assyrien" mit Haken und eisernen Fesseln nach Babel geschleppt und erst wieder entlassen wurde, nachdem er sich von diesem Verdachte gereinigt hatte, darf aus der Notiz 2 Ch. 33, 11 geschlossen werden. Auch diesen Aufstand gelang es dem assyrischen König niederzuwerfen: gleich den Elamiten, büßten die Araber und insonderheit die Babylonier furchtbar ihren Abfall: Samassumukin selbst gab sich freiwillig den Flammentod (648/47). Auch noch einem zweiten über Ninewe heraufziehenden Unwetter vermochte die assyrische Macht zu begegnen, nämlich jenem auf Ninewe gerichteten Angriff des medischen Heeres unter Phraortes, dem Son des Dejokes, von welchem Herodot erzält, dass er mit der gänzlichen Niederlage der Meder und dem Tod des Phraortes geendet habe. Leider sind wir über die letzten Jare des assyrischen Reiches zur Zeit nur sehr schlecht unterrichtet. So ist z. B. auch ungewiss, wie lange Asurbanipal regiert hat und ebendeshalb auch, ob der Besieger des Phraortes er selbst oder sein Son Asur-etel-ilani-ukini („Asur, der Herr der Götter, hat eingesetzt"), abgekürzt Asur-etel-ilani gewesen. Würde der Name Asurbanipal Eins sein mit dem Kineladanos des ptolem. Kanon (Schrader), was lautlich onehin wenig warscheinlich, jetzt aber durch den von Pinches nachgewiesenen, ebenjenem Kineladanos völlig entsprechenden Königsnamen Kandalanu, Kandal überhaupt nicht länger haltbar ist, so würde Asurbanipal bis 626 regiert haben. Aber, wie eben bemerkt, es ist dies reine Hypothese. Wir wissen nur aus Herodot, dass Phraortes' Son und Nachfolger, Kyaxares, abermals seine Truppen gegen Assyrien fürte, das assyrische Heer besiegte und sich eben anschickte, Ninewe zu belagern, als der plötzliche Einfall der Scythen, welche wie alle Länder, die sie mit ihren Horden überschwemmten, so auch Medien sich vorübergehend unterwarfen, noch einmal einen letzten Aufschub des Unterganges der assyrischen Macht herbeifürte. Freilich nur einen Aufschub. Denn kaum waren die Meder der Scythen Herr geworden, so zogen sie, im Bunde mit dem babylonischen Statthalter Nabopolassar abermals wider Ninewe, und diesem vereinten medisch-babylonischen Angriff erlag nach mehrjärigem heldenmütigem Widerstand Ninewe, die Zwingburg der Völker, warscheinlichster Berechnung nach im Jare 608. Die Stadt ward gänzlich zerstört und verschwand binnen kaum zwei Jarhunderten aus dem Gedächtnis der Völker: schon als Xenophon seine Zehntausend an den Ruinen Ninewes vorüberfürte, war nicht einmal ihr Name mehr zu erfaren.

Ich schließe diesen kurzen Abriss der Geschichte Assyriens mit einer dieselbe in Einzelheiten noch ergänzenden chronologischen Uebersicht.

Älteste Zeit:

c. 1900 Gründung der Stadt Assur und damit des assyrischen States.

c. 1860 Bêl-kapkapu, König von Assyrien.

c. 1830 Išmê-Dagân, des Vorigen Son, König von Assyrien.

c. 1816 Šamšî*)-Râmân I., des Vorigen Son, König von Assyrien; regierte 641 Jare vor Asurdan.

*) Sprich Samsî-Râmân; jedes *š* (d. i. *sch*) sprachen die Assyrer als *s*.

Lücke von über 300 Jaren: Könige von Assyrien in dieser Zeit waren Sulîlu, Ḫallu und dessen Son Erêšum.

Zeit nach c. 1500:

c. 1470 Ašûr-bêl-nišê-šu, König von Assyrien. (Babylonischer Zeitgenosse: Karaïndaš).

c. 1440 Puzur-Ašûr, warsch. des Vorigen Son, König von Assyrien. (Babylonischer Zeitgenosse: Burnaburiaš, Son des Karaïndaš.)

c. 1410 Ašûr-uballiṭ, höchst warsch. des Vorigen Son, König von Assyrien. (Babylonische Zeitgenossen: Burnaburiaš, dessen Son Karaḫardaš; Nazibugas; Kurigalzu, der jüngere Son des Burnaburiaš.)

— Bêl-nirârî, des Vorigen Son, König von Assyrien. (Babylonischer Zeitgenosse: Kurigalzu.)

— Pudî-ilu, des Vorigen Son, König von Assyrien.

— Râmân-nirârî I., des Vorigen Son, König von Assyrien. (Babylonischer Zeitgenosse: Nazimaraddaš.)

c. 1330 Šalmânuššir I., des Vorigen Son, König von Assyrien. (Babylonischer Zeitgenosse vielleicht: Karaburiaš.)

c. 1310 Tukultî-Adar I., des Vorigen Son, König von Assyrien, zeitweilig auch von Babylonien; 600 Jare vor Sanherib.

Babylonische Oberherrschaft unter Semiramis.

c. 1220 Bêl-kudûr-uṣur, König von Assyrien. (Babylonischer Zeitgenosse: Râmân.......).

---

c. 1200 Adar-pal-êšara, warsch. des Vorigen Son, König von Assyrien.

c. 1175 Ašûr-dân I., des Vorigen Son, König von Assyrien. (Babylonischer Zeitgenosse: Zamama [d. i. Adar]-šum-iddin.) Regierte 60 Jare vor Tiglathpileser I.

— Mutakkil-Nusku, des Vorigen Son, König von Assyrien.

c. 1130 Ašûr-rêš-iši, des Vorigen Son, König von Assyrien. (Babylonischer Zeitgenosse: Nabû-kudûr-uṣur.)

c. 1115— wenigstens 1105 Tukultî-pal-êšara I., des Vorigen Son, König von Assyrien. (Babylonischer Zeitgenosse: Marduk-nâdin-âḫê.) Regierte 418 Jare vor Sanherib.

c. 1100 Šamšî-Râmân II., des Vorigen Son, König von Assyrien.
Ašûr-bêl-kâla, des Vorigen Bruder, König von Assyrien. (Babylonische Zeitgenossen: Marduk-šâpik-zêr-mâti und Râmân-bal-iddina).

Zwischen 1090 und 930: Ašûr-ḫirbî, König von Assyrien.
Erbâ-Râmân, König von Assyrien
Ašûr-nâdin-âḫê, König von Assyrien.

---

c. 930—911: Ašûr-dân II., König von Assyrien.

911—890 Râmân-nirârî II., des Vorigen Son, König von Assyrien. (Babylonische Zeitgenossen: Šamaš-mudammiḳ und Nabû-šum-iškun).

911—903 Namen der Eponyme ganz oder größtenteils verloren.
902 Ašûr-dan . . .
901 Ašûr-di-ni . . .
900 Bar . . .
899 Abû . . . . . .
898 Ašûr . . . .
897—894 Namen der Eponyme ganz oder größtenteils verloren.

893	. . . šarru	
892	Adar-sar . . .	
891	Ṭâb-kar . . .	
890	Ašûr-la-du	*Tukulti-Adar besteigt den Thron.**)

890—884 Tukultî-Adar II., des Vorigen Sohn, König von Assyrien.

889	Tukultî-Adar, König.	
888	Takkil-ana-bêlî'a	
887	Abû-Malik	
886	Ilu-milkî	
885	Jarî	
884	Ašûr-šêzibanî	*Asurnazirpal besteigt den Thron.*

884—860 Ašûr-nâṣir-pal, des Vorigen Sohn, König von Assyrien. (Babylonische Zeitgenossen: Sibir und Nabû-bal-iddina).

883	Ašûr-nâṣir-pal, König.	*Zug nach Tela.*
882	Ašûr-idin	*Zug nach Dagara und Nizir.*
881	Šimutti-aku	*Zug nach Zamua.*
880	Ša-ilûma-damka	*Zug nach dem Kasjargebirg und Naïri.*
879	Dagân-bêl-nâṣir	*Zug gegen die Stadt Suru.*
878	Adar-pî'a-uṣur	
877	Adar-bêl-uṣur	
876	Šangû-Ašûr-lilbur	
875	Šamaš-ubla (var. upâḫar)	
874	Marduk-bêl-kûmû'a	
873	Kurdî-Ašûr	
872	Ašûr-lê'û	
871	Ašûr-natkil	
870	Bêl-mudammiḳ	
869	Dân-Adar	
868	Ištar-id	
867	Šamaš-nûrî	
866	Mannû-idânan-ana-ilu	
865	Šamaš-bêl-uṣur	
864	Adar-Malik	
863	Adar-êṭirânî	
862	Ašûr-Malik	
861	Marduk-iska-daïn (?)	
860	Ṭâb-bêl	*Salmanassar II. besteigt den Thron am Ende dieses Jahres; Eroberung von Aridu im Land Simesi.*

860—824 Šalmânuššir II., des Vorigen Sohn, König von Assyrien. (Babylonische Zeitgenossen: Nabû-bal-iddina und Marduk-šum-iškun).

859	Šarru-ûr-nišê	*nach dem mittelländischen Meer und dem Gebirg Chaman.*
858	Šalmânu-uššir, König	*Belagerung von Tilbarsip am Euphrat, der Hauptstadt der Bene Eden.*
857	Ašûr-bêl-ka'in, Turtan	*Eroberung von Tilbarsip. Annexion von Pethor.*
856	Ašûr-bânâ'a-uṣur, Obermagier (?)	*Endgiltige Besiegung der Bene Eden (Achuni's, des Sohnes Adinis). Nach Zamua.*
855	Abû-ina-êkalli-lilbur, Palasthauptmann	*nach dem Kasjargebirg.*
854	Dân-Ašûr**), Turtan	*grosse Niederlage des damascenisch-hamathensischen Bundes bei der Stadt Karkar (Benhadad's von Damaskus, Ahabs von Israel und zehn anderer Könige).*

---

*) Die lateinisch geschriebenen Bemerkungen der rechten Spalte gehören nicht, wie die deutsch geschriebenen, den verschiedenen Exemplaren des Eponymenkanon an, sondern stammen von mir selbst.

**) Gemäß Salm. Ob. 45 soll auch das 4. Regierungsjahr Salmanassars diesen Eponym gehabt haben.

853 Šamaš-âbû'a (dieser Name fehlt R*), Statthalter von Nisibis	*nach Tilabne und der Tigrisquelle.*
852 Šamaš-bêl-uṣur, Statthalter von Kelach	*in Babylonien.*
851 Bêl-bûnâ'a, Palasthauptmann	*in Babylonien. Empfängt Tribut von den Königen Chaldäa's.*
850 Ḫadî-lêpušu, Statthalter der Stadt ...	*Eroberung von Städten des Reiches Karkemisch und der Stadt Arne.*
849 Marduk-âlik-pâni	*Abermalige Besiegung Benhadads und der ihm verbündeten Könige.*
848 Bur (v. Bir)- Râmâna	*Plünderungszug gegen das Land Pakarchubuna.*
847 Adar-ukîn-nišê	*Plünderungszug hinauf nach dem Land Jaëti.*
846 Adar-nâdin-šum	*Dritte Besiegung der zwölf verbündeten Könige.*
845 Ašûr-bânâ'a	*nach den Tigris- und Euphratquellen.*
844 Tâb-Adar	*nach dem Land Namar.*
843 Ṭakkil-ana-šarri	*nach dem Gebirg Chaman.*
842 Râmân-lidâni	*Sieg über Hazael von Damaskus; Jehu von Israel sendet Tribut.*
841 Bêl-âbû'a	*nach dem Gebirg Chaman.*
840 Šulmu-bêl-lâmur, ... Zuchina	nach *dem Land Kue.*
839 Adar-kibsi-uṣur, Statthalter von Rezeph	nach dem Land . . . . . . chi. *Gegen Hazael von Damaskus; Tyrus, Sidon, Byblos bringen Tribut.*
838 Adar-Malik, Statthalter von Achi-Zuchina	nach dem Land Da(?)nabi.
837 Kurdî-Ašûr	nach dem Land Tabal (*Obelisk*: 838).
836 Šêp-šarri, Statthalter des Landes Kirruri	nach dem Land Melidi (*Obelisk*: 837).
835 Marduk-mudammiḳ, Statthalter von Ninewe	nach dem Land Namar (*Obelisk*: 836).
834 Jaḫâlu, Großvezier	nach dem Land Kuë (*Obelisk*: 835).
833 Ulûlâ'a	nach dem Land Kuë (*Obelisk*: 834).
832 Nišpatî-bêl	nach dem Land Kuë; der große Gott zog weg von Der.
831 Nêrgal-Malik	nach dem Land Urartu. (*Obelisk*: 833).
830 Ḫubâ'a	nach dem Land Unki. (*Obelisk*: 832).
829 Ilu-ukîn-âḫû	nach dem Land Ulluba. (*Obelisk*: 831).
828 Šalmânuššir, König	nach dem Land Mannai. (*Obelisk*: 830).
827 Dân-Ašûr	Aufstand. (Der Obelisk endet mit dem 31. Jar 829: *grosser Zug des assyr. Feldherrn Dan-Asur durch alle Länder nordwärts von Assyrien).*
826 Ašûr-bânâ'a-uṣur	Aufstand.
825 Jaḫâlu	Aufstand.
824 Bêl-bânâ'a	Aufstand. *Samsiraman III. besteigt den Thron.*

824—811 Šamšîrâmân III., des Vorigen Sohn, König von Assyrien. (Babylonischer Zeitgenosse: Marduk-balâṭsu-iḳbî).

823 Šamšî-Râmân, König	Aufstand.
822 Jaḫâlu	Aufstand.
821 Bêl-dân	. . . . ri-is
820 Adar-ubla	
819 Šamaš-Malik	
818 Marduk-Malik	(nach dem Land Bele?)
817 Asûr-bânâ'a-uṣur	nach dem Land Bele.
816 Nišpatî-bêl von Nisibis	nach dem Land Zarate.
815 Bêl-balâṭ, Turtan	nach der Stadt Der; der große Gott zog nach Der.

---

*) Ein kleines Fragment der Rassam'schen Sammlungen, 1878 von mir copirt.

814	Mušêkniš, Statthalter des Landes Kirruri	nach dem Land Ichsana.
813	Adar-uššir, [Statthalter von Sal-mat]	nach Chaldäa.
812	Šamaš-kûmû'a, [Statthalter] des Landes Arapcha	nach Babylon.
811	Bêl-ḳât-ṣabat, [Statthalter] der Stadt Mazamua.	im Lande. *Ramannirari III. besteigt den Thron.*

811—782 Râmânnîrârî III., des Vorigen Sohn, König von Assyrien.

810	Râmân-nirârî, König von Assyrien	nach dem Land Ai.
809	Marduk-Malik, Turtan	nach der Stadt Gozan.
808	Bêl-dân, Palasthauptmann	nach dem Land Minni.
807	Ṣilli-bêl, Obermagier	nach dem Land Minni.
806	Ašûr-takkil, Großvezier	nach dem Land Arpad.
805	Ilu-itti'a, Oberstatthalter	nach der Stadt Chazaz.
804	Nêrgal-êrêš, Statthalter von Rezeph	nach der Stadt Ba'ali.
803	Ašûr-ûr-nišê, Statthalter von Arapcha	nach der Meeresküste. Pest.
802	Adar-Malik, Statthalter von Achi-Zuchina	nach der Stadt Chubuskia.
801	Šêp-Ištar, Statthalter von Nisibis	nach dem Land Ai.
800	Marduk-ḫal-anî, Statthalter von Amedi	nach dem Land Ai.
799	Mutakkil-Marduk, Rabsake	nach der Stadt Lusia.
798	Bêl-tarṣi-ilûma, Statthalter von Kelach	nach dem Land Namar.
797	Ašûr-bêl-uṣur, Statthalter des Landes Kirruri	nach Manzuate.
796	Marduk-šâdû'a, Statthalter der Stadt Sal-mat	nach der Stadt Der.
795	Ukîn-âbû'a, Statthalter von Tuschan	nach der Stadt Der.
794	Mannû-kî-Aššûr, Statthalter der Stadt Gozan.	nach dem Land Ai.
793	Mušallim-Adar, Statthalter des Landes (Var.: der Stadt) Bele	nach dem Land Ai.
792	Bêl-bašâni, Statthalter der Stadt Sibchinis	nach dem Land Chubuskia.
791	Šêp-Šamaš, Statthalter der Stadt Isana	nach dem Land Itu'a.
790	Adar-ukîn-âḫû, Statthalter von Ninewe	nach dem Land Ai.
789	Râmân-mušammir, Statthalter der Stadt Kakzi	nach dem Land Ai; der Nebotempel . . . . .
788	Ṣillî-Ištar, Statthalter der Stadt . . . . ki (Smith: *Statthalter von Arbela)*	kar-ru
787	Balâṭu (R und ein anderes Fragment: Nabû-šar-uṣur.) (Smith: *Statthalter von Sibaniba)*	nach dem Land Ai; Nebo zog in ein neues Haus ein.
786	Râmân-uballiṭ, Statthalter der Stadt Remusi	nach dem Land Ki . . . ki.
785	Marduk-šar-uṣur . . . . Land Chubuskia	der große Gott zog nach Der.
784	Nabû-šar-uṣur (dieser Name fehlt auf einem Fragment), Statthalter der Stadt Kurban	nach dem Land Chubuskia.
783	Adar-nâṣir, Statthalter der Stadt Mazamua	nach dem Land Itu'.
782	Ilûma-lê'û, Statthalter von Nisibis.	nach dem Land Itu'. *Salmanassar III. besteigt den Thron.*

782—772 Šalmânuššir III., König von Assyrien.

781	Šalmânuššir, König von Assyrien	nach Urartu.
780	Šamšî-ilu, Turtan	nach Urartu.
779	Marduk-lidânî, Obermagier	nach Urartu.
778	Bêl-uštêšir, Palasthauptmann	nach Urartu.
777	Nabû-išdî-ka'in, Großvezier	nach dem Land Itu'.
776	Pân-Ašûr-lâmur, Oberstatthalter	nach Urartu.
775	Nêrgal-êrêš, Statthalter von Rezeph	nach dem Cedernland.
774	Ištar-dûru, Statthalter von Nisibis	nach Urartu und Namar.

773	Mannû-kî-Râmân, Statthalter der Stadt Sal-mat	nach Damaskus.
772	Ašûr-bêl-uṣur, Statthalter von Kelach	nach der Stadt Chatarika. *Asurdan III besteigt den Thron.*

772—754, Asûrdân III., König von Assyrien.

771	Ašûr-dân, König von Assyrien	nach der Stadt Gananati.
770	Šamši-ilu, Turtan	nach der Stadt Marad.
769	Bêl-Malik, Statthalter des Landes Arapcha	nach dem Land Jtu'.
768	Ablâ'a, Statthalter der Stadt Mazamua	im Lande.
767	Kurdî-Ašûr, Statthalter der Stadt Achi-Zuchina	nach dem Land Gananati.
766	Mušallim-Adar, Statthalter der Stadt Bele	nach dem Land Ai.
765	Adar-ukîn-nišê, Statthalter des Landes Kirruri	nach dem Land Chatarika. Pest.
764	Sidkî-ilu, Statthalter des Landes Tuschan	im Lande.
763	Bur-Sagalê, Statthalter von Gozan	Aufstand in der Stadt Assur. Im Monat Siwan verfinsterte sich die Sonne.
762	Ṭâb-bêl, Statthalter von Amedi	Aufstand in der Stadt Assur.
761	Nabû-ukîn-âḫû, Statthalter von Ninewe	Aufstand in der Stadt Arapcha.
760	Lâkibu, Statthalter der Stadt Kakzu	Aufstand in der Stadt Arapcha.
759	Pân-Ašûr-lâmur, Statthalter von Arbela	Aufstand in Gozan. Pest.
758	(Ana-) Bêl-takkil, Statthalter der Stadt Jsana	nach Gozan. Friede im Lande.
757	Adar-iddin, Statthalter der Stadt Kurban	im Lande.
756	Bêl-šâdû'a, Statthalter der Stadt Tamnuna	im Lande.
755	Kisu, Statthalter der Stadt Sibchinis	im Lande.
754	Adar-šêzibânî, Statthalter der Stadt Remusi	nach Arpad. Rückkehr aus der Stadt Assur. *Asurnirari besteigt den Thron.*

754—745 Ašûrnirârî, König von Assyrien. (Babylonischer Zeitgenosse: Nabonassar 747—733.)

753	Ašûrnirârî, König von Assyrien	im Lande.
752	Šamši-ilu, Turtan	im Lande.
751	Marduk-šallimânî, Palasthauptmann	im Lande.
750	Bêl-dân, Obermagier	im Lande.
749	Ašû-dugul, Großvezier	nach dem Land Namar.
748	Râmân (v. Ašûr)-bêl-ukîn, Oberstatthalter	nach dem Land Namar.
747	Sin-šallimânî, Statthalter von Rezeph	im Lande.
746	Nêrgal-nâṣir, Statthalter von Nisibis	Aufstand in Kelach.

745—727 Tukultîpalêšara II. (Phul), König von Assyrien, (Babylonische Zeitgenossen: Nabonassar —733, Nadios 733—731, Chinziros oder Ukîn-zêr 731), König von Babylonien (Poros) 731—727.

745	Nabû-bêl-uṣur, Statthalter der Stadt Arapcha	Am 13. Jjar bestieg Tiglathpileser den Thron; im Monat Tischri zog er hinab nach der Strommitte.
744	Bêl-dân, Statthalter von Kelach	nach dem Land Namar.
743	Tukultîpalêšara, König von Assyrien	vor Arpad. Blutbad im Lande Urartu.
742	Nabû-daïnânî, Turtan	nach Arpad.
741	Bêl-Harrân-bêl-uṣur, Palasthauptmann	nach Arpad. Nach drei Jahren erobert.
740	Nabû-êṭirânî, Obermagier	nach Arpad.
739	Sin-takkil, Großvezier	nach dem Land Ulluba; die Stadt Birtu erobert.
738	Râmân-(bêl-)ukîn, Oberstatthalter	Stadt Kullani erobert.
737	Bêl-êmurânî, Statthalter von Rezeph	nach dem Land Ai.
736	Adar-Malik, Statthalter von Nisibis	nach dem Fuß des Gebirges Naal.
735	Ašûr-šallimânî, Statthalter des Landes Arapcha	nach dem Land Urartu.
734	Bêl-dân, Statthalter von Kelach	nach Philistäa.

733 Ašûr-daïnânî, Statthalter der Stadt Mazamua	nach Damaskus.
732 Nabû-bêl-uṣur, Statthalter der Stadt Si'me	nach Damaskus.
731 Nêrgal-uballiṭ, Statthalter der Stadt Achi-Zuchina	nach der Stadt Sapija.
730 Bêl-lû-dârî, Statthalter der Stadt Bele	im Lande.
729 Napḫar-ilu, Statthalter des Landes Kirruri	der König umfaßte die Hände Bels.
728 Dûru-Ištar, Statthalter der Stadt Tuschan	der König umfaßte die Hände Bels: Stadt ......
727 Bêl-Ḫarrân-bêl-uṣur, Statthalter von Gozan	nach der Stadt .... Salmanassar bestieg den Thron.

727—722 Šalmânuššir IV., König von Assyrien. (Babylonischer Zeitgenosse: Ilulaios 727—721.)

726 Marduk-bêl-uṣur, Statthalter von Amedi	im Lande.
725 Maḫdê, Statthalter von Ninewe	nach ....
724 Ašûr ... ânî, Statthalter der Stadt Kakzu.	nach ....
723 Šalmânuššir König von Assyrien.	nach ....

Dynastie der Sargoniden:

722—705 Šarrukîn, König von Assyrien, (Babylonischer Zeitgenosse: Mardokempados-Mardukbaliddina I. 721—709), König von Babylonien 709—705 (Arkeanos).

722 Adar-Malik	*Sargon besteigt den Thron. Eroberung Samariens.*
721 Nabû-târiṣ	*Chumbanigas von Elam bei Durilu besiegt. Verpflanzung von Unterthanen Merodochbaladans nach dem Land Chatti.*
720 Ašûr-iska-daïn	*Ilubi'd von Hamath bringt Arpad, Damaskus, Samarien zur Empörung wider Assyrien; Schlacht bei Karkar; Ilubi'd lebendig geschunden. Hanno von Gaza und Sebe (Sewe) von Aegypten bei Raphia besiegt.*
719 Šarrukîn, König	*Empörung der Städte Suandachul und Durduka (Zurzuka) wider Iranzu vom Lande Mannai.*
718 Zir-bâni	*Bestrafung des abtrünnigen Kiakku von der Stadt Sinuchtu.*
717 Ṭâb-šâru-Ašûr	*Bestrafung des Pisiris von Karkemisch.*
716 Ṭâb-ṣil-êšara	*Armenische Wirren, angezettelt von Ursa von Urartu. Zerstörung der Hauptstadt von Mannai, Izirtu.*
715 Takkil-ana-bêli	*Neue armenische Wirren. Verpflanzung arabischer Stämme nach Samarien. Die Beherrscher Aegyptens, Arabiens und Sabas schicken Tribut.*
714 Ištar-dûru	*Bestrafung Mitatti's von Zikirtu und Ursa's von Urartu. Eroberung von Muzazir, der Stadt des Gottes Chaldia.*
713 Ašûr-bânî	*nach dem Land Ellip und Bit-Dajuku. Bestrafung Ambaridi's (Amris') von Tabal.*
712 Šarru-êmurâni	*nach Melitene.* Im Lande.
711 Adar-âlik-pâni	nach der Stadt Markas. *Einnahme von Asdod.*
710 Šamaš-bêl-uṣur	nach der Stadt Bit-Zirnaïd; der König in Kis bi-ê-di. *Gegen Merodochbaladan.*
709 Mannû-ki-Ašûr-lê'û, [Statthalter von Besse	Sargon faßte die Hände Bels *(genauer: im Schebat 710). Zerstörung von Dur-Jakin; Sargon König von Babylon.*
708 Šamaš-upâḫar, [Statthalter des Landes Kirru]ri	.... große nach der Stadt Kumuch; die Stadt Kumuch eingenommen, ein Statthalter eingesetzt.

707	Ša-Ašûr-dubbu, Statthalter von Tuschan	Der König kehrte aus Babylon zurück; die Paläste (?) . . . . . der Stadt Durjakin naza; . . . . . . der Stadt Durjakin zerstört. Am 22. Tischri zogen die Götter von Dur-Sarrukin ein in ihre Tempel.
706	Mutakkil-Ašûr, Statthalter von Gozan	. . . . . im Lande Karalli; am 6. Ijjar wurde die Stadt Dur-Sarrukin . . . . .
705	Puḫḫirâ-bêl, Statthalter von Amedi	. . . . ein Mörder ermordete den König von Assyrien. Am 12. Ab bestieg Sanherib den Thron.

705—681 Sinaḫêrbâ, des Vorigen Sohn, König von Assyrien. (Babylon. Zeitgenossen Bêl-ibnî oder Belibos 702—699, Ašûr-nâdin-šum oder Asaranadios 699—693, Rê'ûbêl oder Regebelos 693—692, Mesesimordakos 692—689.)

704	Nabû-dênî-êpuš, Statthalter von Ninewe	
703	Kannunâ'a	
702	Nabû-lê'û	*Besiegung Merodachbaladan's II.*
701	Ḫanânu	*Philistäischer Feldzug. Hiskia von Iuda.*
700	Mêtunu [von der Stadt Isana]	*Datum des Cylinders.*
699	Bêl-nišâni	
698	Šulmu-šarru	
697	Nabû-dûr-uṣur	
696	Ṭâb-bêl	
695	Nabû-bêl-uṣur	
694	Ilu-ittê'a	
693	Idini-âḫê	
692	Zazâ'a	
691	Bêl-êmurânî, [Statthalter von Karkemisch]	*Datum des Prismas.*
690	Nabû-ukin-âḫû	
689	Giḫilu	
688	Idini-âḫê	
687	Sin-âḫê-êrbâ	
686	Bêl-êmurânî	
685	Ašûr-daʾinânî	
684	Mannû-zirnê (v. Manzarnê)	
683	Mannû-kî-Râmân	
682	Nabû-šar-uṣur	
681	Nabû-âḫ(ê)-êrêš	Asarhaddon besteigt den Thron.

681—668 Ašûrâḫiddina, des Vorigen Sohn, König von Assyrien, König von Babylonien 680—668 (Asaridinos).

680	Danânu	
679	Ištu-Râmân-anînu (v. nîni)	
678	Nêrgal(v. Nabû)-šar-uṣur	
677	Abû-râma	
676	Bambâ (v. Banbâ)	
675	Nabû-âḫê-iddina	
674	Šarru-nûrî	
673	Atar(?)-ilu	*Datum des Cylinders III R 15. 16.*
672	Nabû-bêl-uṣur	
671	Ṭêbitâ'a	
670	Šulmu-bêl-lašmê	
669	Šamaš-kâšid-âbê	
668	Mâr-larmê (v. larim), Turtan der Stadt Tus	*am 12. Ijjar dankt Asarhaddon ab; Asurbanipal besteigt den Thron.*

668—626 (??) Ašûr-bânipal, des Vorigen Sohn, König von Assyrien. (Babyl. Zeitgenossen: Šamaš-šum-ukîn oder Saosduchinos 668—648/47, Kandalanu oder Kinoladanos 647—625).

667	Gabbaru
666	. . . . a-a

665 — c. 657 Namen der Eponyme fehlen; einer von ihnen war jedenfalls Šamaš-daïnânî, Stattbalter von Akkad, aus dessen Jahr das große zehnseitige Prisma Asurbanipals, V R 1—10, datirt ist.
656 Ša-Nabû-šû
655 Labasi
654 Iškirâmu
653 Amjânu
652 Ašûr-nâṣir
651 Ašûr-Malik
650 Ašûr-dûr-uṣur
649 Sagabbu
648 Bêl-Ḥarrân-šâdû'a
647 . . . Malik
Alle übrigen in den Eponymenlisten noch erhaltenen Namen sind noch nicht bestimmten Jahren zuzuweisen; sicher gehören der Zeit Asurbanipals an die sich folgenden Namen Bêl-nâ'id, Têm-Sin, Arba'ilâ'a, Gir-sa-pu-na, Silim-Ašûr, mit welch' letzterem Kanon I schließt; höchst wahrscheinlich wenigstens gehören seiner Zeit und nicht der seines Nachfolgers auch die obigen sich folgenden, einstweilen für 656—647 eingestellten Namen an.

Verfall des assyrischen Reiches.
626?—608 Ašûr-êtêl-ilâni, des Vorigen Sohn, König von Assyrien. (Babylon. Zeitgenossen: Kineladanos? Nabû-bal-uṣur oder Nabopolassaros von 625 an[—604]).

608 Zerstörung Ninewe's; Ende des assyrischen Reiches*).

Friedrich Delitzsch.

Sarabaiten, s. Rhemoboth Bd. XII, S. 756.

Sarcerius, Erasmus, ein lutherischer Theolog und Kirchenmann, welcher „neben dem Lobe einer seit dem Interim untadeligen Orthodoxie auch das eines praktischen, auf Organisation der Kirche und Kirchenzucht bedachten Mannes hatte" (G. Frank), war geboren im J. 1501 zu Annaberg im sächsischen Erzgebirge — daher Annaemontanus. Nach dem Wunsche seines Vaters, eines durch Bergbau wolhabend gewordenen Mannes, besuchte er, in der Stadtschule zu Annaberg vorbereitet, das Gymnasium zu Freiberg und bezog hierauf die Universität Leipzig und dann Wittenberg, wo er unter Anleitung Luthers und Melanchthons Theologie studirte. Der Sache der Reformation von ganzem Herzen zugetan stand er bald unter den ersten, welche derselben durch Wort und Schrift Ban brachen und berechtigte zu den schönsten Hoffnungen für die Zukunft. Die Wittenberger haben ihn hoch gehalten und Johannes Bugenhagen, mit dem er vertraut war, ist nicht one Einfluss geblieben auf die Wal seines Lebensberufes. Neben der Theologie beschäftigte sich Sarcerius mit Philologie, wie seine Wirksamkeit an Gelehrtenschulen verrät, unmittelbar nachdem er Wittenberg verlassen hatte, 1530. Johannes Bugenhagen, vom Senate zu Lübeck aufgefordert, in Lübeck die evangelisch-lutherische Kirchenverfassung einzufüren, hatte in dem aufgehobenen Katharinenkloster eine lateinische Schule errichtet und unter das Rektorat Hermanns von Herzogenbusch gestellt. Sarcerius erhielt die Stelle eines Konrektors an derselben, in welcher er Religion und Humaniora lehrte. Bald gewann er die Gunst der Lübecker und die Stadt wurde ihm lieb und wert, wie er es in seiner „laudatio Lubecae" ausspricht, die er seinen „Exercitiis dialectices et rhetorices" als Anhang beifügt. Angefeindet aber von der wider Macht gewinnenden katholischen Partei wegen seiner rückhaltlos ausgesprochenen evangelischen Gesinnung verließ er Lübeck und ging als Lehrer an die Stadtschule zu Rostock. Von hier reiste er über seine Vaterstadt durch Böhmen zuerst nach Wien, dann nach Graz, in beiden Städten als Lehrer tätig, aber auch wegen seiner Gesinnung Angriffen ausgesetzt, bis er auf einen Ruf des Senates von Lübeck in seinen ersten Wirkungskreis zurückkehrte. Im Jare 1536 geht er auf Wunsch des

*) Für die Mederkönige nehme ich die folgenden Jahre an: Dejokes (53 Jahre) 700—647; Phraortes (22 Jahre) 647—625; Kyaxares (40 Jahre) 625—585; Astyages (35 Jahre) 585—550.

Grafen Wilhelm von Nassau-Katzenellnbogen, welcher Sarcerius auf den Rat der Wittenberger als passenden Mann zur Einfürung der Reformation und Organisation der Kirche in seinem Lande gewält hatte, ins Nassauische und übernimmt zunächst das Rektorat der Schule zu Siegen. Mit dem Jare 1538 tritt ein Wendepunkt in seinem Leben ein. Bis hierher Schulmann, gehört von da ab seine Kraft und Zeit ganz der Kirche. In diesem Jare beginnt er die nassauische Kirche zu reformiren. Er eröffnet seine Tätigkeit mit Predigersynoden und Kirchenvisitationen, deren järlich vier, zwei im Siegenschen, zwei im Dillenburgischen, gehalten werden. Den Synoden wonen stets einige adelige und gelehrte Laien als Assessoren bei. Sarcerius als Präses eröffnet jede Synode mit einer Predigt und prüft hierauf die Geistlichen genau nach den von ihm aufgestellten Locis communibus und dem Methodus in praecipuos scripturae libros. Die erste Synode am 29. April 1538 leitete er mit zwei Predigten über das Thema: „Von der Bischöfen Pflicht“ ein und legte den anwesenden Geistlichen die Frage zur Beantwortung vor: „Ob die jetzt durch die Reformation verbreitete neue Lehre evangelisch und apostolisch sei?“ Über alles fürte er genau Protokoll, auch verfasste er in Bezug auf diese Tätigkeit seine Schrift „de synodis“, und für die Geistlichen, welchen teils Befähigung, teils Hilfsmittel fehlten, um erbauliche Predigten halten zu können, viele praktisch-exegetische Schriften.

Neben dieser kirchlichen Tätigkeit nahm er sich der latein. Schulen zu Siegen, Herborn und Dillenburg besonders an und richtete sie trefflich ein. Die convers. Pauli 1541 ernannte ihn der Graf zum Pfarrer und Prädikanten in Dillenburg, „um das Pfarrvolk im dillenburgischen Kirchspiel treulich mit Verkündigung des Wortes Gottes zu unterrichten, dabei im Schloss zu predigen, Beicht zu hören und Sakrament zu reichen“. An demselben Tage wurde er auch durch einen besonderen Bestellungsbrief als Superintendent über die Grafschaft eingesetzt. Der Graf schätzte ihn hoch und schlug die dringende Bitte des Herzogs Moritz von Sachsen, „ihm den Sarcerius zu einem Doktor der Theologie nach Leipzig um Verbesserung der Universität willen verabfolgen zu lassen“, bestimmt ab.

Rastlos für den Ausbau der evangelischen Kirche Nassaus tätig, blieb er doch nicht den Ereignissen und Schicksalen der gesamten evangelischen Kirche fern. So hatte er mit Luther, Melanchthon, Bugenhagen und anderen Theologen zu Schmalkalden getagt und im Namen seines Grafen das schmalkaldische Bedenken unterzeichnet. Im Jare 1543 (im Mai) reiste er schon zum zweitenmale ins Kurkölnische und zwar auf Bitten des Kurfürsten Hermann von Köln, um die Reformation in den Kurlanden zu beginnen und predigte zu Andernach und in vielen Städten am Rhein für die Ausbreitung der evangelischen Warheit zu großem Segem. Im Jare 1546 geht er noch einmal zum Kurfürsten und wont einer zu Bonn angestellten Kirchenvisitation bei. Im nächsten Jare wurde dem Werke der Reformation im Kurkölnischen durch päpstliche Gewalt ein Ende gemacht. Was hier wider zugrunde ging, das suchte Sarcerius im Nassauischen desto mehr zu sichern und zu befestigen.

Nicht one Einfluss blieb er auf die Reformation in Nassau-Weilburg, zu welcher Erhard Schnepf den Grund gelegt hatte. Wie dieser *) wol erkennend, dass der dauernde Bestand der Kirche hauptsächlich durch das künftige und zwar tüchtige Theologengeschlecht gesichert sei, nahm er die Stipendiaten der drei lateinischen Schulen (s. o.), nachdem er das Stipendienwesen geordnet hatte, unter seine Obhut und diejenigen, welche er mit besonderem Scharfblick hierzu für fähig erkannte, bildete er zu Theologen heran. Aber auch seiner gesegneten Wirksamkeit setzte der interimistische Sturm ein Halt. Auf Befehl des Kaisers musste der Graf, wenn auch mit blutendem Herzen, seinen treuen Diener, den er als Geistlichen wie als Menschen hochschätzte, seines Amtes entheben, da derselbe das Interim nicht anerkennen wollte. Sarcerius zog sich in die Stille seiner Vater-

---

*) Vgl. meine Schrift: De Erhardio Schnepfio, Ecclesiarum et Nassovicae et Wirtembergicae Emendatore, Jenae 1865.

stadt zurück. Im Jare 1549 aber folgte er einem Rufe an die Thomaskirche zu Leipzig. In dieser Stellung unterzeichnete er am 10. Juli 1551 die auf Wunsch des Kurfürsten wegen Beschickung des Konzils zusammengestellte repetitio confessionis Augustanae und reiste zugleich mit Melanchthon und Pacäus als Abgesandte aus den kursächsischen Landen zum Konzil ab (1552). Nach dreiwöchentlichem Aufenthalt in Nürnberg kehrten die drei Männer auf Befehl des Kurfürsten wider heim. In Leipzig blieb Sarcerius bis zum Jare 1553, in welchem er dem Rufe eines Generalsuperintendenten von Seiten der mansfeldischen Grafen nach Eisleben folgte. Hier hatte vorher, in gleicher Stellung, Georg Major unter den Geistlichen seines Sprengels für seine, den strengen Lutheranern so verhaßte Ansicht de bonis operibus viele Anhänger gewonnen. Sarcerius griff in die mansfeldische Kirche im streng lutherischen Sinne ein, erklärte sich (1554) in zwei Synoden zu Eisleben gegen Major und seine Anhänger und trat auf einer Provinzialsynode, auf welcher er die mansfeldische Kirche von jener Unordnung, die er in einer besonderen Schrift schildert, zu befreien suchte, heftig auf „wider alle Sekten und falschen Lehrer“. Daher er auf dem Wormser Religionsgespräch (1557), welches „wegen allzugroßen Eifers der Orthodoxen“ one jegliches Resultat verlief, auf Seite derselben gestanden hat und nicht one geringen Anteil am entstandenen Zwiespalt geblieben ist. Der Wittenberger Humanist Joh. Major hat ihn dafür in seinen beißenden Spottgedichten „synodus avium“ und „hortus Libani“ tüchtig mitgenommen. Wärend das freundschaftliche Verhältnis zwischen ihm und seinem früheren Herrn, dem Grafen Wilhelm von Nassau, fortbestand, indem er demselben ein Verzeichnis der in Worms anwesenden Theologen und eine eigenhändige Copie der verabfaßten „protestatio“ zuschickte, war dagegen das Verhältnis zu seinem jetzigen Landesherrn kein erfreuliches, wozu wol die etwas rücksichtslos gehandhabte Strenge seinerseits gegen die ihm untergebenen Geistlichen viel beigetragen haben mag. Ein Vorgang fürte seinen Rücktritt herbei. Sarcerius hatte im Jare 1558, allerdings one des Grafen Gebhard von Mansfeld Vorwissen und Willen, einen lüderlichen Geistlichen, der nebenher dem Majorismus ergeben war, seines Amtes entsetzt. Ärgerlich hierüber entzog der Graf seine Geistlichen der Inspektion des Sarcerius. Dasselbe tat auch bald der Bruder des Grafen. So in seiner Tätigkeit beschränkt, des Amtes in Eisleben müde, war Sarcerius gern bereit, als Prediger mit dem Titel eines Ministerii Senior an die Johanniskirche nach Magdeburg zu gehen. In der Mitte des Jares 1559 trifft er in Magdeburg ein, hält vier Predigten und erntet allgemeinen Beifall, mag aber den streng Lutherischen nicht heftig genug gegen anders Denkende losgefaren sein, wenigstens witterten seine Kollegen, meist zelotische Lutheraner, in seinen Predigten zu viel Mäßigung und Toleranz gegenüber den Melanchthonianern und Sektirern und griffen Sarcerius deshalb mit heftigen Schmähreden an. Der Ärger hierüber warf ihn aufs Krankenlager und ein schon längeres Leiden (er litt an Steinschmerzen) hierdurch verstärkt, machte seinem Leben zum großen Leidwesen seiner Gemeinde und Aller, die den Mann schätzten, am 28. Nov. 1559 ein Ende. Johann Wigand hat ihm eine glänzende Leichenrede gehalten und Albinus fällt über ihn in der meißnischen Chronik folgendes Urteil: Lucebat in hoc viro commemorabilis gravitas et constantia, non minas, non exilium, non ullam ullius hominis potentiam pertimescebat. Paene dixerim, solem facilius de cursu dimoveri potuisse, quam Erasmum a veritatis professione. Vitam agebat caste et integre, oderat luxum, tempestive de convivio redibat, amabat simplicitatem, exsecrabatur sophisticam et laborum erat tolerantissimus. Ecclesias viginti quatuor comitatuum constituerat et juxta reformatam religionem ordinaverat, concionator erat disertus, copiosus et gravis vero aculeos in animis animorum relinquens.

Und in der Tat war Sarcerius ein in jeder Beziehung gediegener Mann. Gläubig fromm, unbescholten im Wandel, von festem Charakter und Willen, der nie gewont war, der Gewalt zu weichen, mit dem Walspruch: „Mein Schwert soll durchdringen Große und Kleine, Herren und Knechte“, der Schmeichelei völlig fremd, in Gunst und Ansehen bei fast allen Fürsten, denen er der Reihe nach

diente. Als Theologe gelehrt, seiner Richtung nach, besonders seit dem Interim, streng lutherisch, ebenso ausgezeichnet als Lehrer wie als Prediger, der die großen Schäden der Gemeine kannte, one Furcht, sie mit schneidender Schärfe bloßzulegen, voll heiligen Eifers, sie durch Zucht und Vermanung zum Herrn zu heilen, dabei ein Prediger von hinreißender und eleganter Beredsamkeit. In seinen Amtsgeschäften fleißig und pünktlich, als Kirchenoberer ebenso energisch und streng, wo es einzugreifen und zu tadeln, als taktvoll und geschickt vor vielen Andern, wo es zu bessern, zu ordnen und einzurichten galt. Seine litterarische Tätigkeit, sehr fruchtbar und segensreich, geht mit seinen Stellungen Hand in Hand. Seine Schriften, schon zu seinen Lebzeiten hochgeschätzt, von denen ein großer Teil noch heute wertvoll ist, sind insgesamt praktischen Inhals und lassen sich in zwei Klassen teilen. Die, welche er vor dem Jare 1536 verfaßt hat, verfolgen meist pädagogische Zwecke. Hierher gehört seine in Lübeck geschriebene „Dialektik und Rhetorik" und ein „Schulbuch für Knaben, welche anfangen, aus dem Lateinischen zu übersetzen". Nur eine Schrift aus dieser Zeit ist theologischen Inhalts und zwar die schon 1528 zu Basel erschienene „Anweisung die heilige Schrift zu interpretiren" deren erste Ausgabe Heinrich VIII. von England gewidmet ist. Was er nach dem Jare 1536 geschrieben hat, bezieht sich lediglich teils auf praktische Theologie, teils auf Organisation der Kirche und auf Kirchenzucht. Als Kirchenoberer darauf bedacht, seine Geistlichen durch genaue Schriftkenntnis und praktische Schriftauslegung zum Predigen geschickt zu machen, legt er für dieselben mit Ausnahme der Apokalypse, der Pastoral- und katholischen Briefe das ganze Neue Testament aus, und aus dem Alten viele Bücher, wie den Pentateuch, Jesus Sirach, überall bemüht, zu zeigen „perpetuam potissimum textus cohaerentis grammaticam" (1538—1544). In gleichem Interesse hat er schon 1538 seinen Katechismus „per omnes quaestiones et circumstantias, quae in justam tractationem incidere possunt, in usum praedicatorum", sowie den kurze Zeit darauf erschienenen „tractatus de ratione discendae theologiae" geschrieben. Auch seine „Postille zu den Sonntagsevangelien" und die Interpretation der Sonntags- und Festepisteln als Vorarbeiten zu den „Scholien des Neuen Testaments" ist bemerkenswert. Ebenso legte er in die Hand seiner Geistlichen seine „conciones annuae" in 4 Bänden (1541). Als dogmatische Hilfsquellen schreibt er für sie die „loci communes Theologiae", denen er im Jare 1540 eine Schrift „De consensu verae Ecclesiae et S. patrum, inprimis autem D. Augustini super praecipuis Christianae religionis articulis" vorausgeschickt hatte. Um's Jar 1546 gibt er seine „methodi in praecipuos scripturae divinae locos ad nuda didactici generis praecepta in Theologorum usum composita" heraus.

In deutscher Sprache hat er „Über die Auferstehung Jesu Christi" und ein „Buch vom heiligen Ehestand" geschrieben. In dem „Dictionarium scholasticae doctrinae" und dem „Berichte, daß der Papisten fürnemster Grund, dadurch sie vermögen das Papstthum zu halten, nichtig sey", polemisirt er gegen die katholische Kirche.

Seine zalreichen auf Kirchenverwaltung, Kirchenamt und Kirchenzucht bezüglichen Schriften sind meist deutsch geschrieben. Lateinisch verabfaßte er den „Dialogus reddens rationem veterum synodorum cum generalium tum provincialium item visitationum et nuper habitae synodi et visitationis pro pastoribus comitatus Nassoviensis sub D. Guilelmo comite simulque explicans ejusdem visitationis acta, quae cognita et aliis regionibus multum utilitatis adferre possunt" (1539). Von den deutsch geschriebenen hierher gehörenden Werken nenne ich noch: „Einer christlichen Ordination Form und Weise", „Ein Büchlein vom Banne", „Von christlichen nöthigen und nützlichen Konsistorien oder geistlichen Gerichten" und „Von einer Disciplin, dadurch Zucht, Tugend und Ehrbarkeit mögen gepflanzt werden" (sämtlich aus dem J. 1555), endlich sein „Pastorale" vom J. 1559, in welchem er das ganze Amt eines Geistlichen genau beschreibt, zum zweitenmale von seinem Sone herausgegeben.

Quellen: Adami vit. Theol. Germ. Heidelb. 1620, p. 325—327; Freheri Theatr. Erudit. p. 180; Joh. Herm. Steubing, Biographische Nachrichten aus

dem 16. Jahrh., S. 1—16; Seckendorfii de Lutheran. lib. II, Sect. 36, § LXXX; IV, I, p. 219; Sleidan. in comment. LXX; Beck, Joh. Friedrich der Mittlere, Anhang S. 151; Engelhardt in Niedners Zeitschrift für histor. Theologie, 1850, I, S. 70 u. a. m. **Karl Färber.**

Sarpi, Paul, italienischer Servitenmönch, berühmt als Verfasser einer Geschichte des Konzils von Trient, wurde den 14. Aug. 1552 zu Venedig geboren, wo sein Vater Kaufmann war. Hier erwarb er sich als Jüngling seine höhere Bildung und trat im Alter von 14 Jaren 1566 in den Orden der Serviten. (Daher seine gewönliche Benennung Fra Paolo S.) Nach zweijäriger Lehrtätigkeit in Mantua (von seinem 20. bis zum 22. Lebensjare) wurde er Priester und noch im jugendlichen Alter von 26 Jaren schon Provinzial seines Ordens in der Republik Venedig, später sogar Generalprokurator desselben mit seinem Sitze in Rom. Längst hatte sich aber seine Überzeugung im antijesuitischen Sinne gebildet, sodass er gelegentlich schon einmal der Inquisition verdächtig geworden war. Gelegenheit zur Geltendmachung seiner Anschauungen fand er seit 1606 in dem berühmten Streit der Republik Venedig mit dem Papste Paul V. Dieser Kirchenfürst fülte sich berufen, die Oberherrschaft des Papsttums über die Reiche dieser Welt zur Ausfürung zu bringen, wärend die damals immer noch mächtige Republik Venedig eine Herrschaft über die römische Kirche ihres Gebietes übte, wie es heute kaum irgendwo möglich sein dürfte. Beide, der Papst und die stolze Republik, gerieten so hart aneinander, dass Paul V. in eitler Selbstverblendung die wuchtigste Waffe des Mittelalters aus dem päpstlichen Arsenal hervorholte, das Interdikt, fast 100 Jare nach der Reformation! Zum größten Erstaunen der Kurie übt die Republik innerhalb ihres Gebietes aber einen so schneidigen Terrorismus aus, dass die päpstlichen Gesinnungsgenossen unter dem Klerus, z. B. die Jesuiten, außer Landes gewiesen, die übrigen Geistlichen dagegen bald durch kluge Milde, bald durch entschiedenen Zwang zur weiteren Abhaltung des Gottesdienstes veranlasst wurden. Dieser unerwartete Sieg der Republik über das Papsttum würde unmöglich gewesen sein, wenn nicht die öffentliche Meinung zu ihren Gunsten bearbeitet worden wäre. Das Verdienst, dies erreicht zu haben, gebürt dem Serviten Paul Sarpi, welcher von seiner Vaterstadt als Theologe und Statsrat (consultore di stato) in Dienst genommen war, um ihr Recht gegen den verblendeten Pontifex zu verteidigen. Getragen vom edelsten Patriotismus für seine Heimat und dem tötlichsten Hasse gegen das jesuitische Papsttum veröffentlichte Sarpi Meisterwerke der Polemik, welche Pascals Provinzialbriefen nicht uneben-bürtig zur Seite stehen. Die öffentliche Meinung nicht bloß in Venedig, sondern in ganz Europa außerhalb des Kirchenstats ward gegen Paul V. eingenommen; von allen Seiten im Stich gelassen, musste er sich mit der Republik aussönen und das Interdikt zurücknehmen, one dass seine stolze Gegnerin um Absolution gebeten hatte (1607). Seit jener großartigen Enttäuschung hat sich das Papsttum bis heute nicht wider verleiten lassen, das Interdikt über ein Land zu verhängen. Dass man in Rom wusste, wem man diese Niederlage zu verdanken habe, beweist der Mordanfall, der auf Sarpi in Venedig am 5. Okt. 1607 gemacht wurde. Auf den Tod getroffen blieb er doch am Leben. Die Mörder waren von dem Kardinalnepoten Scipio Borghese an Klostervorstände im Venezianischen empfohlen worden, hatten sich nach der Tat in das Haus des päpstlichen Nuntius geflüchtet und entkamen von da glücklich in den Kirchenstat, wo sie zunächst geduldet und sogar durch Geld unterstützt wurden, bis — nach einem vollen Jare der Papst ihre Verhaftung anordnete. (So Brosch in seiner Gesch. des Kirchenstaates I, 1880, S. 364, nach den authentischen Zeugenaussagen bei Bazzoni, App. alle annot. degli Inquis. di Stato di Ven. in Arch. stor. ital. Ser. III, T. XII, P. 1, p. 8 sqq.) Es war ihm noch vergönnt, ein Lebenswerk zu schaffen, in welchem er seinem Hass gegen seinen Todfeind Luft machte und noch bis auf die Gegenwart fortwirkt, seine Geschichte des Trienter Konzils. Als sein Gesinnungsgenosse Erzbischof Dominis von Spalatro 1616 nach London reiste, gab er sie ihm zum Druck mit; so erblickte denn die Istoria del concilio Tridentino 1619 das Licht

der Welt (deutsch von Rambach 1761 ff. und von Winterer 1844 ff.); sie ist in fast alle wichtigen europäischen Sprachen übersetzt, voll Hass gegen die Päpste, denen Sarpi nur das Schlechteste zutraut, mit künem Scharfsinn und hoher Darstellungskunst abgefasst, aber als Tendenzschrift einseitig (vgl. Ranke, Die römischen Päpste II, 326—355 und Brischar, Beurteilung der Kontroversen Sarpi's und Pallavicini's 1844); trotzdem ist sie bis heut unentbehrlich, weil die jesuitische Gegenschrift Pallavicinis, Istoria del concilio di Trento 1656 ff., deutsch von Klitsche 1835 ff. 8 Bände, noch weit weniger brauchbar ist. Warscheinlich wird sogar Sarpis Buch überhaupt nicht entbehrt werden können, da die Urkunden des Serviten-Archivs, aus welchem er mit geschöpft hat, nach Theiners Erkundigungen (cf. Acta genuina ss. concilii Tridentini I Bd., 1874, praef. p. VII, Anm. 3) gegen Ende des 17. Jarhunderts verbrannt sind. — Sarpi starb den 14. Januar 1623.

Der große Feind des Papsttums war als Mensch fast bedürfnislos, enthaltsam, uninteressirt was seine eigene Person betraf; dagegen beseelt von glühender Vaterlandsliebe und freundschaftlich verbunden mit allerlei kirchlich-freisinnigen Geistern Italiens und Frankreichs. Aber er zeigte sich nicht bloß als kirchenpolitischen Gegner Roms, auch seine innerste Herzensneigung gehörte dem Protestantismus, wie aus seinen vertraulichen Briefen hervorgeht, in welchen an mehreren Stellen der helle Jubel über die Fortschritte des Evangeliums oder die Trauer über dessen Bedrängnisse spricht. Aus politischer Klugheit vollzog Sarpi aber den Übertritt nicht, weil er geglaubt haben mag, dass er innerhalb des Verbandes der römischen Kirche seinen Widersachern mehr schaden könne. „Ich trage eine Maske, aber nur notgedrungen, weil one sie in Italien niemand leben kann" (porto maschera, ma per forza; poichè senza di quella nessun uomo puo vivere in Italia) lautet sein eigenes Geständnis (Sarpi, Lettere ed. Polidori [Firenze 1863] Vol. I, 237, cf. 232, 246, 247. Vol. II, p. 73, 139 bei Brosch a. a. O. I, S. 358.

Seine Werke Opere del Padre Paolo S. 5 vol. in 12⁰ Venezia 1677, neuere und weit bessere Ausgabe, die auch seine Gesch. des Trienter Konzils enthält, Opere di P. S. Helmstadt (Verona) 1761 ff., 8 Bände in 4⁰. Dazu kommen neuerdings seine bei Brosch I, S. 358 citirten Briefe ed. Polidori 1863. Über sein Leben handelt eine Vita in beiden Ausgaben, ferner Jöcher, Gelehrtenlexikon, Art. Sarpi; A. Bianchi-Giovini, Biografia di F. P. Sarpi (Zurigo 1846) cf. Brosch a. a. O. **P. Tschackert.**

Sartorius, Ernst Wilhelm Christian, geb. den 10. Mai 1797 zu Darmstadt, gest. den 13. Juni 1859 als Generalsuperintendent von Ost- und Westpreußen in Königsberg in Pr. — Er besuchte das Gymnasium seiner Vaterstadt, an welchem sein Vater Prorektor war. Mit einer tüchtigen Gymnasialbildung ausgerüstet bezog er Ostern 1815 die Universität Göttingen, nachdem ihm sein Vater die Erlaubnis zum Besuch einer auswärtigen Universität ausgewirkt hatte. Nach seinem eigenen Zeugnis hatte er damals schon trotz der rationalistisch-pelagianischen Welt- und Lebensanschauung in seiner Umgebung eine persönliche Erfarung von der Rechtfertigung aus Gnaden durch den Glauben an Jesum Christum gemacht. In seinem theologischen Studiengange hatte er Plank viel zu verdanken. Dieser bestimmte ihn, sich der wissenschaftlichen Laufbahn zu widmen, in die er, 21 Jare alt, als Repetent in Göttingen eintrat. Im J. 1821 wurde er als außerordentlicher Professor der Theologie nach Marburg berufen; 1823 wurde er daselbst Ordinarius. Schon im J. 1820 hatte er in Göttingen seine erste theologische Schrift herausgegeben: „Drei Abhandlungen über wichtige Gegenstände der exegetischen und systematischen Theologie". Die erste dieser Abhandlungen „über die Entstehung der drei ersten Evangelien" hat er später als eine verfehlte Polemik zurückgenommen. Die zweite ist eine Untersuchung „über den Zweck Jesu als Stifter eines Gottesreiches", und die dritte behandelt die „Lehre von der Gnade und vom Glauben". Im folgenden Jare (1821) verfasste er die Schrift: „Die lutherische Lehre vom Unvermögen des freien Willens zur höheren

Sittlichkeit in Briefen, nebst einem Anhange gegen Schleiermachers Abhandlung „über die Lehre von der Erwälung“. In dieser Schrift bekundet er, wie er in seiner Glaubensstellung sich fest auf den Boden der freien Gnade Gottes in Christo gegründet, und durch die Lehre Augustins von der Gnade die tiefsten Eindrücke in sich aufgenommen hat. Nach seiner eigenen Aussage enthält diese Schrift den Ausgangspunkt und Grundton aller seiner späteren theologischen Arbeiten. Ware Freiheit in der Gebundenheit seines Willens an den göttlichen Willen erlangt der sündige Mensch nur in dem Stande der Gnade, in den er allein durch den Glauben an Jesum Christum gelangt. Der natürliche Wille des Menschen ist in sich selbst untüchtig zu allem Guten. Die Tüchtigkeit zu der waren Sittlichkeit erwächst nur aus dem Boden der freien Gnade Gottes, welche durch ihre in die Welt hineingesetzten ewigen Ordnungen und Heilsveranstaltungen, durch die der heilige Geist auf die Herzen der Einzelnen einwirkt, die Erneuerung des sittlichen Individuums bewirkt, welches sich dieser Heils- und Gnadenordnung und der in ihr waltenden gnadenreichen Liebe Gottes hingibt. Aber nicht bloß der Einzelne ist solcher Segnungen der göttlichen Gnade durch Anschluss an die ewigen göttlichen Ordnungen teilhaftig. Auch das sittliche Gemeinschaftsleben soll sich auf demselben auferbauen. Für dieses sind, wie in der Kirche, so auch im Stat die ewigen göttlichen Grundlagen gegeben. Stat und Kirche sind unter diesem Gesichtspunkte in innigster unzertrennlicher Einheit miteinander verbunden. Diese Gedanken liegen seiner im J. 1822 erschienenen Schrift: „Über die Lehre der Protestanten von der heiligen Würde der weltlichen Obrigkeit“ zugrunde. Und wie das Christentum als die absolute Religion und das ganze religiös-sittliche Leben des Christenmenschen nicht auf die menschliche Vernunft, sondern auf die Offenbarung der freien Gnade Gottes in Christo basirt sei, wird in der gleichfalls noch in Marburg verfassten Schrift: „Die Religion außerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft nach den Grundsätzen des wahren Protestantismus und gegen die eines falschen Rationalismus“ dargetan.

Über seinen theologischen Entwicklungsgang bis hieher und über sein fortschreitendes Ringen und Streben, sich mit seinem Glauben auf den Felsengrund des Wortes Gottes fest zu gründen und die einzelnen christlichen Heilswarheiten mit seiner Erkenntnis und inneren Erfarung sich zu eigen zu machen, hat er in seinen handschriftlich hinterlassenen „Meditationen“ aus den Jaren 1823—49 sich ausfürlich ausgesprochen. Er sagt darin: Im J. 1817 fing ich zuerst an, die Offenbarung als einen Beweis der moralischen Eigenschaften Gottes, insonderheit der göttlichen Liebe zu betrachten, worüber die Philosophie, die nur einen Urgrund der Dinge lehrt, keine Erkenntnis und Gewissheit geben konnte. Im Jare 1818 disputirte ich darüber öffentlich und beschäftigte mich mit Apologetik. Im J. 1819 fasste ich zuerst den Gegensatz des Reiches Gottes und der Offenbarung gegen das Reich der Welt und seine Lehren, jedoch auf eine sehr äußerliche Weise auf. Im Winter 1819—20 lernte ich zuerst aus dem Brief an die Römer und dann aus Melanchthons locis die Lehre von der Gnade und vom Glauben kennen. Im Sommer 1820 begann ich die Lehre von der Sünde und der Heilsordnung verstehen und befestigte mich darin im J. 1821. Im J. 1822 fing mir die Lehre von der Genugtuung und von der Gottheit Christi an klar zu werden. Das Christentum trat mehr in das ganze Leben und seine Freuden und Leiden ein. Von den Fortschritten der folgenden Jare in christlicher Erkenntnis geben die folgenden Meditationen Zeugnis.

Im Jar 1824 folgte S. einem Ruf an die Dorpater Universität, wo er zum Doktor der Theologie creirt wurde. Elf Jare stand er dort in erfolgreicher, reich gesegneter akademischer Wirksamkeit, welche für den Ausbau der evangelischen Kirche Rußlands von grundlegender Bedeutung wurde, indem er dem Rationalismus gegenüber seine Zuhörer in die Erkenntnis der geoffenbarten Heilswarheit einfürte und Diener der Kirche heranbilden half, welche als treue Zeugen des Evangeliums auf dem Grunde des Wortes Gottes und des kirchlichen Bekenntnisses ihres Amtes warteten. Aus seiner schriftstellerischen Tätigkeit sind hier zunächst seine schon in Marburg begonnenen „Beiträge zur evangelischen Rechtgläubigkeit“

hervorzuheben, welche er 1825 und 1826 herausgab, und in denen er den damals von Röhr und Bretschneider vertretenen Rationalismus bekämpfte. Durch die persönliche Erfarung von der Rechtfertigung aus Gnaden durch den Glauben hatte er sich immer tiefer in das Wesen der lutherischen Reformation und Kirche eingelebt, und den festen unerschütterlichen Standpunkt in der paulinisch-lutherischen Lehre von der Gnade gewonnen, von dem aus er unter Zurückweisung der unevangelischen Elemente die Aussprüche der großen Lehrer der alten Kirche, insbesondere des ihm als geistesverwandt entgegentretenden Augustinus sich assimilirte, andererseits die rationalistisch-pelagianische Lehre an der Wurzel angriff und insbesondere die innere Verwandtschaft zwischen dem Rationalismus und Romanismus schlagend nachwies.

Neben dieser im lutherischen Norden sehr bedeutungs- und wirkungsvollen polemischen Tätigkeit ließ er es nicht fehlen an lebendiger positiver Bezeugung der evangelischen Warheit. Am dreihundertjärigen Jubelfeste des Augsburger Reichstages hob er in einer akademischen Festrede die Fane des Augsburgischen Bekenntnisses hoch empor. Aus dieser Festrede „über die Herrlichkeit der Augsburgischen Konfession“ entstanden die im J. 1853 zum zweitenmal herausgegebenen Beiträge zur Apologie der Augsburgischen Konfession gegen alte und neue Gegner. Im J. 1831 erschien seine „Lehre von Christi Person und Werk“, eine Schrift, die aus populären Vorlesungen entstanden und seitdem in sieben Auflagen erschienen, auch in mehreren anderen Sprachen, z. B. ins Holländische, übersetzt worden ist. Diese klare, durchsichtige, lebendige Darstellung der christlichen Lehre lenkte die Aufmerksamkeit des damaligen Kronprinzen von Preußen, Friedrich Wilhelm, auf sich und wurde die Veranlassung, daſs König Friedrich Wilhelm III. den Verfasser troz der Einwendungen des Ministers v. Altenstein auf Grund eigener persönlicher Erkundung über die Persönlichkeit, Wirksamkeit und theologisch-kirchliche Richtung desselben zum Generalsuperintendenten der Provinz Preußen berief. Durch den persönlichen Willen des Königs mit diesem Amt betraut, trat Sartorius dasselbe am 5. Nov. 1835 an und hielt zugleich als erster Hofprediger an der Schloſskirche zu Königsberg seine Antrittspredigt über Matth. 20, 25—28. In diesem hohen kirchlichen Beruf wollte der demütige Mann nichts anderes, als der Kirche und den seiner Aufsicht und Leitung unterstellten Geistlichen und Gemeinden nach dem Vorbild des Herrn mit seinen Gaben dienen, die bei ihm weniger in Bezug auf die seiner Neigung und seinem Geschick ferner liegende Fürung der kirchlichen Geschäfte und Verwaltung der äußeren kirchlichen Angelegenheiten, als auf die persönliche geistliche Einwirkung auf die inneren Verhältnisse und Zustände des kirchlichen Lebens zur Geltung und Verwertung kamen. Die scharfe und entschiedene Geltendmachung der Lehre der lutherischen Kirche in Wort und Schrift war getragen von dem Geist persönlicher Milde und liebevoller Hingebung an die Schwachen und Irrenden. Seine ganze Amtsfürung und sein persönlicher Verkehr in dem vielbeschäftigten Beruf kehrte immer wider zurück zum Sinnen und Meditiren über wichtige Fragen des kirchlichen Lebens und der kirchlich-christlichen Lehre, namentlich über solche Fragen, welche durch kirchliche oder politische Zeitbewegungen oder wichtige litterarische Erscheinungen hervorgerufen wurden. In einer langen Reihe von Artikeln in der Evangelischen Kirchenzeitung von Hengstenberg veröffentlichte er die Ergebnisse seiner kirchlichen und kirchenpolitischen Reflexionen und Meditationen, die oft ein scharf polemisches Gepräge haben. So richtete er schon in den Jaren 1834—36 eine Reihe von polemischen Artikeln gegen Möhlers Symbolik zur Warung der evangelischen Gnadenlehre. Wie er gegen den vulgären Rationalismus von Röhr und Bretschneider unter der Überschrift: „Lesefrüchte“ in mehreren Artikeln seine schärfsten Waffen kehrte, so bekämpfte er nicht minder scharf und schneidig die antichristliche Bewegung der Lichtfreunde und sogenannten freien Gemeinden und schrieb 1845 seine Schrift „über die Notwendigkeit und Verbindlichkeit der kirchlichen Glaubensbekenntnisse“.

Als das bedeutendste seiner litterarischen Erzeugnisse ist das Hauptwerk seiner schriftstellerischen Tätigkeit: „Die Lehre von der heiligen Liebe“, oder Grund-

züge einer evangelisch-kirchlichen Moraltheologie anzusehen (1840—56). Die erste Abteilung handelt von der ursprünglichen Liebe und ihrem Gegensatz, die zweite von der versönenden Liebe, die dritte von der erneuernden und heiligenden Liebe. Aus dem Wesen Gottes als Liebe sucht er die innergöttlichen, immanent trinitarischen Verhältnisse der Trinität zu entfalten. Aus dem Prinzip der Liebe leitet er die Einheit des religiös-sittlichen Lebens und die Mannigfaltigkeit seiner Erscheinungen in jener Einheit her. Das Werk ist wie Nitzschs System der christlichen Lehre dadurch bedeutsam, dass es die Glaubens- und Sittenlehre in ihrer inneren Einheit und Verbindung zur Darstellung bringen will. Unter diesem Gesichtspunkt wird der gesamte dogmatische und ethische Lehrstoff in einer so warmen, innigen und sinnigen Weise behandelt, dass nicht bloß der Theolog von Fach, sondern jeder gebildete christliche Laie dadurch angezogen und in die Tiefen der evangelischen Warheit hineingezogen wird. An dieses Hauptwerk schloss sich die weitere Ausfürung einiger ihm besonders wichtiger Punkte, die Schrift: „über den alt- und neutestamentlichen Kultus, insbesondere über Sabbath, Priesterthum, Sakrament und Opfer“, 1852. Die kirchlichen Kämpfe, welche durch die Zeitbewegungen auf dem Gebiet von Stat und Kirche wärend der letzten Jare seines Lebens hervorgerufen wurden, spiegeln sich bereits wider in seinen 1855 erschienenen Meditationen „über die Offenbarung der Herrlichkeit Gottes in seiner Kirche und besonders über die Gegenwart des verklärten Leibes und Blutes Christi im heil. Abendmahl“. Was ihm bei aller scharfer Polemik und bei aller sinnigen und milden Darstellung der christlichen und kirchlichen Lehre die Hauptsache war, die Warheit von der freien, den Sünder allein um des Verdienstes Christi willen rechtfertigenden Gnade, das war auch der Gegenstand der letzten litterarischen Arbeit seines Lebens, bei der nahe am Schluss ihm die Feder aus der Hand sank. Bis wenige Tage vor seinem Tode beschäftigte ihn die umfassende Streitschrift gegen die römische Kirche: „Soli Deo gloria“, vergleichende Würdigung evangelisch-lutherischer und römisch-katholischer Lehre nach dem augsburgischen und tridentinischen Bekenntnis mit besonderer Hinsicht auf Möhlers Symbolik, 1860, herausgegeben von seinem Sone Ernst Sartorius. Am Morgen des zweiten Pfingsttages 1859 entschlief er nach schweren, durch eine unheilbare Nierenkrankheit verursachten Leiden. Die letzten Worte, die im Todeskampf von seinen Lippen gehört wurden, waren: „Euch, die ihr meinen Namen fürchtet, soll aufgehen die Sonne der Gerechtigkeit“.

Vgl. Evangel. Kirchenzeitung 1859, Nr. 73; Neue Evangel. Kirchenzeitung von Meßner, 1859, Nr. 30; Evangel. Gemeindeblatt von Konsistorialr. Dr. Weiß in Königsberg Nr. 27; die Vorreden zu der Lehre von der heil. Liebe und zu Soli Deo gloria. D. D. **Erdmann.**

Saturn. Eine Erwänung der Verehrung des Planeten Saturn bei den Israeliten hat man Amos 5, 26, wol nicht mit Unrecht, erkennen wollen.

1) Der Planet Saturn im Semitismus. Bei den Babyloniern und Assyrern bildete seit alten Zeiten die Verehrung der Planeten einen wichtigen Bestandteil des Gottesdienstes. Der dem abendländischen Kronos-Saturn entsprechende Name unter den sieben babylonisch-assyrischen Planetengottheiten (s. d. Art. „Nebo“, Bd. X, S. 461; vgl. jetzt Wilh. Lotz a. a. O., S. 25 ff.) wird Adar (Nineb) gelesen, nicht one dass Zweifel über die Richtigkeit dieser Lesung beständen (s. d. Art. „Adrammelech“ Bd. I, S. 159). Schrader hält den Gottesnamen Adar für vorsemitisch und erklärt ihn aus dem „Sumirisch-Akkadischen“ in der Bedeutung „Vater des Geschicks“ (Berichte der K. Sächsischen Ges. d. Wissensch. vom J. 1880, Philol. histor. Cl. S. 19 ff.). Als ein Name des Sternes Saturn kommt assyrisch auch vor Kaiwân (Schrader nach Oppert), wie auch im Persischen und Arabischen der Planet Saturn Kaiwân, syrisch Kewan genannt wird. Ein anderer Name des Gottes Adar bei den Assyrern ist Sakkut, nach Schrader desselben Ursprungs wie Adar. Er soll bedeuten „Haupt der Entscheidung“ (Berichte S. 20 f.). Über die babylonisch-assyrischen Vorstellungen von dem Gotte des Planeten Saturn scheint aus alteinheimischen Quellen nicht viel be-

kannt zu sein. Er soll als Gott des Krieges und der Jagd gelten (Lotz a. a. O. S. 37). Irre könnten wir gehen, wenn wir alle Aussagen der Abendländer von dem babylonisch-assyrischen Kronos-Saturn auf den Planetengott beziehen wollten. Möglicherweise wurden nämlich diese Namen von den Griechen und Römern auch anderen Göttern beigelegt, welche sie unter irgendwelchen Gesichtspunkten ihrem Kronos-Saturn vergleichbar fanden. Auf Missverständnissen, durch die Angaben der Griechen und Römer veranlasst, beruhte es, wenn (so von Movers und Chwolsohn) der Gott des Planeten Saturn für den Hauptgott der Babylonier (Bel) gehalten wurde. Es ist nicht annehmbar, dass die Verehrung des Planeten Saturn in das höchste Altertum hinaufreicht, da erst eine vorgeschrittene astronomische Beobachtung die Unterscheidung dieses für das Auge wenig hervortretenden Planeten ermöglichen konnte; auch ist nicht warscheinlich, dass man in diesem dunkeln Planeten den Wonsitz gerade des höchsten Gottes suchte. Dagegen wäre es möglich, dass die spätere Zeit den Gott des Planeten Saturn (Adar) mit einer Seite (der verderblichen) des höchsten Gottes (Bel) identifizirte, wie der Gott des Planeten Jupiter (Marduk) mit einer anderen Seite (der woltätigen) desselben identifizirt worden sein möchte, sodass hieraus die Unterscheidung eines älteren und eines jüngeren Bel zu erklären wäre (Baudissin, Jahve et Moloch, Leipz. 1874, S. 20 ff.; vgl. Art. „Merodach“, Bd. IX, S. 610, und Art. „Baal und Bel“ Bd. II, S. 36 f.). — Aus der späteren astrologischen Vorstellung vom Saturn bei Morgenländern und Abendländern dürfen wir Rückschlüsse ziehen auf die Vorstellung von demselben schon bei den Babyloniern, da die spätere Astrologie sich durchaus abhängig zeigt von ihren babylonischen Anfängen. Im Gegensatze zu den Glückssternen Jupiter und Venus gilt Saturn wie Mars als Unglücksstern. Jenem wird die Bezeichnung als „großes Unglück“ beigelegt (s. Belegstellen Jahve et Moloch S. 38; dazu ferner: Censorinus, De die natali, ed. Hultsch, Fragm. III, 3, S. 58: Saturni stella per maximum ambitum fertur . . . infecunda terris, nascentibus non salutaris, facit adversa diuturna nec subita; Johannes Lydus, De mensibus, ed. Schow S. 25: *ψύχοντι ἄκρως καὶ προσεχῶς ξηραίνοντι*, S. 26: *οὔτε γεννᾶν οὔτε γεννᾶσθαι πέφυκε.* Auch in dem Buche Pistis Sophia wird dem Saturn und Mars Wirkung der *πονηρία* zugeschrieben [ed. Petermann S. 390]). Von der Verehrung einer Gottheit des Planeten Saturn wie überhaupt der fünf Planetengötter läßt sich bei den Phöniziern Bestimmtes nicht nachweisen. Die Deutung der Kabiren als der sieben Planetengötter mit Esmun als dem „achten“ ist unsicher. Wenn Philo Byblius von dem phönizischen El-Kronos aussagt, dass er nach seinem Lebensende (auf Grund der euemeristischen Darstellung) „zum Sterne des Kronos geweiht“ worden sei (C. Müller, Fragmenta historic. graec. Bd. III, S. 570), so ist bei dem synkretistischen Charakter der philonischen Darstellung (vgl. Art. „Sanchuniathon“) zweifelhaft, ob für diese Angabe in der altphönizischen Religion ein Anhaltspunkt vorlag. Was Movers über uralte Verehrung des Sternes Saturn bei den Phöniziern berichtet, beruht auf Missverständnis der abendländischen Benennung Kronos-Saturn für phönizische Gottheiten. — Unzweifelhafte Aussagen von einer Verehrung des Sternes Saturn bei den Arabern finden sich nicht. Vereinzelt steht die Angabe Schahrastani's (geb. 1075 n. Chr.), dass Gegner des Islam behaupteten, die Kaaba sei ursprünglich ein Tempel des Saturn (zuchal) gewesen. Schahrastani protestirt dagegen. Es wäre aber möglich, dass der in der Kaaba als Hauptgott verehrte Hubal Repräsentant des Planeten Saturn war. Hubal war nicht ein altarabischer Gott, sondern erst in späterer Zeit von Norden her der Kaaba einverleibt worden — vielleicht von Syro-Phönizien her, nachdem dort durch assyrischen Einfluss Planetendienst Aufnahme gefunden hatte (vgl. Osiander, Studien über die vorislamische Religion der Araber, Zeitschr. d. Deutsch. Morgenl. Ges., Bd. VII, 1853, S. 493 ff.; Dozy a. u. a. O., S. 75 ff.; anders Krehl, Religion der vorislamischen Araber, 1863, S. 71 f.).

2) Der Planet Saturn bei den Israeliten. Verehrung des Planeten Saturn bei den Hebräern in ihren ältesten Zeiten hat man aus der Heiligkeit des Sabbaths als des Saturnstages entnehmen wollen (v. Bohlen, F. C.

Baur, Vatke, Kuenen). Aller Warscheinlichkeit nach beruht allerdings die römische Bezeichnung des siebenten Wochentages als Saturnstag darauf, daſs bei den Babyloniern, von welchen die siebentägige Woche zu den Römern kam, der siebente Tag jenem Planeten geweiht war. Allein daſs die Rechnung nach siebentägigen Wochen von Haus aus auf der Planetenverehrung beruhe, ist unerweisbar. Da sich im Alten Testamente diese Woche als altüberkommene Einrichtung vorfindet, one irgendwelche Spur von Planetennamen der Tage, so ist warscheinlicher, daſs die Kombination der sieben Tage mit den sieben Planeten erst später aufgestellt wurde und daſs die siebentägige Woche entstanden ist aus der Einteilung des Mondmonates in vier gleiche Abschnitte (vgl. Art. „Mond", Bd. X, S. 214). Wenn Tacitus (Hist. V, 4) den jüdischen Sabbath mit der Verehrung des Saturn in Verbindung bringt, so ist dies lediglich Kombination der Abendländer, welche den Sabbath als Saturnstag kannten; denn zur Zeit des Tacitus hatte jedesfalls das Judentum kein Bewuſstsein eines solchen Zusammenhanges, und andere Nachrichten aus dem hebräischen Altertume als diejenigen der noch uns erhaltenen Schriften des Kanons haben dem Tacitus nicht vorgelegen. Auch Cassius Dio, welcher den Sabbath der Juden als „Tag des Kronos" bezeichnet (XXXVII, 16 f.), scheint vorauszusetzen, daſs er als solcher nach jüdischer Anschauung seine Heiligkeit besitze. Auch hier wird diese Voraussetzung lediglich auf abendländischer Kombination beruhen, da besondere hebräische Quellen auch dem Cassius Dio nicht vorlagen. Auf keinen Fall darf für die Heiligkeit des Sabbaths als des Saturnstages geltend gemacht werden die Bezeichnung des Planeten Saturn mit שַׁבְּתַי im späteren Judentum (Dozy); denn es ist unzulässig, von diesem im Alten Testamente nicht vorkommenden Planetennamen die Bezeichnung des siebenten Tages abzuleiten auf Grund der Vorstellung, zunächst sei der Planet Saturn der „Ruhende" genannt worden wegen seiner langsamen Bewegung; vielmehr umgekehrt: von dem Sabbath als dem Ruhetage wurde bei den Rabbinen der Saturn der „Sabbathliche" genannt, weil den späteren Juden bekannt war, daſs ihr Sabbath bei anderen Völkern als Saturnstag gelte. Nicht auf einer vorgeschichtlichen Verehrung der sieben Planeten bei den Hebräern, wofür sich keinerlei Spuren finden, sondern auf der Heiligkeit des siebenten Tages scheint die Bedeutsamkeit der Siebenzal im Alten Testamente zu beruhen. Daſs in dem jerusalemischen Tempel sieben Leuchten vorkommen (wol als Bild der das Licht spendenden Gottheit), würde allerdings als Nachahmung der sieben Himmelslichter wol passen. Es genügt aber auch für Erklärung des siebenarmigen Leuchters die oben vorgetragene Deutung der heiligen Siebenzal. Jedesfalls ist dieser Leuchter nicht Beweis für althebräischen Planetendienst; denn die Leuchter des salomonischen Tempels mochten Nachahmung eines phönizischen Tempelgerätes sein; der Leuchter der Stiftshütte der priesterlichen Schrift des Pentateuchs ist wie die ganze Detaileinrichtung dieses heiligen Zeltes als ein Reflex des salomonischen Tempels zu werten, nicht als eine mosaische Einrichtung.

Die einzige alttestamentliche Stelle, wo hebräische Verehrung des Planeten Saturn bezeugt zu sein scheint, ist Amos 5, 26. Aber der Zusammenhang dieser Stelle und ihre einzelnen Aussagen sind recht dunkel. So viel scheint mir deutlich zu sein, daſs es sich in derselben nicht um Abgötterei wärend des Wüstenzuges, sondern um solche der Zeitgenossen des Propheten handelt. Nachdem der Prophet am Anfange der Rede c. 5 ausgesprochen hat, daſs Opfer und aller Kultus one Frömmigkeit des Herzens Gotte miſsfällig seien, wirft v. 25 Jahwe selbst die Frage auf: „Habt ihr mir Schlachtopfer und Speisopfer dargebracht in der Wüste die vierzig Jare lang, Haus Israel?" Es wird dies, da im Vorhergehenden der Opferdienst in der Veräußerlichung als nicht wolgefällig dargestellt worden war, nicht als eine Rüge zu verstehen sein, sondern die mosaische Zeit scheint hier vorgestellt zu sein als eine gottgefällige; solches war sie, obgleich sie eines ausgebildeten Kultus entbehrte. Sehr unwarscheinlich ist nun, daſs v. 26 einen wärend des Wüstenzuges geübten abgöttischen Kultus schildere (Gesenius, Vatke, Hengstenberg, G. Baur, Hitzig, Kuenen, Merx, Tiele, Steiner), von welchem aus

der mosaischen Zeit sonst nichts bekannt ist. Namentlich Vatke hat auf Grund dieser in jedem Falle sehr unsicheren Stelle ein äußerst precäres Bild von den ältesten Religionsvorstellungen Israels zusammengefügt. Vielmehr scheint der Prophet nach jener auf die mosaische Zeit ablenkenden Frage (v. 25) wider auf spätere Zeiten den Blick zu wenden und im Gegensatze zur Zeit des Wüstenzuges die Abgötterei des in Kanaan ansässigen Israel und wol noch diejenige seiner Zeitgenossen darzustellen. Da in dem folgenden v. 27 das Perfektum deutlich die Bedeutung der Perf. prophet. hat, so liegt es nahe, auch v. 26 als eine Drohung für jene Abgötterei zu verstehen: „Ihr aber werdet tragen den Sikkuth, eueren König, und den Kijjun u. s. w.“, nämlich: ihr werdet euere Götzenbilder in das v. 27 angedrohte Exil tragen müssen (so, nach dem Vorgang Älterer Ewald, Schrader, E. Engelhardt, Smend, Herm. Schultz, Alttest. Theol., 2. A., 1878, S. 98 f.). Die Götzenbilder fürt man als ein Palladium mit sich wie Rahel die Teraphim aus ihres Vaters Hause. Doch läßt sich dagegen einwenden (Steiner), dass die Erwänung des Götzendienstes nicht erst bei Gelegenheit der Strafandrohung, sondern unter den Rügen des Propheten zu erwarten sei. Mit Rücksicht hierauf wird es vorzuziehen sein, v. 26 zu verstehen als Schilderung der bis auf die Gegenwart geübten Abgötterei: „Ihr aber habt getragen u. s. w.“, nämlich ihr habt umhergetragen in feierlichen Prozessionen (Jer. 10, 5; Jes. 45, 20; 46, 1; so, nach dem Vorgang Älterer, Baudissin, Jahve et Moloch, S. 48). Nicht wol möglich ist die Übersetzung mit dem Präsens, wobei ein gegensätzliches אַתֶּם zu vermissen wäre: „Ihr aber traget u. s. w.“ (Dahl, Eichhorn, Düsterdieck, J. G. Müller u. a.). Die drei letztgenannten Deutungen stimmen darin überein, dass es sich um Kultusübungen der Königszeit, nicht der mosaischen Zeit handelt. Das macht auch die Art des hier geschilderten Götzendienstes warscheinlich. Es handelt sich deutlich um Gestirndienst (כוכב). Von der direkten Verehrung der Himmelskörper in der mosaischen Zeit und auch in den ältesten Zeiten der Seßhaftigkeit Israels in Kanaan ist nichts bekannt. Die Baale und Astarten sind wol ursprünglich Repräsentanten von Sonne und Mond; die Naturbedeutung war aber in ihnen durch Verallgemeinerung und Vermenschlichung dieser Gottheitsvorstellungen frühzeitig zurückgedrängt worden. Die Verehrung des „Himmelsheeres“ macht sich erst in der späteren Königszeit geltend, als, wie es scheint, babylonisch-assyrische Vorstellungen westwärts vordrangen (Deut. 4, 19; 17, 3; 2 Kön. 21, 3; vgl. 17, 16).

Die Deutung der Einzelheiten von Am. 5, 26 ist sehr unsicher. Die Wörter סִכּוּת und כִּיּוּן scheinen, so wie sie punktirt sind, appellativische Bedeutung zu beanspruchen (Hengstenberg, Hitzig, Ewald, Merx, Steiner u. a.), etwa: „Zelt“ (von סכך „bedecken“, also = סֻכָּה, LXX τὴν σκηνήν) und „Gestell“ oder „Säule“ (von כון „stehen“, nach Movers a. u. a. O., S. 292 und Hitzig = κίων, welches Wort für phönizisch erklärt wird; vgl. auch de Lagarde, Gesammelte Abhandlungen, 1866, S. 13). Es wäre dann von dem Zelte, d. h. dem transportablen Heiligtum, des Melech, d. i. eines mit diesem Epitheton bezeichneten Gottes (s. d. Art. „Moloch“ Bd. X, S. 168 ff.), und von dem Gestell oder der Säule der Bilder, d. h. den Untersätzen für die umhergetragenen Götterbilder, die Rede. Daran würde sich die unvermittelt folgende Erwänung des „Sternes, ihres Gottes“ sehr unverständlich anschließen. Andere wollen die beiden fraglichen Wörter als Namen von Gottheiten verstehen. An die ägyptischen Götter Sawak und Chonso kann nicht mit Büdinger gedacht werden, da diesen Namen die Wörter des hebräischen Textes zu wenig entsprechen. Da Amos von der Verehrung eines Sternes redet und da die Namen Kaiwan und Sakkut als assyrische Bezeichnungen des Planeten Saturn festzustehen scheinen, so ist warscheinlich mit Schrader zu lesen סַכּוּת und כֵּיוָן (schon die Peschittho bietet kaiwono „Saturn“; ebenso das beibehaltene kijjun oder das dafür gesetzte kêwan vom Saturn deutend nach dem Vorgang Ibn-Ezra's u. a.: Gesenius, Vatke, G. Baur, Winer, Tiele) und ebenfalls nach Schraders Vorgange (in Anlehnung an LXX: τοὺς τύπους αὐτῶν οὓς

ἐποιήσατε ἑαυτοῖς) die Umstellung von צַלְמֵיכֶם hinter כּוֹכַב אֱלֹהֵיכֶם vorzunehmen, sodass dann die Worte folgenden Sinn ergeben: „Ihr aber habt umhergetragen den Sakkut, eueren König, und den Kaiwan, den Stern eueres Gottes [d. i. den künstlichen Stern, nicht: „euren Sternengott“, so Schrader], euere Bilder, welche ihr euch gemacht habt“. **Molech** ist dann hier nicht Bezeichnung eines speziell so genannten Gottes, sondern Epitheton, dem Sakkut beigelegt wie seinem Äquivalent, dem Adar, in der Zusammensetzung Adrammelech (s. d. Art. „Adrammelech“ Bd. I, S. 159). — Die LXX haben für כִּיּוּן *Ῥαιφάν*, was durch Abschreiberversehen aus *Καιουαν*, *Καιφαν* oder ריון statt כיון entstanden zu sein scheint (J. Drusius), schwerlich ein besonderer ägyptischer Name des Saturn ist. Diese Lesart spricht für die Punktation כֵּיוָן (Schrader).

Eine weitere Korruption des Saturnnamens liegt vor in dem Citat von Am. 5, 26, in Apg. 7, 43: *τὸ ἄστρον τοῦ θεοῦ Ῥομφάν* (neben *Ρεφαν*, *Ραιφαν*, *Ρόμφα*, *Ρεμφαμ*).

Litteratur: Außer den Kommentaren zu Amos von Hitzig (4. Aufl. von Steiner 1881), Gust. Baur 1847 (wo noch einige ältere Litteratur S. 364) u.a.: Selden, De dis Syris, II, 14 (1. A. 1617) mit den Additamenta A. Beyers in den späteren Ausgaben; Gesenius, Commentar über den Jesaia, 1821, Bd. II, S. 343 f.; F. C. Baur, Der hebräische Sabbath und die Nationalfeste des Mosaischen Cultus, in: Tübing. Zeitschr. f. Theol., 1832, Heft 3, S. 125—192; v. Bohlen, Die Genesis, 1835, S. CXXXVI f.; Vatke, Biblische Theologie, Bd. I, 1835, S. 190—199, 245—249; Hengstenberg, Die Authentie des Pentateuches, Bd. I, 1836, S. 108—118; Movers, Untersuchungen über die Religion und die Gottheiten der Phönizier, 1841, S. 254—321, bes. S. 289 ff.; Winer, RW., Artikel „Saturn“ (1848); Düsterdieck, Beiträge zur Erklärung des Propheten Amos, in Theol. Stud. u. Kritiken 1849, S. 908—912; J. G. Müller, Artikel „Nephan“ in Herzogs R.-E., 1. A., Bd. XII, 1860; Dozy, Die Israeliten zu Mekka, deutsche Ausg. 1864, S. 32—35; Kuenen, Godsdienst van Israël, Haarlem 1869 f., Kap. IV, Anm. V (engl. Ausg., Bd. I, London 1874, S. 245. 262—267); Merx in Schenkels B.-L., Artikel „Chiun“ (Bd. I, 1869) und „Saturn“ (Bd. V, 1875); Büdinger, Egyptische Einwirkungen auf hebräische Culte, in Sitzungsberichte der K. Akad. d. Wissensch. zu Wien, phil.-hist. Cl., Bd. LXXII, 1872, S. 457—461; Tiele, Egyptische en Mesopotamische Godsdiensten, Amsterd. 1872 (franz. Ausg.: Histoire comparée des anciennes religions de l'Égypte et des peuples sémitiques, Paris 1882, S. 337—339; III, 8, Ende); Schrader, Kewan und Sakkuth, in Theol. Studien u. Kritiken, 1874, S. 324—335; Ders. in Schenkels B.-L., Artikel „Sterne“ (Bd. V, 1875) und in Riehms HW., Artikel „Chiun“ (Liefer. 3, 1875), „Remphan“ (14, 1880), „Saturn“ (15, 1881); Ders., Die Keilinschriften und das Alte Testament, 2. A., 1883, S. 442 f.; E. Engelhardt, Über Amos 5, 18—27, in Zeitschr. f. luther. Kirche u. Theol. 1874, S. 414—422; Smend, Moses apud prophetas, Halle a. S. 1875, S. 31—35; Friedr. Delitzsch in: Geo. Smith's Chaldäische Genesis, deutsche Ausg. 1876, S. 274; P. Scholz, Götzendienst und Zauberwesen bei den alten Hebräern, 1877, S. 412—419; Hitzig's Vorlesungen über Biblische Theologie, 1880, S. 30—34; Wilh. Lotz, Quaestiones de historia sabbati, Lpz. 1883, S. 12—23.

Wolf Baudissin.

Saturnin, s. Gnosis Bd. V, S. 231.

Sauerteig. Das hebr. שְׂאֹר, von שָׂאַר, aufgehen, aufquellen, gären, wie das griechische *ζύμη*, *ζέω*, kochend aufsprudeln — bezeichnen den Sauerteig nicht nach dem sauren Geschmack, sondern als Gärteig, nach seiner den Teig als Gärstoff durchdringenden und aufschwellen machenden Wirkung. Gesäuertes Brot (חָמֵץ 2 Mos. 12, 15; 13, 3. 7; מַחְמֶצֶת 2 Mos. 12, 19 f. von חמץ, zusammenziehend, scharf sein) ist vom Geschmack benannt. Brot säuern, rabbin. הֶחְמִיץ. Die Anwendung des Sauerteigs, um das Brot durch Umbildung der zähen Teig-

masse lockerer, narhafter und schmackhafter zu machen, ist sehr alt. Wenn 1 Mos. 19, 3 (vgl. 1 Sam. 28, 24 und die heutige Beduinensitte, Arvieux, Nachrichten III, 227) ungesäuerte Kuchen bei dem von Lot bereiteten Mal erwänt werden, so soll damit eben die Eile bezeichnet werden; für den allgemeinen Gebrauch des Sauerteigs in Ägypten ist 2 Mos. 12, 34. 39 ein Zeugnis. Der Gär- oder Backtrog מִשְׁאֶרֶת war eine hölzerne Schüssel, vergl. Pococke, Morgenl. I, 291. Nicht nur der gewönliche Brotteig, den man einige Zeit liegen ließ, sondern auch Weinhefe mögen schon frühe als Gärstoffe gedient haben. S. tr. Pes. 3, 1; Chall. 1, 7. Man holte in späterer Zeit den Sauerteig bei den Bäckern.

Vom Altar und von den Opfern sollte der Sauerteig fern bleiben (2 Mos. 29, 2; 3 Mos. 2, 4. 11; 7, 12 f.; 4 Mos. 6, 15. 19; Am. 4, 5, vgl. M. Menach. 5, 1; Pes. 1, 5). One Zweifel waren auch die Schaubrote (s. d. Artikel) ungesäuert. Auch durfte wärend des Passahfestes nichts Gesäuertes gegessen werden (2 Mos. 12, 8. 15. 19 f.; 13, 3. 6 f.), ja nicht einmal sollte gesäuertes Brot oder Sauerteig in den Wonungen der Israeliten sich finden (vgl. 1 Kor. 5, 7, s. den Art. Passah Bd. XI, 263 ff.). Nur die Erstlingsbrote am Wochenfeste, als Repräsentanten des täglichen Brots, sollten gesäuert sein (3 Mos. 23, 17 f.) und die Brotkuchen, die der Darbringer beim Lobopfer zum Fleisch der Opfermalzeit genoss (3 Mos. 7, 13; Am. 4, 5, wo sie im falschen Eifer auch Gesäuertes auf den Altar bringen). Der Grund, warum am Passah kein Gesäuertes genossen werden darf, ist 5 Mos. 16, 3 durch den Namen לֶחֶם עֹנִי bezeichnet; es ist Brot der Drangsal, sollte den Israeliten eine augenfällige Erinnerung sein an die Flucht aus Ägypten, aber eben damit eine zu freudigem Dank auffordernde Erinnerung an die göttliche Erlösung. Da jedoch die Ausschließung des Sauerteigs vom Opfer und Altar einen andern im Wesen des Sauerteigs liegenden Grund haben muss, so hatte die Enthaltung vom Gesäuerten am Passah nicht nur diese mnemonische, sondern vorherrschend symbolische Bedeutung. Ältere und neuere Ausleger finden im Sauerteig als in einem in eine Art Fäulnis übergegangenen Teig ein Bild des sittlichen Verderbens. Israel, als reines, dem Herrn heiliges Volk, sollte ausgehen aus der Sünden- und Todesgemeinschaft Ägyptens, den ägyptischen Sauerteig, der bereits es zu durchdringen drohte, ausfegen. Der geistlichen Speise, als deren Symbol Gott die Speisopfer dargebracht werden, d. i. der Heiligung des Lebens, darf das Ferment des Verderbens nicht inhäriren. S. Bähr, Smb. I, 299. 432; II, 322. 630; Keil, Bibl. Arch. I, 213. Vergl. Hupfeld, De prim. et ver. fest. ap. Hebr. rat. I, p. 22 f. (Das Essen des Ungesäuerten am Passah drücke die Weihe Israels zum hl. Priestervolk aus.) Im A. Testament findet sich freilich keine Hindeutung auf eine solche Symbolik. Man beruft sich hiefür besonders auf 1 Kor. 5, 6 f., vgl. Luk. 12, 1; Mark. 8, 15; Matth. 16, 6; Gal. 5, 9 u. auf rabbin. Aussprüche, nach welchen שְׂאֹר שֶׁבְּעִסָּה, fermentum in massa ein bildlicher Ausdruck für יֵצֶר הָרָע ist. Vgl. Targ. ad Hos. 7, 4; Sohar, Gen. f. 120. col. 477. Ex. f. 17. col. 67. lib. נוה שלום f. 191. col. 2. Auch Erklärungen von Gellius und Plutarch sind zu vergleichen, wonach dem flamen dialis verboten war, Gesäuertes zu genießen. A. Gell. n. att. 10, 15. 19 cf. Plut. qu. rom. II, 289: *ἡ ζύμη καὶ γέγονεν ἐκ φθορᾶς αὐτὴ καὶ φθείρει τὸ φύραμα μιγνυμένη καὶ ὅλως ἔοικε σῆψις ἡ ζύμωσις.* Dagegen macht Neumann (Schneider, D. Zeitschr. für Theol., 1853, S. 333) geltend, dass der Sauerteig die Närkraft des Brots vermehre, also nicht Bild des Verderbens und Todes sein könne, dass, wenn der Sauerteig für unrein gelte, weder die Erstlingsbrote am Pfingstfeste, noch überhaupt das tägliche Brot des heil. Volks hätte gesäuert sein dürfen. Es komme vor allem die intensiv durchdringende Kraft des Sauerteigs in Betracht, nicht nur Matth. 13, 33, sondern auch Matth. 16, 6. 11. Er ist eher geneigt, mit Philo de sacrif. p. 253 (*ἀνιερὸν εἶναι ζύμην διὰ τὴν γινομένην ἔπαρσιν ἐξ αὐτῆς συμβολικῶς, ἵνα μηδεὶς προσιὼν τῷ θυσιαστηρίῳ ἐπαίρηται φυσηθεὶς ὑπ' ἀλαζονείας* etc., und de sept. II, 295:

ἡ ζύμη σύμβολον δυοῖν· ἑνὸς μὲν ἐντελεστάτου ὁλοκλήρου τροφῆς, ἑτέρου δὲ συμβολικώτερον, πᾶν τὸ ἐζυμωμένον ἐπαίρειν; und Phavorin: *ἄζυμοι = καθαροί, ἄτυφοι ἢ ἔπαρσιν μὴ ἔχοντες*) im Sauerteig ein Symbol des Sichaufblähens, des Geltendmachens eigener Würdigkeit, was vom Opfer, der Hingebung an Gott fern sein müsse, zu sehen. Das ungesäuerte Brot des Passahfestes aber bedeute nach 1 Kor. 5, 6 f.: dass, wo alles neu geworden, auch der geringste Teil des Alten entfernt werden müsse, damit man nicht wider dadurch dem alten Leben der Knechtschaft zugefürt werde. Der Begriff des Neuen, Ursprünglichen, Ungemischten, Einfachen, des von menschlichen, die Sinne reizenden Zutaten Reinen, scheint allerdings sowol der Ausschließung vom Opfer und Altar, als dem festlichen Essen der מַצּוֹת (Grundbed. nicht das Süße, sondern nach Ewald und Meier, Wurzelw. das Frische, Reine) zu Grunde zu liegen. Damit stimmt wesentlich die von F. Baur (tüb. Zeitschr. 1832, I, 68) angenommene Bedeutung überein. Nur sofern der Sauerteig dem Brot einen künstlichen Sinnenreiz beibringt, verbindet sich mit demselben der Begriff des Unreinen, der Gottheit Unwürdigen. Er ist Bild des den Menschen aufregenden Sinnenreizes, des aufblähenden Übermuts, daher der unreinen, vor Gott verwerflichen Gesinnung. Vom Passah, einem Feste der Demütigung vor Gott und eines neuen Lebensanfangs, sollte er fern bleiben, als Bild eines alten schuldbeladenen Zustands sollte diese veraltete, sauer gewordene Teigmasse entfernt werden, um einer neuen unverdorbenen Masse, als Bild des Eintritts in einen neuen Zustand, eine den Menschen aufs neue der Gottheit weihende Zeit, Raum zu machen. Die Grundbedeutung von שְׂאֹר spricht immerhin für diese von Baur und Neumann nach Philo angenommene Symbolik des Sauerteigs, wonach zu der mnemonischen Bedeutung die der intensiv und energisch durchdringenden, treibenden und umbildenden Kraft, und weiterhin der Begriff des Verderbten, Unreinen, vor Gott Verwerflichen hinzugekommen ist. Auch lässt sich bei dieser Annahme eher erklären, wie Christus das Himmelreich dem Sauerteig vergleichen könnte, was doch, wenn der Sauerteig ursprünglich und exklusiv Symbol der prava concupiscentia und des Verderbens wäre, nicht schicklich sein würde, außer wenn man, wogegen doch der einfache Wortsinn streitet, mit der Berleburger Bibel und den Irvingianern im „Ratschluß Gottes, Frankf. 1847" annehmen wollte, dass hier im Sauerteig der Abfall oder die falsche Lehre, die alle 3 Stände der Kirche versäuert habe, zu verstehen sei (nach Sach. 5, 7 f.). **Leyrer.**

Saul. Der Name שָׁאוּל („der Erbetene", nämlich durch die Eltern von Gott, dem Sinne nach also nicht verschieden von Samuel, 1 Sam. 1, 20, vgl. Vs. 28), wird außer von dem ersten König in Israel noch von anderen Personen der Bibel getragen, so von einem Edomiterfürsten 1 Mos. 36, 37 f., vgl. 1 Chron. 1, 48 f.; ferner von einem Sone Simeons 1 Mos. 46, 10; 2 Mos. 6, 15; vgl. 4 Mos. 26, 13; 1 Chron. 4, 24; ferner von einem Leviten 1 Chron. 6, 9 und endlich im N. Test. von dem später gewönlich Paulus genannten Apostel, Apg. 9, 4 und sonst.

Was die Regierungszeit des Königs Saul anlangt, so ist dieselbe nicht näher zu bestimmen. Es gesellt sich nämlich zu der sonstigen Unsicherheit der Zeitrechnung jener Periode noch der verdrießliche Umstand, dass 1 Sam. 13, 1 nach allem Anschein die Angabe der Dauer seines Regiments sowie die seines Alters beim Regierungsantritte ausgefallen ist. Letzteres bestimmt sich allgemein daraus, dass Saul damals noch in frischer, jugendlicher Manneskraft stand (dies fordert בָּחוּר 9, 2), dabei aber bereits einen erwachsenen Son hatte, Jonathan 13, 2 ff.; vgl. 2 Sam. 2, 10 (welche Angabe freilich Guthe im Art. Isboseth Bd. VII, S. 163 nach Wellhausens Vorgang einfach verwerfen will). Manche ergänzen daher 1 Sam. 13, 1 vor שָׁנָה: vierzig; Nägelsbach, Köhler (Gesch. II, 1, S. 37 f.) dagegen fünfzig, indem sie dafür halten, נ = 50 sei ausgefallen. Für die Regierungszeit dieses Königs findet sich zwar Apg. 13, 21 die

Angabe, sie habe 40 Jare gedauert, allein diese beliebte Zal ist wol nach Analogie der Regierungsjare Davids u. a. gewält; denn schwerlich ist Jonathan etwa 60järig, Saul noch um so viel älter im Kampfe gefallen. Mehr Warscheinlichkeit hat die Angabe des Josephus, Ant. X, 8, 4, wonach Saul zwanzig Jare regiert hätte. Über Jos. Ant. VI, 4, 9 siehe Ewald, Gesch. III, S. 74 f.; Dillmann bei Schenkel B.-L. V, 207. Wärend manche Neuere, wie Ewald, bei dieser Annahme (20 oder auch 22 Jare) stehen bleiben, gehen Nöldeke auf bloß 10, Köhler auf 9 herunter.

Saul, Son des Kisch (siehe sein Geschlechtsregister 1 Sam. 9, 1; vgl. 14, 51 und 1 Chron. 9, 35 ff.) war aus dem Stamme Benjamin (vgl. über die Verhältnisse dieses Stammes Bd. VII, S. 176 f.), dem kleinsten in Israel und aus der kleinsten Sippe dieses Stammes, 1 Sam. 9, 21. Sein Heimatort war Gibea Benjamin (Richt. 19, 14), welches in der Folge auch Gibea Sauls heißt, 1 Sam. 15, 34. So Robinson (Neue bibl. Forschungen S. 376), der den Ort mit dem heutigen Tuleil-el-Ful, $1^1/_2$ Stunden nördlich von Jerusalem, identifizirt. Saul selbst wird beschrieben als eine königliche Gestalt, um eines Hauptes Länge alles Volk überragend (9, 2; 10, 23), und zeichnete sich in der ersten Zeit ebensosehr durch edle Demut und Großmut wie durch Tüchtigkeit und Tapferkeit aus (9, 21; 10, 16. 22; 11, 5. 13). Aber nicht um äußerlicher oder innerer Vorzüge willen, die er an ihm bemerkte, sondern infolge göttlicher Offenbarung (9, 17) salbte ihn Samuel insgeheim zum Könige, als ihn scheinbar zufällig ein geringfügiges Anliegen zu dem Seher fürte, wie Kap. 9 f. erzält wird. Auch drei Zeichen gab ihm dieser, woran er auf dem Heimweg die göttliche Geltung dieser Weihehandlung erkennen sollte, 10, 2 ff. Das erste betraf sein Anliegen, das ihn hergefürt hatte: es war one ihn erledigt, er war zu höherem ersehen; das zweite deutete auf die Ehre des Königs hin, dem man Tribut spendet; das dritte stellte an Saul selbst eine wundersame Umwandlung seines Innern durch den Geist Gottes dar. Vgl. 10, 9 mit Vs. 10. Allein diese in der Stille vollzogene Weihe bedurfte einer augenfälligen Bestätigung vor allem Volke. Samuel berief (auf das Drängen des Volkes hin) einen Landtag nach Mizpa (10, 17 ff.), wo die Königswal durchs heilige Los vorgenommen wurde. Das Los fiel auf Saul. Das Volk begrüßte mit Begeisterung den Gotterkorenen als seinen König (10, 24); nur einzelne Missvergnügte, aber Einflussreiche, spotteten des machtlosen Benjaminiten. Saul aber verblieb in seiner Heimat zu Gibea, von einem freiwilligen Gefolge umgeben und lebte dort, sich weise bescheidend, in der größten Einfachheit (10, 26; 11, 5). Bald jedoch kam eine Gelegenheit, wo der zum König Bezeichnete nach seiner Entschlossenheit und Tatkraft sich für aller Urteil erproben konnte, 11, 1 ff.: die Ammoniter bedrohten Jabesch in Gilead mit schimpflichster Misshandlung. Die Bewoner jener Stadt wandten sich nach Gibea um Hilfe. Alsbald bot Saul, vom Geiste Gottes ergriffen, nach Art der bisherigen Volksbefreier, ganz Israel auf und schlug die fremden Eindringlinge in gewaltiger Schlacht. Jetzt wagte niemand mehr einen Widerspruch gegen den sieggekrönten künen und großmütigen (11, 13) Volkskönig, den Gott gleich einem Gideon und Jephta mit Heldenmut und -kraft ausgerüstet hatte. Das Königtum wurde feierlich „erneuert“ (11, 14) und Samuel dankte ab (K. 12). Über die kritische Frage in Betreff dieser Erzälungen von der Erhebung Sauls siehe den Art. Samuelisbücher (S. 360 f.).

Fast die ganze Regierungszeit Sauls war von Kriegen angefüllt, insbesondere von Kämpfen wider die Philister (vgl. Bd. XI, S. 631 f.), welche nach der 7, 10 ff. erlittenen Niederlage wider festen Fuß im Lande gefasst hatten und Israel so sehr ihre Überlegenheit fülen ließen, dass es nicht einmal Waffen tragen durfte (13, 9; vgl. dazu den Zustand der Römer unter Porsenna, Plinius, Hist. nat. 34, 39). Sauls Aufgabe wurde es nun, die Macht dieser lästigen und gefärlichen Nachbarn zu brechen, was freilich erst David vollständig gelang. Er sammelte zunächst eine Kerntruppe um sich, 3000 Mann, von denen er 2000 zu sich nach Michmasch nahm, 1000 zu Gibea unter Jonathans, seines Sones Fürung ließ, 13, 2. Dieser begann den Kampf, indem er den Posten (נציב: Vs. 3

nach andern Vorgesetzter, Steuervogt oder gar Herrschaftssäule) der Philister zu Geba schlug. Sofort kamen beide Völker in Alarm. Als das israelitische Heer zur Entscheidung in Gilgal versammelt war und Samuel, der zur Darbringung des Opfers abgewartet werden sollte, sieben Tage lang nicht erschien, obwol er seine Ankunft auf diesen Termin in Aussicht gestellt hatte, opferte Saul selber und musste dafür von seinem väterlichen Freunde ein strenges Urteil über seinen Ungehorsam hören, 13, 8 ff. So begreiflich Sauls Ungeduld unter den 13, 8 angegebenen Umständen erscheint, äußerte sich darin doch ein verhängnisvoller Mangel an Botmäßigkeit gegen das prophetisch-göttliche Wort. Das Opfer sollte sich nach Sauls Meinung nach dem militärischen Interesse richten, statt dass Gottes Gebot unbedingt wäre eingehalten worden, auch wo dies unbequem, ja menschlich angesehen, unklug war. Zum ersten Male zeigte hier Saul einen selbstherrlichen Sinn, der wol zu einem heidnischen Königtum gepasst hätte, mit der Stellung aber, die der Gesalbte des Herrn in Israel einnehmen sollte, unverträglich war. Schwierigkeit macht, dass vor 13, 8 nichts von einer Vorschrift Samuels, ihn abzuwarten, gemeldet ist und anderseits 10, 8 keine entsprechende Beziehung im dortigen Zusammenhange findet; denn auf 11, 14 geht es gewiss nicht. Die Stelle 10, 8 und den ganzen Abschnitt 13, 8—15a als ungeschicktes Einschiebsel auszuscheiden (Wellhausen u. a.), hat man, wie Dillmann (bei Schenkel B.-L. V, 204) anerkennt, kein Recht. Unter diesen Umständen ist uns am warscheinlichsten, dass 10, 8 bei einer Redaktion des Buches versetzt worden ist, indem es ursprünglich kurz vor 13, 7 stand und etwa erzält war, Saul habe zu Samuel um Rat geschickt, dieser darauf geantwortet (10, 7b. 8): Thue, was deine Hand findet, und gehe hinab vor mir .... Die Verschiebung kann daher rühren, dass jenes: „thue, was deine Hand findet“ auch K. 10 nach jener Angabe der Zeichen stand. Gegen unmittelbare Verbindung von 13, 3 ff. mit 10, 1—8, sodass das Zwischeninneliegende einer andern Quelle angehörte, entscheidet, dass Saul K. 13 als anerkannter König erscheint, somit seine öffentliche Wal dazwischen erzält sein muss. Die konditionale Fassung des וירדת 10, 8: und kommst du [einmal?] früher als ich nach Gilgal (Ewald, Keil, Köhler), ist offenbar gezwungen. Doch mag derjenige, der dem Worte seine jetzige Stellung anwies, es als allgemeine Regel gefasst und an die verschiedenen Anlässe gedacht haben, wo Saul mit Samuel in Gilgal zusammentreffen sollte. — Der Kampf selbst entspann sich durch einen tapfern Handstreich Jonathans (14, 1 ff.) und fürte zu einer Verfolgung der eingedrungenen Philister von Michmasch bis Ajalon (Nr. 31). Der glückliche Ausgang wurde nur durch ein unbesonnenes Gelübde des Königs getrübt, welches dem heldenmütigen Jonathan das Leben gekostet haben würde, wenn nicht das Volk sich ins Mittel gelegt hätte. — Eine andere Gelegenheit, bei welcher Sauls Ungehorsam gegen die Stimme Gottes zum Vorschein kam, bot der Amalekiterkrieg, den Saul auf Samuels Geheiß als einen heiligen Rachekrieg für alte Vergehungen dieses Stammes, natürlich nicht one dass neue Beleidigungen desselben vorausgegangen waren (14, 48), unternahm (15, 1 ff). Saul siegte und nahm den König Agag gefangen, so dass sich jetzt 4 Mos. 24, 7. 20 erfüllte. Allein das Vertilgungsgericht (Cherem) wurde gegen das ausdrückliche Gebot Gottes an dem gefangenen König und an der besten Habe der Besiegten nicht vollzogen. Auch diesmal trafen Saul und Samuel in Gilgal zusammen. Es folgte die lehrreiche Auseinandersetzung, wo Samuel die Entschuldigung des Königs, er habe das Beste zum Opfer für den Herrn aufgespart, mit dem großen Wort 15, 22 f. zurückwies und ihm seine Verwerfung von Seiten des Herrn verkündete. Diese Verwerfung des Königtums Sauls wird von den Kritikern der 13, 13 f. berichteten entgegengestellt. Man sieht aber nicht ein, warum nicht der Eigenwille Sauls zu verschiedenen Konflikten mit Samuel und zu mehrmaliger Verkündung jenes Urteils könne gefürt haben. Gerade da der wankelmütige Saul nicht one Regungen der Buße und Samuel nicht one Kummer über Sauls Verwerfung war, ist dies von vornherein sogar warscheinlich. Am ehesten könnte man an 15, 1 Anstoß nehmen, da hier vorausgesetzt wird, dass Sauls gottverliehene Würde ihm noch gehöre, was man nach 13, 14 nicht er-

wartet. Allein Samuel konnte (15, 1) eine nochmalige Erprobung des Gehorsams Sauls beabsichtigen und ihn eben deshalb an jene Salbung erinnern.

Nach diesem zweiten Konflikt, der offenbar eine Steigerung jenes ersten darstellt (vgl. 15, 27), ging es mit Saul innerlich rasch abwärts. Wärend Samuel in der Stille David salbte, kam ein finsterer Geist der Schwermut über Saul (16, 14), der nur vor Davids Saitenspiel zeitweise wich. Als eben dieser David bei einem neuen Philisterkrieg durch Erlegung des gefürchteten Riesen Goliath sich ausgezeichnet hatte (K. 17; vgl. darüber und über die Frage nach den verschiedenen Berichten Bd. III, S. 514), richtete sich Sauls misstrauische Eifersucht auf diesen jungen Helden (18, 8 f.), sodass er in dunkeln Augenblicken sogar Hand an ihn legen wollte (18, 10 ff.; ebenso 19, 8 ff.), bei ruhigerer Besinnung ihn durch die Hand der Feinde zu verderben trachtete (18, 17 ff. 21 ff.). Auch verweigerte er ihm die Hand seiner Tochter Merab, auf die jener sich ein Recht erworben, gewärte ihm jedoch die ihrer Schwester Michal auf deren Wunsch. Die Erfolge seines Eidams erschreckten ihn immer mehr, da er wol fülte, dass jener der gotterwälte Erbe seiner Macht sei (18, 15. 29). Doch hatte David an Jonathan, dem heldenhaften, selbstlosen (23, 17) Sone Sauls, einen treuen Freund und Fürsprecher (18, 3 ff.; 19, 1 ff.), dem es zeitweilig gelang, den misstrauischen Vater umzustimmen (19, 6). Allein der Geist des Argwons wurde immer wider übermächtig; einmal konnte Michal ihren Gemal nur mit knapper Not vor den Sendlingen ihres Vaters retten, wodurch sie sich selbst in Gefar vor diesem brachte (19, 17). Saul ließ den Flüchtling bis nach Rama, dem Wonort Samuels, verfolgen; ja er eilte ihm selber dorthin nach, wobei ihm das Gleiche begegnete, wie vorher seinen Boten: der Geist der dort angesiedelten Prophetenschar erfasste ihn wie einst vor dem Antritte seines Königtums. Das Sprichwort: Ist Saul auch unter den Propeten? wird 19, 24 mit dieser Begegnung verknüpft, 10, 11 mit jener frühern, wie ja öfter Namen und Sprichwörter an verschiedene Vorfälle erinnerten. David musste bleibend die Heimat meiden. Wie sehr Saul in die Gewalt blinder Leidenschaft geraten war, zeigt die Bluttat, die er an den 85 unschuldigen Priestern und ihrer Stadt Nob verübte, 22, 11 ff.; sodann seine hitzige Verfolgung des flüchtigen David K. 23 f. 26, wobei er zu seiner Beschämung dessen Großmut erfaren musste (K. 24 und 26, 1 ff.) und sich dann auch für den Augenblick gerürt und versönlich gestimmt zeigte (24, 17 ff.; 26, 21 ff.), one dass die bessere Einsicht von Dauer war. Siehe über diese Vorfälle Bd. III, S. 515 f.

Das Ende Sauls war ein düsteres. Von allen guten Geistern verlassen (28, 6), wandte er sich in der Angst, als wider ein schwerer Waffengang mit den Philistern bevorstand, heimlich an eine Totenbeschwörerin, obwol er selbst diese unsaubere Zunft unterdrückt hatte, und verlangte von jenem Weibe zu Endor, dass sie ihm den unterdessen in Frieden entschlafenen Samuel heraufrufe, 28, 7 ff. Als dieser wirklich erschien, erschrak das Weib, gleichzeitig den König erkennend; Saul aber vernahm aus dem Munde Samuels als Gottes unwiderruflichen Ratschluss das Todesurteil: er und seine Söne sollten den nächsten Tag nicht überleben. Über diese Erscheinung eines Verstorbenen siehe in den Critici Sacri T. II die Abhandlung von Mich. Rothard: Samuel redivivus et Saul *αὐτόχειρ*, und die von Leo Allatius: De Engastrimytho, welcher die Schrift des Origenes *ὑπὲρ τῆς ἐγγαστριμύθου* und die Entgegnung des Eustathius von Antiochien beigegeben sind. Siehe weitere Litteratur darüber bei Keil z. d. St. Der Erzäler setzt jedenfalls eine wirkliche Kundgebung Samuels voraus, nicht, wie die kirchliche Theologie meist angenommen hat, eine bloße Vorspiegelung des Weibes. Wie es zu erklären sei, dass ein solcher Toter dem Rufe einer Beschwörerin Folge leistete, darüber gibt der Text keine Auskunft. Man kann aber aus dem Schrecken der Beschwörerin, den sie beim Anblick dieses Überirdischen (אלהים Vs. 13) empfand, den Schluss ziehen, dass ihr Gott diesmal eine Erscheinung aus einem Bereiche sandte, über das sie sonst keine Gewalt hatte. — Am folgenden Tage fand die verhängnisvolle Schlacht am Gebirge Gilboa statt, wo Saul mit drei Sönen fiel (31, 2), indem er selbst, als alles verloren war,

sich ins eigene Schwert stürzte. Die Feinde hieben sein Haupt ab und hingen seinen Leichnam an der Mauer von Beth Schan auf, wo ihn die treuen Bewoner von Jabesch in Gilead wegholten, um ihn und seine Söne bei sich zu bestatten (31, 8 ff.). Später setzte David ihre Gebeine in ihrer Familiengruft bei, 2 Sam. 21, 12 ff. Den Fall Sauls und Jonathans besingt David in einer für ihn wie für sie ehrenden Weise, 2 Sam. 1, 17 ff. Saul hatte (hierin enthaltsamer als David) nur ein Weib, Namens Achinoam, 1 Sam. 14, 50, und ein einziges Nebenweib, Rizpa, 2 Sam. 3, 7; 21, 8. Über Sauls überlebenden Son Isboseth siehe Band VII, 163 f., über Abner, den Feldherrn und Verwandten Sauls, Bd. I, S. 92. Für eine sonst nicht erzälte Verfolgung der Gibeoniten, welche Saul ins Werk gesetzt hatte, verlangten diese späterhin eine Sünung, 2 Sam. 21, 2 ff., und es wurden ihnen von David (nicht one göttliche Veranlassung 21, 1) zwei Söne der Rizpa, des Kebsweibes Sauls, und fünf Enkel Sauls, Söne der Merab (so 21, 8 statt Michal zu lesen) ausgeliefert. Rürend war Rizpas Fürsorge für die Hingerichteten, 21, 10.

Sauls Regierung hat viel versprechend angefangen und blieb bis zuletzt eine kraftvolle. Nach außen machte er Israel wehrhaft und unabhängig; er kämpfte siegreich nicht allein gegen die oft genannten Philister und Amalekiter, sondern auch gegen die Moabiter, Ammoniter, Edomiter und Aram Zoba nach 1 Sam. 14, 47, welche Notiz zeigt, dass wir nur fragmentarische Berichte über seine kriegerischen Leistungen haben. Vgl. über Sauls Tapferkeit 2 Sam. 1, 22. 24. Auch in Bezug auf das gottesdienstliche Leben machte er sich verdient durch Ausrottung heidnischen Unwesens, 1 Sam. 28, 3; vgl. auch seine pietätvolle Sorgfalt 14, 32 ff. Wenn nichtsdestoweniger sein Regiment traurig und unfruchtbar endete, wie denn der Chronist außer seinem Geschlechtsregister nur seinen Untergang näher mitteilt, so liegt der Grund dieses Unsegens darin, dass Saul, der anfänglich so Bescheidene und Demütige, nachdem er sich einmal in den Besitz der Macht eingelebt hatte, seinem Berufe untreu wurde, indem sein Eigenwille sich nicht mit der ihm vorgezeichneten Stellung eines Knechtes Jahves begnügte. Es mangelt Saul bis zuletzt nicht an Seelengröße, wie denn L. v. Ranke ihn „die erste tragische Gestalt in der Welthistorie" nennt. Aber an der Hand der biblischen Berichte lässt sich Schritt für Schritt die innerliche Entartung des einst so gottesfürchtigen und weisen Königs erkennen, bis er in der Gewalt eines finstern Geistes sich zu immer schlimmeren Missgriffen hinreißen ließ, wodurch er alle seine äußeren Erfolge wider in Frage stellte und die Erhebung seines Geschlechts rückgängig machte. Es fehlte ihm zwar nicht an Regungen demütiger Buße (1 Sam. 15, 24 f. 30.; 24, 17 ff.; 26, 21); allein seine Umkehr war nie eine nachhaltige, weil sein Herz nicht warhaft aufrichtig gegen Gott war (vgl. z. B. 15, 13. 15. 20). So steht Saul am Eingange der Königszeit als warnendes Beispiel: wie nur bei völliger Ergebenheit gegen den höheren Herrn ein Herrscher in Israel segensreich regieren konnte, verlangt der Herr überhaupt von seinen Knechten ungeteilten völligen Gehorsam; scheinbar unbedeutende Vergehungen, deren Verurteilung uns fast zu strenge dünken mag, füren leicht unaufhaltsam weiter auf der Ban des Verderbens.

Litteratur: Niemeier, Charakteristik der Bibel IV (Halle 1779), S. 75 ff.; H. Ewald, Gesch. des Volkes Israel (3. Aufl. 1866), III, S. 22 ff.; F. Hitzig, Gesch. des Volkes Israel (1869), S. 132 ff; E. W. Hengstenberg, Gesch. des Reiches Gottes unter dem A. B. II, 2 (1871), S. 80 ff.; L. Seinecke, Gesch. des Volkes Israel I (1876), S. 274 ff.; J. Wellhausen, Geschichte Israels I (1878), S. 256 ff.; A. Köhler, Lehrb. der bibl. Gesch. A. T.'s, II, 2 (1881), S. 130 ff.; E. Reuß, Die Geschichte der hl. Schriften A. T.'s (1881), S. 171 ff. 300 f.; E. Bertheau, Zur Geschichte der Israeliten (1842), S. 300 ff. Vgl. auch die allgemeinen Geschichtswerke von M. Duncker, Geschichte des Alterthums, Bd. II; L. v. Ranke, Weltgeschichte, I, 1, (1881), S. 53 ff.; Oncken, Allgemeine Geschichte, I. Abth., Bd. VI (1881), S. 197 ff. von Stade. Ferner Ch. Gotthold, De fontibus et autoritate hist. Sauli, Goett. 1871; G. Fr. Öhler, Theologie des Alten Testaments (2. Aufl. 1882), S. 572 ff.; auch die Artikel Saul von Winer im

Realwörterbuch, Nägelsbach in Aufl. 1 der Realencyklopädie, Dillmann in Schenkels Bibellexikon, G. Baur in Riehms Handwörterbuch, endlich die Kommentare zu den Samuelisbüchern. **v. Orelli.**

Saurin (Jaques), der berühmteste Kanzelredner des französischen Protestantismus, wurde den 6. Januar 1677 zu Nimes in einer Familie, welche längst, teils in der Magistratur und Wissenschaft, teils in der Armee rühmlichst bekannt war, geboren. Der Knabe hatte sein neuntes Jar noch nicht erreicht, als jene furchtbare, durch die Aufhebung des Edikts von Nantes 1685 veranlaßte Verfolgung über die evangelischen Christen des ganzen Reiches losbrach. Es gelang dem Vater unseres Saurin, einem ausgezeichneten Juristen, mit seinen drei jungen Sönen zu entkommen und in Genf, der damaligen Zufluchtsstätte aller Verfolgten, eine neue Heimat zu finden. Diese Erfarungen aus seiner frühesten Jugend machten auf das Gemüt des Knaben einen unvergeßlichen Eindruck, und nach Jaren gab ihm die Erinnerung an die Leiden seiner Glaubensgenossen einige der rürendsten Züge seiner Beredsamkeit. — Die drei Brüder erhielten in Genf, wo die Wissenschaft nicht minder als der evangelische Glaube blühte, eine sorgfältige Erziehung. Der eine derselben diente mit Auszeichnung im englischen Heere, wo er Tausende von Refugiés wieder fand; die zwei anderen, und zwar ganz besonders der älteste, Jaques, ragten unter den Predigern der wallonischen Gemeinden hervor.

Letzterer begann 1699 das Studium der Theologie. Noch war für Genf eine Blüthezeit der theol. Wissenschaft, denn damals lehrten die berühmten Theologen Tronchin, Pictet, Alphonse Turretin. Dennoch blieb die Ausbildung des geistreichen, scharfsinnigen Jünglings nicht one Kämpfe. Sein früherer kindlicher Glaube war nicht unversehrt geblieben. Durch Leichtsinn, Zweifel, Widerspruch gegen die Orthodoxie betrübte er öfters seine Lehrer. Eines Tages ging er in einer theologischen Disputation, in welcher er seinen skeptischen Geist glänzen ließ, so weit, daß einer der Professoren aufstand und mit einem heiligen Ernst ausrief: „So freue dich, Jüngling, thue, was dein Herz gelüstet und deinen Augen gefällt; aber wisse, daß Gott dich um dies alles wird vor Gericht füren“ (Pred. 12, 1). Dieses Wort traf, und es wurde für Saurin der Ausgangspunkt eines neuen Lebens. So mußte er erfaren, daß, wie sich einer seiner Biographen ausdrückt, one Widergeburt kein Mensch das Reich Gottes sehe und noch weniger ein Diener in demselben werden kann. Gedemütigt und beschämt ging er in sich und suchte Warheit und Frieden für seine eigene Seele, um dann auch Anderen diese Güter verkündigen zu können. Von nun an gestaltete sich sein äußeres und inneres Leben ganz anders. Sein innigster Wunsch war nun, ein treuer Diener am Worte Gottes, dessen Kraft er erfaren hatte, zu werden. Auch entfaltete er bald eine außerordentliche Gabe der Predigt. Zu den von ihm als homiletische Übungen gehaltenen Vorträgen drängte sich schon in seiner Studienzeit das Publikum dermaßen, daß ihm einst die Kathedrale geöffnet werden mußte. Er wurde im Jare 1701 ins Predigtamt aufgenommen und ging nach England, wo er als Pfarrer einer französischen Gemeinde mit großem Erfolge vier Jare wirkte.

Im Jare 1705 fürte ihn eine Erholungsreise nach Holland, wo Tausende von französ. Refugiés eine neue Heimat gefunden hatten (s. Ch. Weiss, Hist. des Refugiés protest. de France, T. II). Er predigte daselbst einigemale und machte überall einen solchen Eindruck, daß, um ihn der Hauptstadt zu erhalten, eine eigene Stelle für ihn daselbst gegründet wurde. Da das Klima Englands seiner Gesundheit nicht zuträglich war, nahm er diesen ehrenvollen Ruf an und wirkte nun wärend 25 Jaren im Haag mit großem Segen bis zu seinem Tode im Jare 1630.

In dieser ganzen Zeit nahm sein Ruf als Prediger mit jedem Jare zu. Das Zeugnis seiner Zeitgenossen über die hinreißende Kraft und Schönheit seiner Reden ist einstimmig. Er wurde „der große, der berühmte Saurin“ genannt, der „Chrysostomus der Protestanten“ rc. Die große Kirche, in welcher er predigte,

war stets so überfüllt, dass Hunderte an den Türen und vermittelst angelegter Leitern an den Fenstern seinen Worten lauschten. Aus allen Ständen bildete sich diese ungeheuere Zuhörerschaft, aus den Armen sowol als aus der höchsten Aristokratie, deren Equipagen alle Straßen und Plätze nächst der Kirche füllten. — Seine imposante Persönlichkeit, der harmonische Klang seiner Stimme, die Reinheit seiner Sprache, die logische Kraft seiner Beweisfürung, der Schwung seiner Gedanken, und was noch sonst in ihm von den Tausenden, die sich zu seinen Predigten drängten, bewundert wurde, — dieses alles war es nicht allein, was ihm eine solche Stellung in der protestantischen Kirche ein Vierteljarhundert lang sicherte. Nein, es war vor allem der Inhalt seiner Reden, die christliche Warheit, die er verkündigte, der heilige, oft erschütternde Ernst seines Zeugnisses. Sonst wäre alles übrige leere Rhetorik gewesen, die wol eine zeitlang die Menge hätte fesseln, aber nimmermehr das Urteil der einsichtsvollsten Männer jener Zeit bestechen können. Der gelehrte Theolog Clericus, voll Misstrauen gegen das, was ihm eine bloße captatio der Beredsamkeit zu sein schien, wollte Saurin lange nicht hören. Endlich ließ er sich durch einen Freund bereden und kam, aber fest entschlossen, eine scharfe Kritik auszuüben. Doch bald dachte er nicht mehr daran, sondern gerürt, erschüttert bis in die innerste Seele, musste er sich überwunden erklären. Einst hielt Saurin eine berühmt gewordene Predigt über die Woltätigkeit (l'aumône) zu Gunsten einer milden Anstalt, welche er für Arme aus den Refugiés zu gründen beabsichtigte. Nach der Predigt fiel Geld, Gold, Juwelen, alles was seine Zuhörer zur Hand hatten, in den Opferstock, und außerdem wurden bedeutende Vermächtnisse für denselben Zweck gemacht, sodass der Prediger die heilige Freude hatte, seine armen Brüder versorgt zu sehen.

Von der schriftstellerischen Tätigkeit Saurins werden wir nur zwei seiner Werke erwänen, ehe wir zu unserer Hauptaufgabe gelangen, ihn als Prediger zu beurteilen. Das bekannteste jener Werke ist eine Sammlung von Discours historiques, critiques, théologiques et moraux sur les événements les plus mémorables du Vieux et du Nouveau Testament, Amsterd. T. I, 1720; Tom. II, 1728, Fol. Diese Discours, welche sogleich ins Deutsche und Englische übersetzt wurden und mehrere französische Ausgaben erlebt haben, sind gelehrte Abhandlungen, deren Inhalt durch den obigen Titel richtig bezeichnet ist; es sind exegetisch-apologetische Erörterungen der Haupttatsachen der biblischen Geschichte, die man heute noch als Exkurse zu einer wissenschaftlichen Auslegung nicht one Nutzen lesen kann, obgleich nach der Art jener Zeit viele fremdartige Elemente das Lesen derselben erschweren. Dieses Werk sollte ursprünglich als Text zu einer großartigen Sammlung von biblischen Bildern dienen, die wirklich in Kupferstichen erschien. Aber Saurin konnte sich nicht auf eine bloß populäre Erzälung beschränken. Sein Sinn für gründliche Gelehrsamkeit und ein apologetisches Bedürfnis, welches jeder gläubige Theolog im Anfange des 18. Jarhunderts schon empfinden musste, bestimmten den Charakter dieser Arbeit. Saurin wurde durch den Tod verhindert, dieselbe zu vollenden; sie wurde durch Beausobre und Roques fortgesetzt. — Das andere Werk Saurins, welches wir nur noch nennen wollen, ist eine Sammlung von Briefen, die er zu Gunsten seiner verfolgten Glaubensgenossen schrieb und die unter dem Titel „l'Etat du Christianisme en France" (1725 bis 1727) im Haag erschien.

Wir kommen nun zu dem Werk Saurins, welches durch seine ganze Wirksamkeit als Prediger entstand und also als das Werk seines Lebens betrachtet werden kann, nämlich zu seinen „Sermons", worüber wir ein selbständiges Urteil versuchen wollen. Er selbst gab zu verschiedenen Zeiten (1707—1725 5) Bände seiner „Sermons" heraus, welche gleich nach ihrem Erscheinen, und sehr häufig in der Folge wider aufgelegt wurden. Zu diesen 5 Bänden, die die besten Predigten Saurins enthalten, ließ sein Son Philipp Saurin noch 7 Bände aus seinen nachgelassenen Handschriften drucken, sodass die ganze Sammlung auf 12 Bände gebracht wurde. Sie ist mehrmals vollständig wider herausgegeben worden. Die beste Ausgabe ist die vom Haag, 1749, 8°, die neueste: Paris 1829 bis 1835. Diese Reden sind auch oft in Auswal erschienen, die neueste durch

Herrn Chr. Weiß, den Verfasser der „Hist. des Refugiés protestants" unter dem Titel: „Sermons choisis de Saurin avec une notice sur sa vie", Paris 1854 in 12°. Diese „Sermons" wurden auch in mehrere Sprachen übersetzt. — Was sind nun die hervorragendsten Eigenschaften und die Hauptfehler derselben? Diese Frage wollen wir in Hinsicht auf Inhalt und Methode so kurz wie möglich beantworten.

Will man einen Prediger beurteilen, so fragt man billig vor allem nach dem Inhalt seiner Vorträge. Das allererste aber, wodurch er seine Denkart bekundet, ist die Wal der Gegenstände, welche er behandelt (vorausgesetzt jedoch, dass diese Wal eine freie ist und kein Perikopenzwang die sonderbare Erscheinung hervorbringt, dass ein Prediger 16 Predigten über einen Text drucken lässt, wie Reinhardt!). Nun ist Saurin in dieser Hinsicht wirklich zu bewundern. Seine Wal ist nicht allein immer durch den Ernst seines heiligen Berufes bestimmt, sondern schon durch die größte Mannigfaltigkeit merkwürdig, welche die weite Ausdehnung seines Gedanken- und Studienkreises bekundet; der ganze Bereich der geoffenbarten Warheit wird von ihm ausgebeutet *), dabei legt er eine erstaunliche Künheit an den Tag, die ware Signatur des Genies und der Treue im Zeugnis. Bald steigt er mit seinen Zuhörern bis in die schrecklichsten Tiefen der Verdamnis hinab **), bald hinauf bis zu den Höhen der himmlischen Herrlichkeit ***). Ebenso kün zeigt er sich in der Wal gewisser Gegenstände, die durch ihre Erhabenheit oder ihre theologische Schwierigkeit nur der wissenschaftlichen Spekulation anzugehören scheinen und die eine Zuhörerschaft voraussetzen, wie sie Saurin in der Hauptstadt Hollands hatte †). Ganz besonders aber glänzen diese Eigenschaften in der Wal seiner Gegenstände bei gewissen feierlichen Veranlassungen, wie Neujars- oder Bußtage, wo der Prediger sich gleichsam die ganze holländische Nation, sowie sein französisches Volk und seine unglücklichen Glaubensgenossen gegenwärtig denken kann ††). Dann findet man ihn in der ganzen Kraft und Schönheit seiner hinreißenden Beredsamkeit.

Aber die Wal, so wichtig sie auch ist, macht den Inhalt noch nicht aus. Es bleibt die Hauptfrage: In welchem Geiste werden diese Gegenstände behandelt? Darauf muss man bei Saurin unbedingt antworten: In einem durchaus biblisch-christlichen Geiste. Er predigt das Evangelium, und das in der Auffassung der französisch-reformirten Kirche, an die er oft appellirt, obgleich es für ihn nur eine einzige Autorität gibt: das Wort Gottes. Dennoch ist er weit entfernt, bloß eine Dogmatik zu predigen; das moralische Element fehlt nie dabei und ist nicht weniger biblisch-wahr und ernst, als die dogmatische Seite seiner

*) Z. B. dogmatische Gegenstände: Sur la suffisance de la Révélation. — Sur la recherche de la vérité. — Sur les difficultés de la Religion. — Sur la divinité de Jesus-Christ. — Sur la sévérité de Dieu. — Sur l'incompréhensibilité des miséricordes de Dieu. — Sur les compassions de Dieu, sowie alle Predigten, die durch die kirchlichen Feste veranlaßt sind. — Über das christliche Leben: Sur le Renvoi de la Conversion (3 Predigten). — Sur la Regénération (3 Predigten). — Sur la Tristesse selon Dieu. — Sur l'Assurance du salut. — Sur Pénitence de la Pécheresse. — Sur les travers de l'esprit humain (3 Predigten). — Sur le goût pour la Dévotion. — Sur les avantages de la piété. — Sur la nécessité des Progrès. — Sur la sainteté. — Sur les Passions u. s. w. Über das soziale Leben der Christen: Sur l'aumône. — Sur les conversations. — Sur la vie des courtisans. — Sur l'Egalité des hommes. — Sur l'accord de la religion avec la politique.

**) Sur la sentence de Jesus-Christ contre Judas. — Sur le désespoir de Judas. — Sur les Frayeurs de la mort. — Sur les Tourments de l'Enfer.

***) Sur la vision béatifique de la divinité. — Sur le ravissement de St. Paul. — Sur la plus sublime dévotion.

†) Sur les Profondeurs divines. — Sur l'éternité de Dieu. — Sur l'immensité de Dieu. — Sur la grandeur de Dieu. — Sur la nature du Péché irrémissible. — Sur la peine du Péché irrémissible. — Sur les différentes méthodes des prédicateurs.

††) Sur les dévotions passagères. — Sur l'amour de la patrie. — Sermon sur le jeûne de 1706. — Sur les nouveaux malheurs de l'Eglise u. s. w.

Vorträge. Nur könnte man ihm vorwerfen, dass nach der Art jener Zeit Lehren und Moral in seinen Predigten neben einander herfließen, statt sich (wie z. B. in Adolph Monod) zu einem innigen harmonischen Leben zu durchdringen. Dennoch ist Saurin, troß seiner Gelehrsamkeit und Spekulation durchaus praktisch und aktuell, weil er die tiefen Schäden und Bedürfnisse des menschlichen Herzens stets vor Augen hat und das Gewissen gewaltig erfaſst. Wenn ihm das Kreuz Christi, das ganze objektive Erlösungswerk, immer der Mittelpunkt ist, so dringt er nicht weniger auf das subjektive Werk der Gnade: Buße, Widergeburt, Heiligung. Haben wir ja schon drei Predigten „sur le Renvoi de la Conversion" und drei „sur la régénération" bemerkt, die zu den schönsten der Sammlung gehören. Ja sogar ein gewisser Zug nach einer erhabenen Mystik fehlt nicht ganz, ein Zug, welcher den Hugenotten der damaligen Zeit ziemlich fremd war. Auch verfärt Saurin gern apologetisch, denn sein feiner Takt fülte schon das erste Wehen des Windes, welcher bald das ganze Jarhundert erschüttern sollte. — Kurz, Saurin war selber ein gläubiger frommer Christ und sein Glaube erklärt den reichen Inhalt seiner Predigten. Reich, das sei die letzte Eigenschaft die wir bezeichnen wollen. Man hat von Shakspeare gesagt, ein jedes seiner Dramen sei, eine Garbe von Tragödien, und oft hätte eine einzige Scene dieses schöpferischen Genies anderen Dichtern den Stoff einer ganzen Tragödie geliefert. Dieser Gedanke kommt einem unwillkürlich in den Sinn beim Lesen der Saurinschen Predigten. Eine jede derselben ist ein ganzes Werk über den Gegenstand, den sie behandelt. Und der Gedankenreichtum ist hier so groß, dass oft die geringste Unterabteilung mehr bietet, als manche ganze Reden anderer Prediger. Und dabei ist nicht das Denken allein oder vorzugsweise in Anspruch genommen. Der Eindruck dieser Predigten auf die Gemüter war nach dem Zeugnisse aller Zeitgenossen ungeheuer. Jene Anspielung auf Shakespeare ist keine willkürliche. Es ist etwas Gewaltig-Dramatisches in den Predigten Saurins. Das ist nicht allein durch die Art und Weise zu erklären, wie er die großen erschütternden Taten der Vorsehung, der Erlösung, der Geschichte behandelt, sondern mehr noch dadurch, dass er das Tragische der menschlichen Existenz, das Leiden, die Leidenschaften, den Tod, das Gericht, die Ewigkeit als Beweggründe so gewaltig vor die Seelen seiner Zuhörer fürt, dass die Gleichgültigsten, ja die Verstockten, unter seinen Worten erschrecken oder in Thränen zerfließen mussten. Dies gibt uns Veranlassung, noch Einiges über die Methode Saurins zu bemerken.

Seine Predigten sind so großartig angelegt, dass eine jede, wie schon gesagt, ein ganzes Werk bildet, und viele derselben gewiss nicht in weniger als anderthalb oder zwei Stunden gehalten werden konnten. Und dennoch würde man sie nicht lang, sondern eher groß nennen, weil Alles in ihnen, wie bei einem prächtigen Gebäude, in einem grandiosen Verhältnisse dasteht. Sprache und Stil sind bei Saurin eine würdige Einkleidung des Gedankens, und ungeachtet er immer in fremden Ländern gelebt hatte, würde er darin eine größere Vollkommenheit erreicht haben, wenn er in der raschen heftigen Ungeduld, womit der Redner zu seinem großen Ziele hineilt, es nicht verschmäht hätte, schöne Worte zu suchen, Säße zu poliren, Perioden abzurunden*). Diejenigen die ihn hörten, waren in seiner Gewalt und dachten gewiss nie an die Form, weil auch er nie daran gedacht hat.

Diese Form trägt und teilt mit dem Inhalte selbst einen bedeutenden Fehler, den man als den Fehler jener Zeit bezeichnen kann, wir meinen den ungeheuren Aufwand von Gelehrsamkeit. Nicht allein gibt in der Regel Saurin eine vollständige wissenschaftliche Auslegung des Textes, ehe die Predigt beginnt, sondern es müssen ihm alle Disziplinen der Theologie und alle Wissenschaften ihren Tribut entrichten: Geschichte, Naturlehre, Metaphysik, Psychologie, Philosophie, alles muss mitreden, um zu belehren, zu überzeugen und einen tiefen Eindruck hervorzubringen. Man muss gestehen, dass dies ein großer Fehler ist, ein

---

*) S. Sayons, Hist. d. l. Litterat. française à l'Etranger. II, 110.

Fehler, welcher die Erbauung stört und in welchem der Hauptgrund gesucht werden muss, warum die Predigten Saurins heutzutage viel weniger im Volke gelesen werden, als es sonst der Fall sein würde. —

Dieser Stein des Anstoßes, einmal überstiegen, wie reichlich wird man dann in seiner Lektüre belont. Da eröffnet sich das Exordium einfach und doch majestätisch, oft aus der biblischen Geschichte so glücklich gewält, dass es den Zuhörer auf einmal mitten in den Gedanken der Predigt hinweist*); so überwindet Saurin die bekannten Schwierigkeiten dieses Teils der Rede fast immer auf die glücklichste Weise. Das aber, worin er sein schöpferisches Genie am glänzendsten offenbart, ist die Disposition. Diese ist in der Regel einfach und klar, aber so tief, so reich, so erhaben, oft so kün, dass der Gegenstand zugleich vorbereitet, beherrscht und erschöpft erscheint. Einige dieser Dispositionen sind in der Geschichte der Homiletik berühmt geworden. — Kann man Saurins Predigten in dieser Beziehung als Muster aufstellen, so kann man es mit noch größerer Sicherheit hinsichtlich der Anwendung (péroraison), welche er offenbar als seine Hauptaufgabe betrachtet. Dass der Zuhörer, statt ruhig nach Hause zu gehen, nachdem er eine Stunde geistreicher Unterhaltung genossen hat, noch zuletzt erschüttert, erweckt, getröstet oder aufgeschreckt werde, dazu fasst der Prediger die volle Warheit, die ganze Kraft, den tiefen Ernst des gepredigten Wortes zusammen und legt es ihm persönlich ans Herz. Und dabei ist die Mannigfaltigkeit und Gewalt seiner Beweggründe so unerschöpflich, dass alle Klassen der Zuhörer und alle Seelenzustände notwendig getroffen werden. Hier gerade bei dieser schwachen Seite der deutschen Predigten (die meisten haben gar keine Anwendung) fült man recht, wie wichtig dieser Teil der Rede ist, und erkennt in Saurin den Botschafter an Christi Statt, der die Seelen à tout prix retten will. —

Man kann kaum von diesem Prediger sprechen, one versucht zu werden, ihn mit der berühmten Trias katholischer Redner zu vergleichen, die den Hof Ludwigs XIV. und Ludwigs XV. mit verherrlichten. Kann Saurin diesen Vergleich bestehen? Man muss unterscheiden. Eben so erhaben als Bossuet, entgeht ihm das Vollendete der litterarischen Form, des Geschmacks, welcher den Bischof von Meaux auszeichnet. Er dringt nicht mit einem so feinen und tiefen Blick des erfarenen Moralisten in die verborgenen Falten des menschlichen Herzens, wie Bourdalone. Er hat nicht die pathetisch-innigen Empfindungen, die bei Massillon die ganze Seele bewegen. Er hat aber mehr und Besseres: er predigt, wie schon bemerkt, das ganze, volle, göttliche Evangelium. Seine Kraft und Autorität ist nicht die einer Kirche, mit der sich immer handeln läßt, sondern die heilige Schrift, das Wort des lebendigen Gottes. Daher, statt streng für die Kleinen zu sein und schmeichlerisch für die Großen, ist Saurin nie so unerbittlich streng, als wenn er gegen die Höflinge predigt**). Ja, jene Alle lobten den Verfolger, dieser, der Verfolgte, betete für ihn***). Was aber diesen großen Mann gefehlt hat, das wollen wir, um billig zu sein, bekennen: es ist jene köstliche Gabe, welche die Franzosen „onction“ nennen. Er reißt die Seelen hin in dem erhabenen Fluge seiner Gedanken; er bereichert den Geist mit tiefer Erkenntnis; er erweckt das Gewissen durch den Ernst der christlichen Warheit; er stärkt den Glauben durch die Kraft seiner unerschütterlichen Beweisfürung; — aber er speist die Seelen nicht mit jener erbarmenden Liebe und jenem zarten tiefen Mit-

---

*) So in den Predigten: Sur le Renvoi de la Conversion I. — Sur la nature du péché irrémissible. — Sur la Recherche de la Vérité. — Sur l'assurance du Salut. — Sur la pénitence de la pécheresse u. s. w.

**) S. z. B. seine Predigt: Sur la vie des courtisans. Jene drei hingegen machen sich alle der Schmeichelei für den Monarchen schuldig. S. das treffliche Urteil über Bossuet von C. Schmidt im Art. „Bossuet“ Bd. II, S. 573.

***) S. die berühmte Stelle über Ludwig XIV. am Ende der Neujarspredigt: Sur les dévotions passagères.

leiden, wie sie aus dem Herzen Jesu geflossen sind. Und das ist auch mit ein Grund, warum Saurin nie ganz populär geworden und warum er heutzutage wenig gelesen wird.

Über Saurin ist u. a. zu vergleichen: De Chauffepié, Nouveau Diction. hist. T. IV d. betr. Art. — J. J. van Oosterzee, Jaques Saurin, une page de l'hist. d. l'éloquence sacrée, trad. d. Hol. Brux. 1856; A. Sayous, Hist. d. l. Litter. franç. a l'Etr. T. II, 106 sqq.; Haag, La France prot. Art. Saurin. Ch. Weiss, Hist. des Refug. protest. de France, Tom. II, p. 63 sqq.; Derselbe, Sermons. chois. de J. Saurin, avec une not. biogr.; Ch. Coquerel, Hist. des Eglises du Desert. T. I, p. 241 sqq.; Vinét, Histoire de la Prédication parmi les Réformés de France au 17e Siècles, p. 597—714; Lichtenberger, Encyclopédie des sciences relig. Art. Saurin. **L. Bonnet.**

Savonarola, der Urheber und Märtyrer eines verunglückten kirchlich-politischen Reformversuches in Florenz und einer der merkwürdigsten Vorläufer der großen Bewegung des 16. Jarhunderts, hat das Schicksal gehabt, sowol in der römischen, als in der protestantischen Kirche die entgegengesetztesten Beurteilungen zu erfaren und noch lange nach seinem tragischen Tode, ja bis auf den heutigen Tag unter Theologen, Statsmännern und Dichtern die lebhaftesten Sympathieen und Antipathieen zu erwecken, je nachdem man in ihm mehr Änlichkeit mit St. Bernhard, oder mit Arnold von Brescia, mit Luther oder mit Thomas Münzer, mit Karl Borromeo oder mit Gavazzi sah. Er ist bald als ein inspirirter Prophet und Kirchenreformator, bald als ein ehrgeiziger Priester-Demagoge, bald als ein wundertätiger Heiliger, bald als ein heuchlerischer Betrüger, oder doch als ein selbstbetrogener Fanatiker dargestellt worden. Ein Papst hat ihn exkommunizirt und auf dem Scheiterhaufen verbrannt; und doch forderten streng katholische Dominikaner für ihn die Beatifikation und Kanonisation. Von Luther, Flacius, Beza und Arnold als evangelischer Warheitszeuge und Prophet der Reformation in Italien begrüßt, ist er von späteren Protestanten, wie Bayle, Buddeus (der jedoch seine Ansicht später berichtigte) und Roscoe sehr ungünstig beurteilt, in neuester Zeit aber von Rudelbach, Hase, Perrens, Villari, Clark, Ranke und anderen wider zu Ehren gebracht worden. Auch die Dichtung hat sich seiner bemächtigt und ihn in die allgemeinen Kreise der Bildung eingefürt. Der so tragisch im Wansinn untergegangene Nikolaus Lenau hat (1844) den ernsten Mönch von San Marco in einem unsterblichen Epos poetisch idealisirt und ihn zu einem Strafprediger gegen moderne Überbildung und pantheistische All- und Vielgötterei umgestaltet. Die englische Romanschriftstellerin George Eliot (Marian Evans) hat seinen Charakter in „Romola" geschildert. Ein richtiges Urteil über diesen vielgepriesenen und vielgetadelten Mann kann sich nur aus einer unbefangenen Prüfung seines Lebens und seiner nicht sehr zalreichen Schriften ergeben, wird aber immer durch den kirchlichen oder politischen Standpunkt des Beurteilers mehr oder weniger gefärbt bleiben.

Hieronymus Savonarola oder Fra Girolamo wurde den 21. September 1452 zu Ferrara aus einem edlen Geschlechte geboren und erhielt samt seinen fünf Brüdern und zwei Schwestern eine sorgfältige Erziehung nach dem Maßstabe seiner Zeit. Er sollte in die Fußtapfen seines Großvaters Michael Savonarola treten, der von Padua nach Ferrara berufen worden und ein berühmter Naturforscher und Leibarzt des Prinzen Nikolaus von Este war. Aber seine religiöse Gemütsrichtung wies ihn auf eine andere Ban. Schon als Knabe liebte er die Einsamkeit und vermied die Gärten des herzoglichen Palastes, wo sich die Jugend zu erholen pflegte. In seinem 23. Jare (1475) trieb ihn der wachsende Eindruck von dem Verderben der Welt und der Kirche in seiner Umgebung zur Flucht aus dem elterlichen Hause und in ein Dominikanerkloster zu Bologna, um daselbst in stiller Zurückgezogenheit das Heil seiner Seele zu schaffen.

Das war eine Bekehrung, aber ganz im Sinne des katholischen Mönchtums im Mittelalter, änlich wie Luthers Eintritt in das Kloster zu Erfurt, und hatte also zunächst noch gar nichts mit einer reformatorischen Richtung zu tun. Doch

lag dabei allerdings ein mehr als gewönlicher Grad von Opposition gegen die damaligen Zustände der Welt zugrunde. Zwei Tage nach seiner Ankunft in Bologna schrieb er an seinen Vater unter anderem: „Ich konnte die enorme Gottlosigkeit der großen Masse des italienischen Volkes nicht ertragen. Überall sah ich die Tugend verachtet, das Laster in Ehren. Als Gott in Antwort auf mein Gebet sich herabließ, mir den rechten Weg zu zeigen, wie konnte ich da mich wehren? O süßer Jesus, laſs mich lieber tausendmal den Tod leiden, als Deinem Willen mich zu widersetzen und mich undankbar gegen Deine Güte zu zeigen." Dann bittet er den Vater, ihm die Flucht zu verzeihen, welche er nicht one heißen Kampf und bittern Schmerz als das einzige Mittel ergriffen habe, um seinen Vorsatz auszufüren, und bittet ihn und die Mutter um ihren Segen. Schon damals scheint er in Rom die Quelle alles Verderbens gesehen zu haben. Wenigstens versetzt Rians, der Herausgeber seiner wenigen, nicht sehr bedeutenden Gedichte, die Ode Savonarolas: de ruina mundi, in jene Zeit, und da lesen wir in der 5. Stanze:

La terra è si oppressa da ogni vizio
Che mai da se non leverà la soma,
A terra se ne va il suo capo, Roma,
Per mai non tornar a grande offizio.

Anfangs wollte Savonarola bloß ein Laienbruder sein und die geringsten Dienste des Hauses verrichten. Doch seine Oberen bestimmten ihn zum Studium der Theologie und gebrauchten ihn zugleich als Lehrer dessen, was man damals Philosophie und Naturgeschichte nannte. Seine Fürer waren die Schriften des Thomas Aquinas, des heil. Augustinus, und vor allem die Bibel. Die letztere wuſste er fast auswendig *), und bekannte oft, daſs er ihr alles Licht und allen Trost verdanke. Er hatte eine Vorliebe für die Propheten des Alten Testaments und für die Apokalypse. An ihnen entwickelte er sein Strafpredigertalent und das Bewuſstsein, selbst zum Propheten für seine Zeit berufen zu sein.

Seine ersten Versuche im Predigen blieben indes one besondere Wirkung. Seine Stimme war rauh, seine Gestikulation unbeholfen, seine Sprache scholastisch-schwerfällig. Die Zal seiner Zuhörer schmolz auf 25 zusammen, sodaſs er, dadurch entmutigt, diese Übung für einige Zeit ganz aufgab. Plötzlich aber, zu Brescia (1486), brach seine verborgene Rednergewalt hervor und zog Scharen von Menschen zu seinen Vorträgen über die Apokalypse herbei. Er erklärte, daſs einer der 23 (vielmehr 24) Ältesten beauftragt worden sei, ihm das schreckliche Gericht zu enthüllen, welches Italien und besonders Brescia bevorstehe. Anfangs jedoch gab er seine Verkündigungen der bevorstehenden baldigen Gerichte und Reformation nicht als höhere Offenbarungen, sondern bloß als Ableitungen von der Schrift (questo non avevo, gestand er, per rivelazione, ma per ragione delle Scritture).

In seinem 38. Lebensjare (1490, nach Andern schon 1489) wurde er von seinen Ordensvorstehern als Lektor für die Novizen in das Dominikanerkloster San Marco zu Florenz geschickt, welches noch heutzutage teils wegen der Erinnerungen an ihn, teils wegen der Frescos des Fra Beato Angelico, der malend betete und betend malte, ein hohes Interesse hat. Hiermit beginnt seine politisch-reformatorische Wirksamkeit. Die beiden Hauptgedanken seines Lebens waren: Reformation der Kirche und Befreiung Italiens. Damit hat er den florentinischen Stat seiner Zeit erschüttert, aber auch sich einen tragischen Untergang bereitet. Italien ist jetzt frei und einig, aber die Reformation ist noch nicht erschienen.

---

*) So sagt wenigstens sein persönlicher Freund und Biograph, der Graf Giovanni Francesco Pico von Mirandola (Vita R. Fr. Hier. Savonarolae, c. 4): . . . ut totum fere sacrorum canonem et memoria teneret et profunde exacteque (quantum homini licet) intelligeret. Es sind auf verschiedenen Bibliotheken von Florenz noch vier Exemplare der Bibel mit Anmerkungen von Savonarolas Hand.

Die Republik Florenz, die Vaterstadt Dantes, überragte im 14. Jarhundert fast alle italienischen Städte an Reichtum, Macht und Bildung. Villani stellte in ihrer Geschichte die Geschichte von ganz Italien dar, wie später Machiavelli in seiner florentinischen Geschichte zugleich ein praktisches Handbuch der Politik lieferte. Im Anfange des 15. Jarhunderts erhob sich in ihr ein Handelshaus, die berühmte Mediceische Familie durch enormen Reichtum und Klugheit unvermerkt zu fürstlichem Ansehen und machte zugleich die Stadt am Arno zum Mittelpunkt der neu aufwachenden klassischen Litteratur und schönen Kunst. Cosimo dei Medici († 1464), der als ein Rothschild seiner Zeit sich die meisten gekrönten Häupter und den Papst verschuldete, aber zugleich die Wissenschaften und Künste aus Neigung und Politik aufs Freigebigste beförderte, war der erste, der unter republikanischen Formen eine monarchische Gewalt ausübte, obwol ihn das auf seine Souveränität eifersüchtige Volk auf Ein Jar (1434) verbannte. Sein hochbegabter Enkel, Lorenzo der Erlauchte († 1492), trat in seine Fußtapfen. Er gab die kaufmännischen Geschäfte auf, heiratete eine Fürstin Orsini und wurde in der Zweideutigkeit der italienischen und römischen Sprache „Principe" genannt, schrieb aber doch seinem Erstgeborenen: „Obwol Du mein Son, so bist Du doch nichts als ein Bürger von Florenz, wie auch ich." Er war ein bedeutender Statsmann und Dichter, beförderte Kunst und Wissenschaft aufs Liberalste und war allgemein beliebt. Er entging übrigens mit knapper Not der Verschwörung der Pazzi, welche uns ein trauriges Bild von den kirchlichen Zuständen der Zeit gibt, da ein Neffe des Papstes und ein Erzbischof an der Spitze derselben standen. Auf Lorenzo folgte sein Son Piero II., wärend sein jüngerer Son, Giovanni de' Medizi, schon in seinem 13. Jare mit dem Kardinalshut geschmückt wurde und später als Leo X. mit dem Glanze weltlicher Bildung, aber one den Ernst der Religion, unter höchst kritischen Zeiten den päpstlichen Thron bestieg.

Das war also der Zustand von Florenz, als Savonarola dort als Strafprediger und republikanischer Agitator auftrat: Verlust der Freiheit des Volkes an ein hochbegabtes und kluges Bankierhaus, Blüte weltlicher Bildung, heidnischer Wissenschaft und Kunst, sinnlicher Lebensgenuss, Zerrüttung der Finanzen und innerer Verfall der Kirche unter der Maske katholischer Formen. Man kann auf diese mediceische Glanzperiode die schönen Worte Lenaus anwenden, welche er dem Savonarola in den Mund legt:

„Die Künste der Hellenen kannten
Nicht den Erlöser und sein Licht;
Drum scherzten sie so gern und nannten
Des Schmerzes tiefsten Abgrund nicht."

Mit diesem mediceischen Fürstenhause und mit dem gleichzeitigen Papst Alexander VI., der an Schlechtigkeit selbst seine Vorgänger in Avignon und wärend der Pornokratie im 10. Jarhundert übertraf, trat Savonarola in einen Kampf auf Leben und Tod. Daher konnte ein so warmer Lobredner der Mediceer, wie der englische Historiker Roscoe, von vorneherein keine Sympathie für Savonarola haben und stellte ihn als einen finsteren Fanatiker dar.

Der Bettelmönch eröffnete seine Lehrtätigkeit in der Zelle, dann im Klostergarten; da aber derselbe die wachsende Zuhörermenge bald nicht mehr fassen konnte, so verlegte er sie in die Kirche. Hier begann er am 1. August 1491 vor einer dicht gedrängten Versammlung die Auslegung der Offenbarung Johannis und zog daraus den praktischen Grundgedanken: „Die Kirche muss erneuert werden; zuvor aber wird Gott schwere Gerichte über Italien senden, und zwar in Bälde." Er warf in das selbstzufriedene Dasein der mediceischen Glanzperiode das Gefül der Öde und Nichtigkeit; er deckte den Abgrund des Verderbens auf, der unter dem täuschenden Scheine dieses modernen Heidentums und unter den heiteren Genüssen eleganter Bildung klaffte; er schonte keinen Stand und züchtigte besonders auch den sittenlosen Lebenswandel der Geistlichen und Mönche. Kurz, er trat mit prophetischem Ernst und Scharfblick als erschütternder Bußprediger auf. „Euere Sünden", sagt er, „machen mich zum Propheten. Bisher war ich der Prophet Jonas, der Ninive ermahnte. Doch sage ich Euch,

wenn Ihr meine Worte nicht hört, werde ich der Prophet Jeremias sein, der den Untergang von Jerusalem verkündigte und darnach die zerstörte Stadt beweinte; denn Gott will seine Kirche erneuen, und das ist nie one Blut geschehen." Seine Auslegung jenes mystischen Buches ist maßlos allegorisch und exegetisch völlig wertlos.

Er dachte übrigens nicht von ferne an eine dogmatische, sondern bloß an eine sittlich religiöse Reformation, verknüfte diese aber eng mit einer politischen Regeneration von Italien und besonders mit der Widerherstellung republikanischer Freiheit in Florenz*). Er wußste sich im wesentlichen einig mit der hergebrachten Lehre der katholischen Kirche und trieb das mönchische Prinzip der Armut und der Weltentsagung auf die Spitze. Höchstens das kann man sagen, daſs er die Gedanken betonte, welche im katholischen System verdunkelt wurden und welche nachher in viel schärfer ausgeprägter und protestantischer Fassung die Reformation zustande brachten, nämlich daſs die heil. Schrift uns vor allem zu Christo, nicht zu den Heiligen und zur Jungfrau (welche er übrigens als die Schutzheilige von Florenz sehr hoch hält) hinfüre; daſs one die Sündenvergebung des Herrn alle priesterliche Absolution nichts helfe; daſs das Heil aus dem Glauben und der Hingabe des Herzens an den Erlöser komme, und nicht aus äußerlichen Werken, noch aus der geistreichen Bildung des verfeinerten Heidentums. Doch begegnet uns in seinen Predigten überall weit mehr der unerbittliche Ernst des Gesetzes, als die Milde des Evangeliums **). Das einzige eigentlich protestantische Element ist sein unerbittlicher Kampf gegen den Papst; aber auch hier ging er mehr von sittlich-asketischen und streng-mönchischen, als von evangelisch-dogmatischen Gesichtspunkten aus.

Ein Jahr nach seiner Niederlassung in Florenz (1491) wurde Savonarola zum Prior von San Marco erwält. Der gewönlichen Sitte zuwider weigerte er sich, dem Statsoberhaupt bei dieser Gelegenheit seine Aufwartung zu machen. Dies war um so auffallender, da Lorenzo und sein Großvater Cosmo dem Kloster bedeutende Geschenke gemacht hatten. Aber er fürchtete die Freundschaft des hochbegabten Lorenzo mehr, als seine Feindschaft. Er sah in ihm den Hauptrepräsentanten der eleganten Weltlichkeit, das Haupthindernis einer gründlichen Bekehrung und den Feind der Volksfreiheit. Er schleuderte bisweilen die Blitze der Beredtsamkeit in seinen Palast und untergrub seine Macht. Lorenzo wandte alle Mittel der Höflichkeit, Klugheit und Bestechung an, um den geachteten und einflussreichen Mönch zu gewinnen, aber umsonst. In seiner letzten Krankheit ließ er ihn zu sich kommen und verlangte von ihm die Absolution, da er immer der Kirche allen äußeren Respekt zu zeigen gewont war. Der strenge Bußprediger forderte drei Bedingungen: den Glauben, die Widererstattung des unrechtmäßig erworbenen Gutes nnd die Widerherstellung der Freiheit des Vaterlandes. Lorenzo antwortete auf die beiden ersten Fragen bejahend, auf die dritte schwieg er, worauf sich der Prior von San Marco entfernte. Politian weiß jedoch nichts von der letzten Forderung, welche allein auf der Autorität Burlamachis beruht und vielleicht spätere Erfindung ist.

Bald darauf starb Lorenzo am 8. April 1492. Ihm folgte sein Son Pietro, aber one seine Mäßigung und Klugheit. In demselben Jare bestieg der berüchtigte Kardinal Borgia als Alexander VI. den päpstlichen Stul. Er hatte die dreifache Krone schamlos erkauft und beschmutzte sie mit Meineid, Mord und

---

*) Sein Reformationsprogramm wurde von seinen Schülern also formulirt:
„Ecclesia Dei indiget reformatione et restauratione;
Ecclesia Dei flagellabitur, et post flagella reformabitur;
Infideles ad Christum et fidem ejus convertentur;
Florentia flagellabitur, et post flagella renovabitur,
Et prosperabit."

**) Roscoe (im Leben Lorenzos S. 293) sagt nicht mit Unrecht: „The divine word from the life of Savonarola descended not like the dews of heaven; it was the piercing hail, the sweeping whirlwind, the destroying sword.

Blutschande *). Savonarola fügte sich anfangs in die Regierung Pietros, und Perrens citirt eine Stelle, welche sogar schmeichlerisch klingt und mit seinem stolzen und abstoßenden Benehmen gegen Lorenzo sonderbar kontrastirt. Doch fur er fort, nach Art der alten Propheten, die Sünden der Statsverwaltung zu züchtigen und in einer Zeit des tiefen Friedens die herannahenden Gerichte Gottes über die Tyrannen Italiens zu verkündigen. „Ecce gladius Domini super terram cito et velociter“ (ein von ihm erfundener oder eingebildeter Text). „Ich sage Euch, es wird kommen ein Sturm, änlich der Gestalt des Elias, und der Sturm wird die Berge erschüttern; über die Alpen wird Einer einherziehen gegen Italien, änlich dem Cyrus, von dem Jesajas schreibt.“

Bald darauf, im August 1494, zog Karl VIII. von Frankreich mit einem mächtigen Heere über die Apenninen, freilich nicht, um, wie Savonarola hoffte und wozu er ihn aufforderte, Florenz zu befreien und die Kirche zu reformiren, sondern um von dem vakanten Throne Neapels Besitz zu nehmen. Pietro Medici, der mit Neapel im Bündnis stand, machte eine schmachvolle Kapitulation und übergab dem Feinde alle festen Plätze für die Dauer des Krieges. Da schlug der Unwille des Volkes in hellen Flammen aus, nötigte die Brüder Medici zur Flucht nach Bologna. Der Senat erklärte sie für Verräter und setzte einen Preis auf ihre Köpfe. Doch die mediceische Partei war noch stark und wollte alle Statsämter unter sich verteilen.

Da berief Savonarola eine Volksversammlung in den Dom und handelte wie ein theokratischer Volkstribun. Durch allgemeine Zustimmung wurde er der Gesetzgeber von Florenz. Er legte der neuen Ordnung der Dinge vier Prinzipien zugrunde: 1) Fürchte Gott. 2) Ziehe das Wol der Republik deinem eigenen vor. 3) Eine allgemeine Amnestie. 4) Ein Rat nach dem Muster von Venedig, aber one Dogen. — Seine politischen und sozialen Anschauungen entlehnte er meist von Thomas Aquinas. Wie dieser, war er kein Feind der Monarchie, wol aber des Despotismus. Die Monarchie sei, meinte er, durch Gottes Regiment, durch den Primat Petri und die Ordnung der Natur — selbst die Bienen folgen einer Königin — bekräftigt. Allein die eigentümlichen Verhältnisse von Florenz erfordern eine Republik. „Gott allein will dein König sein, o Florenz, wie er nach dem Alten Bunde der König von Israel war und zu Samuel sprach, als sie einen irdischen König wollten: Hat dieses Volk denn mich verworfen?“ In diesem Gottesstate sollte nicht die Selbstsucht, sondern die Liebe zu Gott und zum Nächsten der Alles leitende Grundsatz sein. Es sei nur ein abgenütztes Sprichwort von Tyrannen, dass der Stat nicht mit Gebeten und mit Paternostern regiert werden könne. Sofort drang er auf eine allgemeine Amnestie und Zurückrufung aller Verbannten, mit Ausnahme der Medici. „Je näher an Gott, desto geistiger und stärker ist ein Reich. Niemand aber kann Gemeinschaft mit Gott haben, der nicht Frieden mit seinen Nächsten hat.“

Das Volk fiel mit dem Rufe: „Viva Christo, viva Firenze!“ dem begeisterten Mönche zu und übertrug ihm im Anfange 1495 die neue Organisation des States nach seinem theokratischen Ideale, aber zugleich im engen Anschluss an die historischen Überlieferungen des florentinischen Gemeinwesens, das damals eine Bevölkerung von ungefär 450,000 Seelen umfasste. In die Details der Verwaltung ließ er sich nicht ein. Seine Stellung war die eines Richters in Israel oder eines römischen Censors mit diktatorischer Gewalt. Er sagte nachher im Verhöre: „Mein Geist bewegte sich immer in großen und allgemeinen Sachen, nämlich über die Regierung von Florenz und über die Reformation der Kirche; um besondere und kleine Dinge habe ich mich wenig gekümmert“. Er betrachtete sich als den Repräsentanten Christi, als das Organ der theokratischen oder chri-

---

*) Bekanntlich beschuldigen ihn Guicciardini und andere Historiker, dass er samt seinen beiden Sönen unzüchtigen Umgang mit seiner Tochter Lucretia Borgia hielt. W. Roscoe sucht übrigens den schlechten Ruf dieses Weibes zu retten in einem Anhange zu seinem Werke über Leo X.

stokratischen Republik. Er leitete sie mit seinem Rate und hauchte ihr von der Kanzel, seinem Throne, einen sittlich-religiösen Ernst ein. Seine Macht auf das Volk war 3 Jare hindurch außerordentlich. Dies bezeugen selbst der nüchterne Historiker Guicciardini und der alle Statsverfassung auf rein weltliche Interessen gründende Machiavelli. Der letztere schreibt seinen Sturz dem Volksneide zu, der sich in jeder Republik gegen eine allzuhoch hervorragende Persönlichkeit erhebe.

Mit der neuen Verfassungsform bemächtigte sich ein neuer Geist des florentinischen States. Unrechtmäßiges Gut wurde herausgegeben; Totfeinde fielen sich um den Hals; ein wunderbarer Enthusiasmus der Liebe verbreitete sich wie eine Feuerflamme; fast alle weltlichen Spiele, selbst die järlichen Schauspiele und das so beliebte Pferderennen am Johannistage nahmen ein Ende; viele Frauen verließen ihre Männer und gingen ins Kloster; andere heirateten mit einem Gelübde der Enthaltsamkeit; Savonarola meinte sogar, dass in einem vollkommenen Zustande in Florenz die Ehe ganz aufhören werde; die Volks- und Liebeslieder machten geistlichen Gesängen Savonarolas und seines Schülers Girolamo Benivieni Platz; der berühmte Maler Fra Bartolomeo, ebenfalls ein Dominikaner von San Marco, warf alle seine Studien nackter Figuren ins Feuer; das Fasten ward zur Lust; die Kommunion, die früher kaum einmal des Jares genossen wurde, ward jetzt wider die tägliche Geistesnarung der Gläubigen, und Scharen begeisterter Zuhörer strömten zu den Predigten im Dom, über dessen Kanzel die Worte geschrieben standen: „Jesus Christus, König der Stadt Florenz.“ Ein teilnehmender Zeitgenosse sagt: „Das ganze Volk von Florenz schien aus Liebe zu Christo närrisch geworden zu sein“. „Und doch“, erwiderte darauf Savonarola, „gibt es keine höhere Weisheit, als diese Torheit um Christi willen.“ Die theokratische Republik hatte ihre Pacieri, welche Ordnung hielten und die Prozessionen leiteten; Correttori, welche die Strafen vollzogen; ihre Limosinieri, welche Kollekten für religiöse Zwecke sammelten; ihre Lustratori, welche über die Reinlichkeit der Kirchen, Kruzifixe u. s. w. wachten, und endlich ihre jungen Inquisitoren, welche selbst über ihre Eltern eine finstere Sittenzucht ausübten, sich in die Häuser schlichen, Karten, schlechte Bücher und musikalische Instrumente wegnahmen und dem Untergange weihten. Der Karneval machte im Jare 1496 einer Prozession am Palmsonntage Platz, wo tausende von Kindern und Männer, wie Kinder weiß gekleidet, heilige Tänze auffürten und christliche Bachanalien sangen, welche beweisen, wie leicht der religiöse Fanatismus in Profanität umschlägt.

„Non fu mai più bel solazzo
Più giocondo ne maggiore
Che per zelo e per amore
Di Giesù divenir pazzo.
Ognun grida com' iogrido
Semper pazzo, pazzo, pazzo.“

Und diese Exzesse rechtfertigte Savonarola in einer Predigt am darauffolgenden Montag in der Charwoche von 1496 mit Berufung auf David, der vor der Bundeslade tanzte, auf die Apostel, welche am Pfingstfeste für trunken gehalten wurden, auf Paulus, zu dem Festus sagte: „Du rasest“, und auf Christum selbst, den das Volk beschuldigte, er sei verrückt (Mark. 3, 21)*).

Allein das war alles nur ein vorübergehender Rausch des Enthusiasmus eines leicht erregbaren und veränderlichen Volkes. Der natürliche Geist der Florentiner reagirte gegen das theokratische Mönchsregiment und verbündete sich bald mit einem mächtigen Feinde von außen, dem Papste, zum Untergange Savonarolas.

Savonarola wollte nämlich von Florenz aus ganz Italien und die Kirche reformiren und griff das Verderben in seinem Hauptsitze, dem römischen Babel,

---

*) Predica 41, sopra Amos.

und in der Person des ruchlosen Alexander VI. an. Einen grelleren Gegensatz als diese beiden Männer kann man sich kaum denken. Sie konnten unmöglich lange als Häupter zweier benachbarter Staten nebeneinander bestehen. Der schlaue Papst wollte anfangs den ernsten Strafprediger durch Bestechung zum Schweigen bringen und ließ ihm das Erzbistum von Florenz und einen Kardinalshut anbieten, erhielt aber zur Antwort: „Ich begehre keinen andern roten Hut, als den des Märtyrertums, gefärbt mit meinem eigenen Blute“ *). Dieser Wunsch sollte bald in Erfüllung gehen! Dann suchte ihn Alexander nach Rom zu ziehen und forderte ihn zuerst höflich, dann gebieterisch auf, dahin zu kommen. Savonarola schlug die Einladung aus und entschuldigte sich teils mit seiner Kränklichkeit, teils mit der Gefar der Ermordung auf dem Wege. Er fur fort, gegen Rom zu predigen.

Darauf erfolgte im Herbste 1496 ein päpstliches Breve, welches dem Prior von San Marco, der sich one kirchliche Sanktion für einen Propheten und Gottgesandten ausgebe, alles Predigen bis zum Ausgange der über ihn verhängten Untersuchung bei Strafe der Exkommunikation verbot. Zu gleicher Zeit traten die auf die wachsende Macht des Dominikanerordens eifersüchtigen Franziskaner mit Beschuldigungen gegen ihn auf und machten ihm besonders seine Einmischung in die Politik zum Vorwurf, da „ein Kriegsmann Gottes sich nicht in weltliche Händel mische“.

Savonarola stellte eine Zeit lang das Predigen ein, bestieg dann aber wider die Kanzel, da der Geist Gottes sich nicht dämpfen lasse und die Liebe zu seiner Herde es verlange. Der Papst sei übel berichtet, ein Gebot gegen die Liebe sei an sich selbst ungültig. Noch in den Fesseln des römischen Systems gefangen, suchte er seine offenbare Rebellion gegen den damaligen Papst mit dem schuldigen Gehorsam gegen den Nachfolger Petri zu vereinigen und verwickelte sich in unauflösliche Widersprüche. „Wer hat mir das Predigen verboten? Ihr sagt: der Papst. Ich antworte: das ist falsch. Aber hier sind die Breven. Ich behaupte, sie kommen nicht vom Papst. Sie sagen, der Papst kann nicht irren. Das ist wahr, aber ebenso wahr ist der Satz, dass ein Christ, so weit er ein Christ ist, nicht sündigen kann, und dennoch sündigen viele Christen, weil sie Menschen sind. So kann der Papst als solcher nicht irren; wenn er irrt, so ist er nicht Papst. Wenn er etwas Schlechtes befiehlt, so befiehlt er es nicht als Papst. Folglich ist dieses gottlose Breve nicht vom Papst. Es kommt vom Teufel. Ich muss predigen, weil Gott mich dazu gesandt hat, und wenn ich gegen die ganze Welt anzukämpfen hätte, ich werde am Ende doch siegen“. Er vindizirt sich also eine Mission über der des Papstes und appellirt von der Infallibilität Alexanders auf seine eigene. Er spricht von der Herodias, die tanzend das Haupt des Täufers begehrte. Er sagt mit offenbarer Rücksicht auf Alexander: „Die Päpste verachten das mehr anständige Laster des Nepotismus und beehren öffentlich ihre Bastarde mit dem Namen Söne“.

Unterdeß gestalteten sich aber die politischen Verhältnisse ungünstig gegen ihn. Karl VIII. von Frankreich, von dem er vergeblich eine Regeneration Italiens und der Kirche erwartet hatte, musste bald nach der Eroberung von Neapel sich wider zurückziehen, da sich die italienischen Staten mit dem Papst an der Spitze gegen ihn verbündeten und auch das florentinische Gebiet bedrohten. Savonarola schrieb zwar strafende Briefe an Karl, in dem er sich so sehr getäuscht hatte, hielt aber dennoch an dem Bündnis mit Frankreich fest, welches Florenz in ganz Italien sehr unpopulär machte. Dazu kam das Wüten der Pest und Hungersnot (Juni 1497), wogegen er keine wunderbare Abhilfe hatte außer den Werken der Liebe. Die mediceische Partei machte einen Versuch, ihre Macht wider zu erlangen und die Gewalt des Mönchs zu brechen. Dieser schlug zwar fehl und endete mit der Enthauptung fünf angesehener Männer (21. Aug. 1497), one dass

---

*) „Jo non voglio capelli, non mitre grande nè piciole; non voglio se non quello che tu hai dato alli tuoi Santi; la morte, uno capello rosso, uno capello di sangue“.

man ihnen zuvor die rechtmäßige Appellation an das Volk gestattete. Aber die Bluträcher der Hingerichteten bedrohten das Leben Savonarolas, sodass ihn fortan seine Anhänger bewaffnet auf die Kanzel begleiteten. Einmal stellten seine Gegner einen ausgestopften Eselskopf auf die Kanzel im Dom und unterbrachen seine Predigt durch einen Tumult.

Der Papst von der schwankenden Volksstimmung unterrichtet, exkommunizirte Savonarola im Mai 1497 und noch entschiedener im Oktober wegen hartnäckigen Ungehorsams und ketzerischer Lehren, verbot den Christen allen Umgang mit ihm und befahl, dass das Strafurteil auf allen Kanzeln von Florenz verlesen werde. Ja, er drohte, das Interdikt über Florenz zu verhängen und allen Gottesdienst zu verbieten, wenn das Volk nicht von dem gebannten Mönche lasse.

Savonarola, ermuntert durch eine ihm günstige Signoria, die am 1. Jan. 1498 gewält wurde, bestieg dennoch die Kanzel, leugnete die Anklage der Ketzerei, erklärte die Exkommunikation für nichtig und appellirte vom irdischen Papste an das himmlische Oberhaupt der Kirche. Auch forderte er kün alle großen Souveräne Europas auf, ein allgemeines Konzil zur Reformation der Kirche zu berufen und diesen greulichen Papst abzusetzen, der gar kein Papst sei. Perrens hat zuerst zwei dieser Schreiben, die bisher bloß italienisch bekannt waren, im lateinischen Original veröffentlicht. In dem Schreiben an den deutschen Kaiser nennt er den Alexander sogar einen Atheisten: Affirmo non esse Christianum qui nullum prorsus putans Deum esse, omne infidelitatis et impietatis culmen excessit. Ebenso stark ist der Brief an den König und die Königin von Spanien, wo er ihn aller möglichen manifesta scelera und secreta facinora beschuldigt, die er gehörigen Ortes beweisen könne. Zugleich aber machte er sich auf den Märtyrertod gefasst. „Fragt ihr mich im allgemeinen“ — so predigte er Ende März 1498 in seiner Klosterkirche — „nach dem Ausgang dieses Kampfes, so sage ich: Sieg! Fragt ihr mich im besonderen, so antworte ich: Tod! Denn der Meister, der den Hammer fürt, wenn er ihn gebraucht hat, wirft ihn hinweg. So tat ers mit Jeremias, den er am Ende seiner Predigt steinigen ließ. Aber Rom wird dieses Feuer nicht löschen, und wird dieses gelöscht, so wird Gott ein anderes anzünden und es ist schon angezündet aller Orten, nur dass sie es nicht wissen“.

In dieser kritischen Lage rief der Gebannte ein Gottesurteil zu Hilfe. Mit dem Sakrament auf dem Balkon der Markuskirche forderte er Gott auf, ihn mit Feuer zu verzehren, wenn er Unwarheit gepredigt oder geweissagt habe. Ein Franziskaner, zuerst Francesco di Puglia und nachher Giuliano di Rondinelli, erbot sich sofort, die Feuerprobe gegen ihn zu bestehen. Savonarola schwankte. Aber einer seiner begeisterten Anhänger, Fra Domenico Buonvicini, der bejarte Prior des Dominikanerklosters von Fiesole, erbot sich an seiner Stelle zur Probe. Alle Mönche von San Marco, und selbst Frauen und Mädchen, erklärten sich ebenfalls bereit. Es handelte sich besonders um die Entscheidung der drei Fragen über die Notwendigkeit und das baldige Eintreten der Reformation der Kirche, den Prophetenberuf Savonarolas und die Gültigkeit der päpstlichen Exkommunikation. Die Anstalten wurden getroffen. Am 7. April, demselben Tage, an welchem Karl VIII. plötzlich starb, sollte das furchtbare Gericht stattfinden. Zwei mit Öl und Pech getränkte Scheiterhaufen wurden auf dem Marktplatze errichtet und durch einen schmalen Weg geschieden. Durch diesen sollten die beiden Gotteskämpfer hart hinter einander gehen in Gegenwart der Signoria und der dicht gedrängten Volksmenge, die mit der größten Spannung die wunderbare Entscheidung von oben erwartete. Von entgegengesetzten Seiten kamen die beiden Bettelmönchsorden in Prozession mit Kreuzen und Fackeln und den 68. Psalm singend: „Gott erhebt sich, es zerstäuben seine Feinde“. Allein als die Scheiterhaufen angezündet waren und die Probe bestanden werden sollte, entspann sich zwischen den Franziskanern und Dominikanern ein sonderbarer Streit über die Frage, ob die beiden Kämpfer das Kruzifix oder die Hostie durch die Flammen tragen dürfen, wie Savonarola wollte, oder nicht. Über diesen Händeln ward es Abend, und ein Platzregen löschte das Feuer!

Die ganze Last der getäuschten Erwartung fiel auf Savonarola, dessen Pro-

phetenberuf dadurch mehr als zweifelhaft wurde. Das Volk schalt seinen Abgott nun einen Feigling, Heuchler, Betrüger und falschen Propheten, und er hatte es der militärischen Bedeckung und der Hostie in seiner Hand zu danken, dass er unversehrt noch einmal, das letzte Mal, zurückkehrte. Am folgenden Tage, dem Palmsonntage, stürmten seine politischen Gegner, die Arrabiati, bewaffnet nach San Marco und kämpften in der Kirche bis Mitternacht, wärend der Prior, fleischliche Waffen verschmähend, betend im Chore lag und sich zuletzt der Hand seiner Feinde überlieferte. Auf dem Wege zum Volkspalast wurde er insultirt und spöttisch gefragt: „Weissage uns, wer dich geschlagen hat!“ Ein roher Geselle gab ihm einen Fußtritt von hinten mit der Bemerkung: „Das ist der Sitz seiner Prophetengabe“.

Die Signoria, welche nun 200 Anhänger Savonarolas aus dem großen Rate verstieß, übergab ihn einer außerordentlichen Untersuchungskommission. Siebenmal wärend der heiligen Woche wurde er auf die Folter gespannt und soll zuletzt gestanden haben, dass seine Weissagungen nicht aus direkter Offenbarung, sondern aus Gründen der Vernunft und der heiligen Schrift geschöpft, und dass Ehrgeiz und Herrschsucht seine einzigen Beweggründe gewesen seien. Der Verdacht einer Fälschung dieses Protokolls wurde aber schon damals ausgesprochen und ist wol begründet. Er selbst erklärte vor der päpstlichen Kommission, dass ihm viele seiner Geständnisse bloß durch die Schrecken der Folter ausgepresst worden seien. Wir wissen nichts Sicheres aus dieser Marterkammer, als seinen Seufzer: „Es ist genug, Herr, so nimm meine Seele!“ Im Gefängnisse schrieb er eine Auslegung des 51. Psalms, mit gebrochenem und geängstetem Geiste, von Zweifeln umwölkt, sich des Ehrgeizes und Hochmutes anklagend, aber doch aus dem Abgrund des Sündenelends in den Abgrund des göttlichen Erbarmens sich flüchtend und im Verdienste des Erlösers Frieden findend (vgl. Rudelbach S. 262 ff.). Hier kommt Savonarola der protestantischen Rechtfertigungslehre am nächsten, und daher hat auch Luther diesen Traktat im J. 1523 wider herausgegeben und mit einer rühmenden Vorrede begleitet.

Der Papst, der vergeblich die Auslieferung des Mönchs verlangte, setzte eine geistliche Untersuchungskommission, bestehend aus dem alten Dominikanergeneral Turriano und dem herzlosen spanischen Doktor Romolino, nieder und soll sich geäußert haben: „Sterben muss er, und wenn er Johannes der Täufer wäre“. Bei der erneuten Untersuchung vor den päpstlichen Kommissarien, deren Dokumente Signor Giudici im Appendix zur Storia Politica dei Municipi Italiani 1850 mitgeteilt hat, zeigte Savonarola denselben merkwürdigen Konflikt zwischen der Schwäche des Fleisches und dem Mut des Geistes, indem er auf der Folter alles bekannte, was man wollte, und dann wider zurücknahm.

Savonarola wurde mit zwei seiner treusten Anhänger und Mitarbeiter, Mönchen, dem schon erwänten Fra Domenico und dem nicht näher bekannten Fra Silvestro Maruffi (einem Nachtwandler und Visionär), zum Tode verurteilt, als Ketzer, Schismatiker, Verfolger der heiligen Kirche und Verfürer des Volks. Am Todestage reichte er sich selbst und seinen zwei Genossen das heilige Sakrament und sagte: „Mein Herr ist für meine Sünden gestorben; wie sollte ich nicht gerne das arme Leben hingeben aus Liebe zu ihm?“ Ein Bischof, einst sein Schüler, entkleidete auf Befehl des Papstes die drei Mönche der priesterlichen Würde. Als er zu Savonarola sagte: „So scheide ich dich von der triumphirenden Kirche“, entgegnete dieser: „Von der streitenden, nicht von der triumphirenden Kirche; denn das vermagst du nicht“. Beim Abnehmen der Mönchskutte brach er in Tränen aus. Dann wurde er dem weltlichen Gerichte überliefert und auf dem Marktplatze auf einem Scheiterhaufen an einem Pfahle in Form eines Kreuzes zwischen den beiden ihm bis zum letzten Momente anhangenden Mönchen verbrannt. Manche seiner Gegner schrieen: „Jetzt, Mönchlein, ist es Zeit, ein Wunder zu tun“. Aber Savonarola hatte seinen Todesgenossen geboten, schweigend zu sterben, wie Christus, der sich wie ein Lamm zur Schlachtbank füren ließ. Er verschied am 23. Mai, dem Tage vor dem Himmelfartsfeste, 1498, one vor

dem Volke seine Schuld bekannt oder seine Unschuld bezeugt zu haben. Seine Asche wurde in den Arno gestreut.

Mit ihm wurde die Republik von Florenz, der Bund mit Frankreich, die strenge Moral und die Kirche der Zukunft verurteilt. Aber seine Weissagung von einer baldigen Reformation ging 20 Jare nach seinem Tode in Erfüllung, obwol freilich nicht in Italien. „Längere Zeit", sagt Nardi, „galt es in Florenz für das größte Verbrechen, an den Mönch von San Marco geglaubt und die Reformation der römischen Kirche gewünscht zu haben. Doch behielt er wenigstens einige treue Freunde, und später fand im Dominikanerorden eine Reaktion zu seinen Gunsten statt. Der geniale Maler Fra Bartolomeo ging vom Richtplatz in seine Werkstätte und zog mit seinem Pinsel um das Haupt seines verklärten Freundes einen goldenen Streif. Das Bild hängt noch heute in seiner Zelle zu San Marco. Seine ältesten Biographen, Pico von Mirandola und Burlamacchi, erzälen allerlei Fabelhaftes und Wunderbares von ihm. In seinem eigenen Kloster ist er in seiner Zelle als „Vir apostolicus" bezeichnet und steht noch in gutem Andenken, als ein hoch erleuchteter Strafprediger und Märtyrer einer rechtgläubigen Kirchenreformation. Ja, der Dominikanerorden suchte sogar seine Kanonisation auszuwirken, und Julius II. soll dieselbe beabsichtigt haben. Selbst die Jesuiten erklärten sich bereit, ihm einen Platz im Supplementbande der Acta Sanctorum für den Monat Mai zu geben, wenn die Oberen des Dominikanerordens die Genehmigung des apostolischen Stuls dazu auswirken würden. — Auf der anderen Seite hat aber auch Luther aus unvollständiger Kenntnis seiner Schriften und aus eigener Vollmacht ihn im Namen des Protestantismus zu kanonisiren gewagt. „Christus", sagt er, „kanonisirt ihn durch uns, wenngleich die Päpste und Papisten darüber zerbersten." Nun ist gewiss, dass Savonarola keine dogmatische Reformation im Sinne Luthers, oder Zwinglis, oder Calvins, sondern bloß eine mönchisch-asketische Sittenreform des Papsttums, des Klerus und der Gemeinde, änlich wie die Leiter der großen Konzilien von Pisa, Konstanz und Basel, beabsichtigte. Dessenungeachtet gebürt ihm, besonders wegen seiner Polemik gegen Rom, eine Stelle unter den Vorläufern der Reformation des 16. Jarhunderts, so gut als dem Wiclif von England, Hus von Böhmen und Wessel von Holland.

Savonarola hat eine Anzal lateinischer und italienischer Schriften hinterlassen, Predigten, religiöse und politische Traktate, Briefe und Gedichte. Bayle, der ihn in seinem Dictionnaire als einen falschen Propheten darstellt, gibt zu, dass mehrere derselben voll Salbung und Frömmigkeit seien. Seine Predigten über die Apokalypse, die Propheten Haggai, Amos, Zacharia, Ezechiel, über die Psalmen und Exodus sind meist von seinen Verehrern nachgeschrieben und herausgegeben worden, liefern uns aber auch in ihrem unvollkommenen Zustande einen Begriff von der außerordentlichen Macht, die er von der Kanzel aus acht Jare hindurch auf die Gemüter ausübte. Für sein inneres Leben ist das Compendium Revelationum (compendio di rivelazioni), geschrieben im J. 1495, besonders wichtig, weil er sich darin ausfürlich über seinen prophetischen Beruf ausspricht. Er nimmt ganz entschieden die Sehergabe in Anspruch, leitet sie direkt von göttlicher Inspiration ab und verteidigt sie gegen alle möglichen Einwendungen, welche er dem Versucher in den Mund legt. Man wird dabei fast unwillkürlich an das französische Sprichwort erinnert: Qui s'excuse, s'accuse. Seine Weissagungen, sagt er, können weder aus Warsagerei und Astrologie, die er verwerfe, noch aus einer krankhaften Einbildungskraft, die mit seiner genauen Kenntnis der Philosophie und der heiligen Schrift unvereinbar sei, noch aus der Eingebung des Satans, der die Zukunft nicht kenne und seine Predigten hasse, noch aus den Warsagerkünsten träumender Weiber, mit denen er fast gar keinen Umgang habe, erklärt werden. Er verweist auf die Früchte seines Wirkens als die beste Legitimation seiner göttlichen Sendung. — Rudelbach hat der Untersuchung des prophetischen Berufes Savonarolas ein langes Kapitel (S. 281—333) gewidmet und kommt zu dem Resultate, dass er in demselben Sinne ein Prophet genannt werden könne, wie Joachim von Floris, die heilige Birgitta und andere

mittelalterliche Zeugen gegen das Verderben der Kirche. Allein die Vorhersagungen Savonarolas sind großenteils so vage und unbestimmt, dass sie sich entweder aller historischen Probe entziehen, oder ganz einfach als Vernunftschlüsse aus der Schrift und den Zeichen der Zeit auf Grund eines gesteigerten Ahnungsvermögens erklären lassen. Seine bestimmten, sowol politischen als religiösen Weissagungen, z. B. über die Intentionen Karls VIII., über die Bekehrung der Türken, die er in Bälde erwartete und bis auf Jar und Tag („non solamente l' anno, ma il mese e il di", Predica XXVI sopra i Salmi, p. 198) bestimmen zu können behauptete, sowie über die große Blütezeit, welche Florenz nach der göttlichen Heimsuchung bevorstehe, sind sämtlich zu Schanden geworden. Er selbst macht sich diesen Einwurf in dem genannten Buche und hilft sich durch die subtile Distinktion zwischen dem Menschen und dem Propheten. Zuweilen rede er bloß als Mensch, und der heilige Geist wone nicht immer in dem Propheten. Somit bleibt bloß seine Weissagung der Kirchenreformation übrig, die aber weder in der Zeit, noch in dem Lande, noch in der Art, wie er erwartete, in Erfüllung ging. — Sein reifstes theologisches Werk ist „der Triumph des Kreuzes" (Trionfo della Croce) vom J. 1497. Es ist eine Verteidigung der christlichen Religion gegenüber den skeptischen Tendenzen, welche mit der Widerbelebung der klassischen Bildung, besonders in Italien, und zwar gerade in den höchsten kirchlichen Kreisen bis zum päpstlichen Hofe hinauf, erwachten. Er stellt darin Christum dar als Sieger mit der Dornenkrone, umgeben von einem dreifachen Stralenkranz, in der Linken das Kreuz und die Marterwerkzeuge, in der Rechten die heilige Schrift tragend, auf einem Triumphwagen einherfarend, vor ihm die Patriarchen, Propheten und Apostel, zur Seite die Märtyrer und Kirchenväter und hinter ihm die zallose Schar der Gläubigen.

Litteratur: Die Urkunden über Savonarola sind teilweise von Quetif zu Paris 1674, vollständiger von dem gelehrten Dominikaner Marchese im Archivio stor. Italiano, Appendice, Tomo VIII, Firenze 1850, und von Fra Benedetto in demselben Archiv veröffentlicht worden. Vgl. auch: Appendice alla storia dei municipi Italiani. Da P. E. Giudici, Firenze 1850. — Außerdem besitzen wir zalreiche Biographieen und Monographieen: Pacifico Burlamacchi († 1519), Vita del P. Girolamo Savonarola, ed. Mansi, Lucca 1761; Joan. Franc. Pico Mirandolae Principe (Neffe des im Reiche der Wissenschaft berühmteren Giovanni Pico), Vita R. P. Hieron. Savonarolae, 1530, ed. Quetif (samt anderen Dokumenten), Par. 1674; Bartoli, Dominicano, Apologia del P. Savonarola, Firenze 1782; A. G. Rudelbach, Hieronymus Savonarola und seine Zeit, Hamburg 1835; Fr. Karl Meier, Girolamo Savonarola, aus größtenteils handschriftlichen Quellen dargestellt, Berlin 1836; Karl Hase, Neue Propheten, drei historisch-politische Kirchenbilder, Leipz. 1851, S. 97—144 u. 304 ff. (vgl. auch dessen Kirchengeschichte, 7. Aufl., § 293, S. 380 ff.); F. T. Perrens, Jérome Savonarola, sa vie, ses prédications, ses écrits, d'après les documents originaux et avec des pièces justificatives en grande partie inédites, Paris et Turin 1853, 2 Bde.; Deutsche Übers. von Dr. J. Fr. Schröder, Braunschweig 1858; R. R. Madden, The Life and Martyrdom of Savonarola, 2. Aufl., London 1854, 2 Bde.; Pasquale Villari, La storia di Gir. Savonarola e de' suoi tempi, Firenze 1859, 1861, 2 vol.; William R. Clark, Savonarola, his Life and Times, London 1878. (Folgt besonders Villari und hält Savon. für den größten Mann seiner Zeit.) Ranke, Historisch-biographische Studien, 1877. Außerdem finden sich Nachrichten und Urteile über Savonarola in den geschichtlichen Werken von Guicciardini, Nardi, Commines, Macchiavelli, Roscoe, Sismondi, Capponi's Storia della repubbl. di Firenze, von Reumont's Lorenzo de' Medici und in E. Comba's Storia della riforma in Italia, 1881, p. 465—508. **Philipp Schaff.**

Scaliger (de la Scala, Joseph Justus — den zweiten dieser Vornamen hat er selbst schon nur selten gebraucht), Son des berühmten Julius Cäsar Scaliger, wurde geboren zu Agen an der Garonne den 4. August 1540 und starb in Leyden den 21. Januar 1609. Zu Hause vom Vater unterrichtet ging er nach dessen Tod (1558) nach Paris, wo er, bereits ein trefflicher Latinist, sich eifrigst dem

Studium des Griechischen und der orientalischen Sprachen widmete. Jn beiden Autodidakt kam er betreffs der letzteren bald zu dem Gefül, dass auf diesem Gebiet ein lehrerloses Lernen mit eigentümlichen Schwierigkeiten zu kämpfen habe, und wie bedeutend auch immer in späteren Jaren seine orientalischen Kenntnisse erscheinen mochten, so hat er doch nicht selten kund gegeben, dass er hier mancher Schwächen sich bewusst sei. Aber ebenso sehr wie nach wissenschaftlicher Seite wurden jene zu Paris verlebten Jugendjare von entscheidender Bedeutung für seine religiöse Entwickelung. Nachdem er den Predigten der Reformirten längere Zeit beigewont, ließ er sich 1562, 22 Jare alt, als Mitglied dieser Kirche aufnehmen, hatte seitdem sein volles Teil an allem, was in Freud und Leid die französischen Reformirten betraf, und wurde gar bald als die glänzendste gelehrte Zierde der ganzen reformirten Partei von seinen Glaubensgenossen gefeiert und von gegnerischer Seite angefeindet. Und es war nicht bloß eine Folge der Heftigkeit jenes großen Religionskampfes und einer dadurch hervorgerufenen Befangenheit, dass man in Scaliger den Philologen vom Calvinisten nicht trennen mochte: er selbst ergriff geflissentlich jede Gelegenheit, um die Berürungspunkte kirchlicher und profan-historischer Forschung aufzuzeigen (vgl. Bernays S. 36—38. 125—129).

1565 ging Scaliger nach Italien, 1566 nach England und Schottland, scheint dann an den Religionskämpfen seines Vaterlandes aktiven Anteil genommen zu haben, studirte 1570 in Valence bei Cujacius, verließ nach der Bartholomäusnacht die Heimat, war 1572—1574 Professor in Genf und lebte die folgenden zwanzig Jare teils auf Reisen an verschiedenen Orten Frankreichs, teils auf den Schlössern seines Freundes, des französischen Edelmannes Louis Chastaigner de la Rochepozay. Im Jare 1593 erhielt er einen ehrenvollen Ruf auf die durch Lipsius' Weggang erledigte Professur in Leyden, das er zum Mittelpunkt der philologischen Studien für ganz Europa machte. One Vorlesungen zu halten, war er das anerkannte Haupt der Universität, der gefeierte Fürer und Berater eines Kreises begabter und strebsamer junger Männer, darunter des Hugo Grotius, Dan. Heinsius u. a. — Scaliger ist der größte Philologe Frankreichs; er hat die wissenschaftliche Erforschung des antiken Sprachschatzes und die Feststellung der Grundsätze für die Verbesserung der antiken Texte zur Vollendung gebracht durch seine, geniale Künheit mit strenger Methode verbindende Kritik. Den Übergang von seinen trefflichen Ausgaben des Varro, Ausonius, Festus, Catull, Tibull, Properz und der (Vergilschen) Catalecta zu einer neuen Reihe historisch-kritischer Arbeiten, die, vom Text bestimmter Autoren unabhängig oder nur leise daran sich anlehnend, ihren Schwerpunkt in sich selber tragen, bildet die im Jare 1579 erschienene Ausgabe der Astronomica des Manilius, ihm gewissermaßen als Leitfaden für die Darstellung der alten Astronomie dienend. Diese sollte ihm die Ban ebnen für sein chronologisches System, welches er im Opus novum de emendatione temporum der Welt zum erstenmale 1583 vorlegte, also gerade zu einer Zeit, wo die praktische Chronologie (Kalenderstreit) eine brennende Frage geworden war. Er stellte die julianische Periode (so genannt, weil in ihr nach julianischen Jaren gerechnet wird) als den großen Maßstab auf, auf welchen die verschiedenen Zeitbestimmungen des Lebens der Völker reduzirt werden. Dieselbe umfasst die Periode von 28 . 19 . 15 = 7980 julianischen Jaren, ist also eine Vereinigung des Sonnen-, Mond- und Indiktionencyklus und befriedigt alle an eine solche Grundära zu stellenden Ansprüche (genaueres darüber s. bei Jdeler, Handbuch d. mathem. u. techn. Chronol., Bd. I, S. 76, u. F. J. Brockmann, System der Chronologie, Stuttg. 1883, S. 105 f.). Hier ist auch zu erwänen 'Hippolyti episcopi Canon paschalis cum Jos. Scaligeri commentario. Excerpta ex computo graeco Isaaci Argyri de correctione paschatis. Josephi Scaligeri Elenchus et castigatio anni Gregoriani' (Lugd. Bat. 1595). Die zweite Bearbeitung des Werkes de emendatione temporum (1593; die beste und vollständigste ist die dritte vom J. 1629) unterscheidet sich von der ersten Ausgabe nicht bloß durch neue chronologische Ergebnisse, zu welchen ein fortgesetztes Studium hatte füren müssen: einen sehr veränderten Ton und viel größere Tragweite erhielt dieselbe durch gelegentliche, jedoch in großer Anzal eingeflochtene Untersuchungen und Behauptungen kritischer Art, welche sich

auf biblische, patristische und überhaupt kirchliche Urkunden beziehen. Nun begannen die Angriffe der Jesuiten gegen den Calvinisten. Mart. Delrio z. B. wendete sich am Schlusse seiner Disquisitiones magicae (1601) und nochmals in den Vindiciae Areopagiticae (Antv. 1607) gegen Scaligers Beweis von der Unechtheit der Schriftensammlung des Dionysius Areopagita; Nic. Serarius versuchte in seinem Buche „von den drei jüdischen Sekten" (Trihaeresion) Scaligers Leugnung eines Mönchtums zur Zeit der Apostel ausfürlich zu widerlegen, wogegen Sc. in seinem Elenchus Trihaeresii Nicolai Serarii (1605) Schritt für Schritt die Hauptsätze der Serariusschen Abhandlung bestritt, auf jeden noch so leisen Anstoß Auseinandersetzungen über alt- und neutestamentliche Altertümer einflocht und zum ersten Male mit wissenschaftlichen Gründen die Unhaltbarkeit der Eusebianischen Deutung (H. eccl. II, 17) von de vita contemplativa nachwies (s. Lucius, Therapeuten, S. 207). Den Schlußstein von Sc.'s chronologischen Studien bildet seine erst durch Alfr. Schöne zum teil überholte Ausgabe und Restitution der großen synchronistischen Eusebianischen Chronik, die durch ihre unschätzbaren Urkunden vorklassischer Geschichte ihm als die geeignetste Grundlage erschien, um darauf das Schatzhaus der Zeiten zu errichten: Thesaurus temporum. Eusebii Pamphili Chronicorum canonum omnimodae historiae libri duo, interprete Hieronymo, ex fide vetustissimorum codicum castigati etc., Lugd. Bat. 1606 (ed. alt. Amsterd. 1658), wo Sc. die Hauptergebnisse der Forschung unter dem Titel *Συναγωγὴ ἱστοριῶν* (jetzt bekannter unter dem Separattitel des Hauptteils *'Ολυμπιάδων ἀναγραφή*: Ausgabe von Ew. Scheibel, Berl. 1852) teils mit den Worten der bezeugenden Autoren, teils in frei gewälter Fassung einreihte, wärend er die Isagogici chronologiae canones, „Hauptpunkte zur Einleitung in die Chronologie" gewissermaßen als selbständiges Werk anschloß. — Achtzehn Jare nach Sc.'s Tod erschien gegen ihn des Petavius gewaltiges Werk „de doctrina temporum" (s. oben XI, 496), das die Scaligerschen Leistungen aus dem Felde schlagen und seine Grundaufstellungen widerlegen sollte, wärend die Sache faktisch so liegt, daß das, was Sc. begründet hat, von Petavius, der auf den Schultern seines Vorgängers steht, vollendet wurde und beide gleichen Ruhm an der Begründung und dem Ausbau der chronologischen Wissenschaft haben (s. Ideler, Handbuch, II, 603—604, und Frz. Stanonik, 'Dion. Petavius', S. 54—59). Über den maßgebenden Anteil Scaligers an Gruters großer Sammlung latein. und griech. Inschriften handelt ausfürlich Bursian, Gesch. d. Philologie S. 273. — Die zalreichen griech. und oriental. Handschriften, die Sc. gesammelt hatte, kamen mit seinem bei weitem noch nicht ausgenütztem Nachlasse in die Leydener Universitätsbibliothek.

Litteratur: Jac. Bernays 'J. J. Scaliger, Berlin 1855', mit Scaligers Porträt (ein ausgezeichnetes Werk); Ch. Nisard, Le triumvirat littéraire au 16. siècle: J. Lipse, Jos. Scaliger (p. 149—308) et Is. Casaubon, Par. 1852; Haag, La France protestante, VII, 1—26; Jos. Scaligeri Epistolae omnes quae reperiri potuerunt... Lugd. Bat. 1627; Epistres françoises des personnages illustres et doctes à Jos. Juste de la Scala, mises en lumière par Jacques de Reves, Harderwyck 1624; Lettres françaises inédites de Jos. Scaliger publiées et annotées par Phil. Tamizey de Larroque, Agen et Paris (1879). — Mark Pattison ist gegenwärtig (1883) mit einer Biographie Scaligers beschäftigt.

G. Laubmann.

Scepter ist der meist hölzerne (vgl. Hom. Il., 1, 234 sqq.; Virg. Aen. 12, 206 sqq.), doch auch goldene (Esth. 4, 11, vgl. Xenoph. Cyrop. 8, 7, 13) oder mit goldenen Stiften beschlagene (Hom. Il., 1, 15. 246; 2, 268; Odyss. 11, 91. 569) oder sonst kunstvoll gearbeitete (Hom. Il., 2, 101) Stab, den die Könige und überhaupt Herrscher und obrigkeitliche Personen, z. B. Richter, Herolde, im ganzen Altertume und so auch im Orient als Zeichen der Herrscherwürde und Machtübung trugen, s. Ezech. 19, 11; Am. 1, 5; Sach. 10, 11; Weish. 10, 14. Gelegentlich wurde er ihnen, z. B. dem Herodes, sogar ins Grab mitgegeben (Joseph. bell. jud. 1, 33, 9). Der Ausdruck *σκηπτοῦχος*, תֹּמֵךְ שֵׁבֶט, bezeichnet daher geradezu einen König, Fürsten, Häuptling (s. Am. 1, 8; Tacit. Ann. 6,

33; Ovid. Fast. 6, 480 etc.). Der Scepter ist — als signum pro re signata — öfter symbolische Bezeichnung der durch ihn abgebildeten Herrschaft und königlichen Gewalt (z. B. 1 Mos. 49, 10; 4 Mos. 24, 17; Ps. 45, 7 u. oft) und wird in diesem Sinne auch Götterbildern beigegeben (ep. Jerem. v. 14). Bei Audienzen am persischen Hofe war das Neigen des Scepters (שַׁרְבִיט) ein Zeichen der königlichen Gnade, und die Berürung seiner Spitze (dass es mit dem Munde geschah, also ein Küssen war, wie Winer [RWB. II, 394] nach der Vulgata annimmt, ist nicht gerade gesagt) Zeichen der Unterwürfigkeit und des Erfassens jener Gnade (s. Esth. 4, 11; 5, 2; 8, 4). Das hebräische Wort שֵׁבֶט bezeichnet übrigens, wie das griechische *σκῆπτρον*, im allgemeinen jegliche Stütze, jeden Stab, also z. B. den Stecken, mit welchem man schlägt, wozu sich bekanntlich Odysseus gelegentlich auch einmal des Scepters bediente (Hom. Il., 2, 265. 268; s. Jes. 10, 5. 15; 14, 5; Ps. 2, 9; Hiob. 9, 34; Spr. Sal. 10, 13 u. a.), den Wander- und Bettlerstab (Hom. Od. 13, 437; 14, 31; Herod. 1, 195), dann auch den Hirtenstab, das pedum (3 Mos. 27, 32; Ps. 23, 4; Mich. 7, 14), ja selbst den Wurfspieß (2 Sam. 18, 14), wie auch das synonyme מַטֶּה sowol den gewönlichen Stab, als den Königsscepter (Ps. 110, 2) und die Lanze (Habak. 3, 14, vergl. V. 9; 1 Sam. 14, 27) bezeichnet. Die Sitte der Fürsten, einen solchen, zumal in früheren Zeiten mannshohen Stab zu tragen, ist wol weder aus dem Hirtenstabe der Nomadenfürsten, noch aus der Lanze der kriegerischen Könige mit Sicherheit herzuleiten, obwol Justin (43, 3) bemerkt: „per ea adhuc tempora reges hastas pro diademate habebant, quas Graeci sceptra dixere“, und auch sonst der Scepter mitunter *δόρυ* und hasta genannt wird und nur wie ein Spieß one Metallspitze aussah (vergl. auch Pausan. 9, 40, 6); für diese Herleitung des Scepters aus dem Speer sollte man sich nicht auf Saul berufen, der 1 Sam. 18, 10; 22, 6 allerdings den Wurfspieß stets bei der Hand hat, doch aber nicht in Situationen, wo er gerade als König auf dem Throne den Scepter halten muste. Uns scheint der Scepter nur der verschönerte Stab als die natürlichste Zierde, Stütze und Waffe des Mannes zu sein. — Vgl. Paulsen, Regierung der Morgenländer S. 196 ff.; Scheiffele in Paulys R.-E. VI, S. 862 f.; Papes Griechisches Wörterbuch s. v. *σκῆπτρον*, Roskoff in Schenkels Bibellex. VI, 207; Camphausen in Riehms Handwörterb. S. 1382 ff. **Rüetschi.**

Schallum, s. Israel, Geschichte biblische, Bd. VII, S. 187.

Schappeler, Christoph (von seinen Zeitgenossen auch Sertorius v. sertum = Kranz, Schapel vgl. Walther v. d. Vogelweide 2, 12 genannt), Doktor der Theologie und Licentiat der Rechte, gehört zu den hervorragendsten und einflussreichsten Männern Oberdeutschlands in der Reformationszeit. Als sein Geburtsjar wird 1472, als seine Vaterstadt St. Gallen angegeben. Sonst findet sich über seine Jugendzeit, über den Bildungsgang, den er machte, nichts überliefert, ja nicht einmal über die Universitäten, die er besuchte; nur so viel vernimmt man aus der Ironie, mit welcher er seiner Studien gedenkt, dass auch er noch ganz und gar nach der alten scholastischen Methode unterrichtet wurde und „auf den hohen Schulen nichts als den Narristotelem und Meister von hohen Unsinnen, Petrum Lombardum, gelernt und die heilige Schrift niemalen gelesen habe“. 21 Jare alt wirkt er an der Lateinschule seiner Vaterstadt, warscheinlich bis zum Jare 1513, in welchem er auf die Vöhlinsche Prädikatur zu Memmingen dem Vorschlage des Rates dieser Stadt gemäß berufen wurde. Hier erst als Prediger an der Hauptkirche war es ihm vergönnt, seine reichen Gaben, besonders aber seine ungewönliche, volkstümliche Beredsamkeit ausgiebig zu verwerten, und, wozu er ganz geschaffen war, eine weite Kreise umspannende Wirksamkeit zu entfalten. Denn mit der Kunst „eines hellen verständlichen Gesprächs und gnadenreichen Unterweisens“ verband er einen „frommen, ehrbaren, züchtigen und bescheidenen“ Wandel, ein Schmuck, den ihm nicht einmal seine Feinde, die er sich bald zuzog, bestreiten konnten, der aber wesentlich dazu beitrug, ihm den tiefgehendsten Einfluss zu verschaffen. Selbst in der Zeit, als Schappeler durch seine energischen, ja leidenschaftlichen Angriffe gegen die altgläubige Priesterschaft einen heftigen

Widerstreit der Meinungen in der Bürgerschaft hervorgerufen hatte, konnte der Rat troß der Sorgen, die ihm diese Situation bereitete, nicht umhin, es mit besonderem Nachdruck anzuerkennen, dass der Prediger der neuen Lehre Niemanden ein Ärgernis gegeben habe und man wol hätte leiden mögen, dass „andere Priester höhern und niedern Standes sich seines Wesens auch beflissen hätten“. Gerade wegen seiner untadelhaften sittlichen Haltung durfte es Schappeler vom Anbeginn seiner Wirksamkeit an auch wagen, offen und freimütig die Sünden seiner Zuhörer one Ansehen der Person und die Gebrechen der Zustände one Liebedienerei zu strafen. Dass die reichen Leute sich der Armen in der Gemeinde nicht nach Christenpflicht annahmen, sie zu verdrängen oder auf ihre Kosten sich zu bereichern suchten, dass man vor Gericht mit zweierlei Maß richtete, und andere Übelstände tadelte er auf der Kanzel mit scharfen Worten schon vor dem Beginne der Reformation. So wenig konnte der Rat so strenger Rüge seines eigenen Verhaltens etwas anhaben, dass er sich entweder in einzelnen Fällen veranlasst sah, dem Prediger gegenüber sein Verfaren zu erklären und zu rechtfertigen, oder nachdem man „befunden, daß er uns die Warheit gesagt hat, dann wir strafen nit“, ihn „freundlich“ um Mäßigung und kürzere (!) Predigten zu bitten. Indessen waren solche Vorgänge nur ein Vorspiel von dem, was bald kommen sollte, in Memmingen und anderwärts.

Der kirchliche Streit, welcher in Deutschland und in der Schweiz entbrannte, fand alsbald die ganze Teilnahme Schappelers und zwar so, dass er vor Allem einen nicht leichten Kampf mit sich selbst zu bestehen hatte, bis in ihm der Entschluss den Sieg erlangte, sich der neukirchlichen Richtung anzuschließen. Am Schlusse eines Briefes nämlich schreibt er im Jare 1520 einem Freund: „Die Sach sich will zu ernsten Dingen dringen, Fürcht', müssen bald auch in eure Reihen springen“. Sobald seine Überzeugung feststand, trat er auf den Kampfplatz. One sich zu überstürzen, aber schneidig genug, eröffnete er seine Angriffe auf die alte Kirche, weniger im Sinne Luthers, als seines Landsmannes Zwingli, der nebst Vadian sehr befreundet mit Schappeler war und sich mehremale bemühte, den schlagfertigen Gesinnungsgenossen wider in die Schweiz zu ziehen. An verschiedenen Umständen, auch an dem Widerspruche des Memminger Rats, scheiterte diese Absicht; und so war denn Schappeler berufen, die Reformation in der oberschwäbischen Stadt nach schweren Kämpfen einzufüren.

Zunächst zeigte er seiner Gemeinde, wie die Bibel den Mittelpunkt und die Quelle des kirchlichen Glaubens und aller kirchlichen Einrichtungen bilde, und unterzog von diesem Standpunkte aus das Bestehende einer schonungslosen Kritik. Es sei, predigte er, unter tausend Messen kaum eine gut; die Priester wären meistens untaugliche und ungeschickte Leute; ihr öffentliches Gebet geschehe one Andacht; sie lesen ihre Messen nur um des Gewinnes willen. Die päpstliche Gewalt nannte er ein fleischliches Recht, die Gebote der Kirche das falsche päpstliche Gebot und das verbrannte geistliche Recht. Diese Sprache verfehlte ihre Wirkung nicht. Wärend dadurch auf der einen Seite der Widerspruch der altgläubigen Partei, an deren Spitze Jakob Megerich stand, Conventual des Spitals und Pfarrer an der Frauenkirche, ein roher Polterer, herausgefordert wurde, gewann andererseits Sch. wie im Sturmschritt den größten Teil der Bürgerschaft für sich. Die Schriften der Reformatoren wurden verbreitet und eifrig gelesen, besonders aber das Neue Testament. Wenn die Gegenpartei glaubte, den Rat zum Einschreiten veranlassen zu können, so täuschte sie sich gewaltig. Als einer ihrer Anhänger am 3. Juli 1523 einen derartigen Antrag einbrachte, wurde beschlossen, „Jedermann tun zu lassen, was er wolle“. Das genügte, um den Eifer der Freunde Sch.'s zu vermehren. Er selbst hatte sich gerade in dieser Zeit in seine Heimat begeben, wo er Streitpredigten hielt, mit Hubmair und Zwingli verkehrte, den Stiftsprediger Wendeli von St. Gallen vergebens zu einer Disputation herausforderte, ja bei einer abermaligen Anwesenheit in der Schweiz im nämlichen Jar (Oktober) neben Dr. Jakob von Watt und Hofmeister den Vorsitz bei der zweiten Züricher Disputation fürte. In Memmingen trat troß der Abwesenheit Sch.'s kein Stillstand ein. Die Evangelischen hielten unter dem lateinischen Schulmeister

Höpp zu ihrer Erbauung und Belehrung einstweilen Privatversammlungen und wagten es sogar in einem öffentlichen Schreiben an Megerich das Leben der Geistlichkeit zu verspotten und ihm anzukünden, dass sie fortfaren würden, das Testament und die neukirchlichen Bücher zu lesen. Ein Bürger, der rede- und schriftgewandte Kürschner Sebastian Lotzer, ging noch weiter, indem er für die evangelische Sache mehrere Schriften kün der Öffentlichkeit übergab, unter denen „die heilsame Ermanung an die Inwoner zu Horw ꝛc." und der Sendbrief, „daß die Laien Macht und Recht haben von dem h. Wort (zu) reden, lehren und schreiben" am bekanntesten sind. Dem Rat bereitete dies Alles nicht geringe Verlegenheit; der Diözesanbischof von Augsburg forderte ihn in einem Hirtenbrief auf, dem Unwesen zu steuern; ein Teil des Rates selbst, der kleinere, verlangte, dass man einschreite. Allein trotz der heftigen Sprache, die der altgläubige Stadtschreiber Vogelmann fürte, der seinem Unmut durch die widerholte Bemerkung in den Ratsprotokollen: „der Teufel schlag drein" Luft machte, geschah nichts Ernstliches.

Diese Lage der Dinge fand Sch. vor, als er im November 1523 ermutigt durch das Zusammensein mit seinen Gesinnungsgenossen aus der Schweiz zurückkehrte. Bald schlug sich ein Geistlicher in der Stadt, der Prediger zu St. Elsbeth Christoph Gerung, auf seine Seite. Sch. nahm mit erhöhtem Eifer seine Tätigkeit auf. Gleich in seiner ersten Predigt am 15. November hat er „wider die Messen, Fürbitt der Heiligen und anders gepredigt", sodass „ein groß Geschrei und Widerwillen" entstand. Wärend Sch. bei seiner dritten Predigt vom Volk in die Kirche und wider nach Haus begleitet wurde, steigerte sich die Wut der Gegner ins Maßlose. Der Rat ermante sie, nur zu predigen, was zum Frieden diene, und forderte zugleich von den Zünften, jeden bei seinem Glauben zu lassen, bis die Sache durch die ordentliche Obrigkeit ausgetragen sei. Solche Vermittelungsversuche halfen nichts, weder in der Stadt, noch dem Bischof gegenüber, welcher Sch., freilich one Erfolg, unter Androhung schwerer Kirchenstrafen vor sich lud. Der Rat wollte doch seinen Prediger nicht fallen lassen; der Bischof dagegen ließ sich durch den Hinweis auf Sch.'s sittliches Leben nicht zur Nachgiebigkeit bestimmen. Sein Predigen, sagte er, sei eine größere Sünde, als sogar ein unsittlicher Wandel, denn jenes verfüre viele; habe aber der Rat seine Gewalt über die Gemeinde verloren, so werde er und der schwäbische Bund schon wissen, wie man die Ungehorsamen zu ihrer Pflicht zurückfüren müsse. Erneute Versuche des Rats, das Äußerste zu verhüten, wies der Bischof schroff zurück. Am 27. Februar 1524 belegte er den ungehorsamen Sch. mit Bann und Exkommunikation. Die Folge davon war, dass die Erregung in Memmingen aufs höchste anwuchs, zum Schrecken des Rates. Die Zunftstuben ertönten von wüstem Lärmen und Schreien. Die Zimmerleute erklärten dem Rat rundweg, dass sie die Schmähreden wider Sch. künftig auf den Kanzeln nicht mehr dulden würden. Andere verhönten offen den bischöflichen Bann. Dadurch und weil der Bischof in der Tat beim schwäbischen Bund eine Klage gegen die Stadt Memmingen anhängig machte, wurde die Sache auf die Spitze getrieben und auch der Rat zu einer rückhaltlosen Entscheidung gedrängt. Sie sollte für Sch. und damit für die Reformation ausfallen. One weitere Ermächtigung des Rates teilte Sch. am 7. Dezember 1524 das Abendmal unter beiderlei Gestalt aus, fürte bei der Taufe die deutsche Sprache ein und schlug „samtlichen judischen Brauch mit dem Wort Gottes darvor zu Haufen". Nachdem es dann am Nachmittag des Weihnachtsfestes in der Frauenkirche noch zu einem sehr bösen Tumult gekommen war, mussten die Gegner Sch.'s sich zu einer öffentlichen Disputation auf dem Rathaus stellen. Diese fand schon am 2. Januar 1525 statt. Sch. ließ bei derselben zunächst das in 7 Artikeln zusammengefasste Bekenntnis seiner Lehre verlesen. Im ersten derselben verwarf er die Orenbeichte, im zweiten die Anrufung der Maria und der Heiligen. Im dritten sprach er aus, daß weder das Neue Testament noch das Gesetz vorschreibe, den Zehnten nach göttlichem Recht zu geben. Im vierten wurde die Messe, das Nachtmal, als ein Gedächtnis der gewissen Verheißung der Sündenvergebung bezeichnet, aber ein Opfer sei sie nicht. Im fünf-

ten ist das Fegfeuer als schriftwidrig verworfen. Im sechsten verlangte er die Austeilung des Abendmals sub utraque und im siebenten lehrte er das geistliche Priestertum aller Christen. Die Disputation, welche folgte, dauerte fünf Tage. Die Gegner Sch.'s wussten „nichts Gegründetes oder Ansehnliches aus h. Schrift dagegen vorzubringen und stellten alles Gott und einem ehrbaren Rat anheim". „Der Doktor überwand sie alle allein mit h. göttlicher biblischer Schrift". Nachdem sich der Rat noch von gelehrten Männern schwäbischer Nachbarstädte, so von Sam in Ulm, von Dr. Rehlinger in Augsburg, gutachtliche Äußerungen über die einzufürende Reform erholt hatte, legte er selbst Hand ans Werk. Er gestattete den Geistlichen zu heiraten, den Mönchen und Nonnen ihre Klöster zu verlassen, zog die Priester zu den Steuern heran und vor das weltliche Gericht, ersuchte zwar noch den Klerikalzehnten zu geben, verbot aber den Laienzehnten und schaffte die Messe ab. In dieser Weise nahm also der Rat selbst Teil an der Einfürung der Reformation. In erster Linie bleibt sie das Werk Sch.'s, der seit Jaren mit unentwegtem Eifer auf dieses Ziel losgesteuert war und durch seine feurigen Predigten den Samen der evangelischen Lehre in die empfänglichen Herzen der Bürgerschaft gestreut hatte. Und nicht bloß in der Stadt Memmingen hatte er begeisterte Anhänger zu gewinnen verstanden, nicht minder merkten auf seine Worte begierig die Bauern der umliegenden Dörfer, welche entweder unter dem Memminger Rat standen oder andern Herrschaften gehorchten, und über eine Reihe von Einrichtungen und Zuständen, die sie als drückende Lasten empfanden, zu klagen hatten. Indem Sch. auch in dieser Hinsicht seinen Einfluss ausübte, spielte er in dem jetzt ausbrechenden Bauernkrieg eine wichtige Rolle, nicht als Mitkämpfer, sondern durch die litterarische Begründung der Bauernsache als der Verfasser der berühmten 12 Bauernartikel.

Die schweizerische, auf die politischen und socialen Verhältnisse gerichtete Natur verleugnete sich bei Sch. nicht. Seine Predigten enthielten seit seinem Amtsantritt Anzeichen dieser Neigung. Denn er verfocht nicht bloß mit Vorliebe die Sache des gemeinen Mannes gegen die Höheren, sondern er sprach gelegentlich auch aus, dass nach seiner Meinung die Gesamtheit der Bürger über dem Rate stehe, indem er bei gewissen Missständen der Abhilfe wegen geradezu an die Gemeinde appellirte mit den Worten: „er wölls der Gemeinde befehlen". Allerdings erteilte ihm wegen dieser Reden der Rat eine Rüge und machte ihn darauf aufmerksam, dass er dadurch Aufrur stifte, allein Sch. ließ sich durch diese Ermahnung nur zu größerer Vorsicht bestimmen, seine Ansichten änderte er nicht. So viel steht fest, dass er seit 1523 heftig und one Umschweif das Recht des Zehnten bekämpfte und seitdem gerade unter dem Landvolk eine leicht erklärliche, beifällige Bewegung hervorrief. Ob er sonst noch über eine oder andere Seite der auftauchenden socialen Frage sich öffentlich vernehmen ließ, ist nicht nachweisbar; am wenigsten aber, dass er als Vorläuferin der 12 Artikel eine Schrift „von der evangelischen Freiheit" verfasst habe, die ihm one Grund zugeschrieben worden ist. Ja es scheint ihm die zunehmende Unruhe unter den Bauern manchmal sogar Sorgen eingeflößt zu haben, denn er warnte von der Kanzel herab widerholt vor Aufrur. Wenn seine Gegner, vor Allem der schwäbische Bund, ihn einen Hauptanfürer der Bauern schalten, so taten sie ihm großes Unrecht. Direkten Anteil an der Bewegung, obwol er von dem Recht der bäurischen Forderungen überzeugt war, hat er nicht gehabt, er trat auch mit den Bauern in keinen nachweisbaren, persönlichen Verkehr, als in den Märztagen des Jares 1525 das Bauernparlament der Algäuer, Bodenseeer und Baltringer Haufen widerholt in Memmingen tagte. Als der schwäbische Bund dennoch gegen Sch. diese Anschuldigung erhob, stellte das der Rat von Memmingen in seinem Brief vom 17. März 1525 bestimmt in Abrede.

Nichtsdestoweniger sind nicht nur die Maßnahmen der Memminger Bauern in ihrem letzten Grund auf ihn zurückzufüren, sondern durch seinen rürigen Freund und Jünger Sebastian Lotzer, der bald die einflussreiche Stellung eines Feldschreibers im Baltringer Haufen einnahm, wirkte er auch auf weitere Kreise. Von Sch. ging wesentlich die Forderung aus, dass man das göttliche Recht zum

Fundament einer neuen Ordnung der Dinge, der kirchlichen sowol als der weltlichen Angelegenheiten, nehmen müsse. War er auch weit entfernt, gewalttätiger Selbsthilfe das Wort zu reden, so erschien ihm doch eine Vereinigung der Bauernschaften notwendig, um das göttliche Recht durchzusetzen. Deshalb darf die „christliche Vereinigung“ der Bauern, welche Lotzer mit aller Anstrengung zustande zu bringen suchte, aber nicht zustande brachte, als der Gedanke Sch.'s angesehen werden, Lotzer aber versuchte ihn auszufüren. Gelang es auch dem schwäbischen Bund, jene Vereinigung, die es zunächst auf die drei genannten oberdeutschen Bauernhaufen absah, zu vereiteln, den klarsten Ausdruck jenes Einigungsplanes und der bäurischen Forderungen, eben die 12 Artikel, vermochte er doch nicht zu unterdrücken und aus der Welt zu schaffen. Im Gegenteil, sie wurden nach ihrer blitzgleichen Verbreitung durch den Druck das Programm der unzufriedenen Bauernschaft überhaupt.

Die Frage nach ihrem Verfasser ist schon oft aufgeworfen und in verschiedenem Sinne beantwortet worden. Die Schwierigkeit ihrer Lösung kommt daher, dass Sch. selbst späterhin seine Autorschaft der 12 Artikel nicht zugestanden haben soll, und ferner, dass man nicht beachtet hat, in welch engem Verhältnis die 12 Artikel zu einem anderen Schriftstück jener Zeit unstreitig stehen. Vergleicht man nämlich die Eingabe der Memminger Bauernschaft in 10 Artikeln an den Rat der Stadt, welche in die Zeit vom 23. Februar bis 3. März 1525 fällt, mit den 12 Artikeln selbst, so sieht man, dass beide Schriftstücke ihrem Inhalte nach sich völlig decken und dass die 12 Artikel nur eine stilistisch glättere und dazu durch den Hinweis auf Stellen der h. Schrift bei jeder einzelnen Forderung vermehrte Um- oder Überarbeitung jener Eingabe sind. Diese Memminger Eingabe, an deren Verabfassung Sch. bei seiner Zurückhaltung keinen Anteil nahm, welche vielmehr in den Versammlungen, die von den Bauern zum Zweck der Formulirung ihrer Forderungen gehalten wurden, aus der gemeinsamen Beratung hervorging, ist doch in ihrem letzten Grund auf Sch. zurückzufüren: sie ist die Zusammenfassung dessen, was er seit langem gepredigt hat, sie basirt völlig auf dem Prinzip des göttlichen Rechtes, das von ihm als Schlagwort ausgegeben worden ist. Nach ihr griffen dann die Abgeordneten der drei Haufen, als sie sich am 6., 15., 20. und 30. März in Memmingen versammelten, um eine Bundesordnung für ihre christliche Vereinigung zu beraten und zu beschließen. Zu diesem Zweck schien aber eine Überarbeitung und hauptsächlich die genaue biblische Begründung notwendig. Sch. unterzog sich dieser Arbeit und auf diesem Wege entstanden die 12 Artikel. Ob Sch. dabei aus eigenem Antriebe handelte, oder ob er durch Lotzer oder durch andere Bauernfürer dazu veranlasst wurde, ist von keinem Belang. Jedenfalls aber trat das Bauernparlament auf Grund der 12 Artikel in seine Beratungen ein und betrachtete sie als die Richtschnur, nach der die Gelehrten und Frommen deutscher Nation das Verhältnis zwischen Herren und Bauern zu ordnen hätten; deshalb ließ man sie auch im Druck erscheinen. Niemand kann mit Grund behaupten, dass die 12 Artikel etwa maßlose, ultra-radikale Forderungen enthalten, sie wären mit dem ganzen Wesen Sch.'s nicht vereinbar. Zwei Richtungen sind darin vertreten: die eine zielt auf die kirchliche Freiheit, die andere auf Ablösung der unerträglichen und unerschwinglichen Feudallasten. Das alte Recht erkannten sie ausdrücklich an, das alte Unrecht verwarfen sie. Dennoch wies die Herrenpartei, die im schwäbischen Bunde ihre bewaffnete Verbindung und im bairischen Kanzler Dr. Leonhard v. Eck ihr volks- und freiheitsfeindliches Haupt hatte, von vornherein jede Diskussion dieses Programms weit von sich. Sch. wurde als Hauptaufrürer, Memmingen als die Brutstätte, von der alle Büberei gekommen sei, verschrieen. In der Memminger Irrung schuf sich der schwäbische Bund eine längst ersehnte Gelegenheit, eine bewaffnete Abteilung in die Reichsstadt zu werfen; sie sollte das Nest ausnehmen, alle Rädelsfürer und besonders den verhassten Prediger blutig strafen. Erst als dieser sah, welch fürchterlichen Ernst die bündischen Hauptleute machten, und dass der Rat sein Versprechen, ihn zu schützen, nicht halten könne, verließ auch er heimlich die Stadt. In seiner Heimat, in St. Gallen, fand er eine

Zufluchtsstätte. Eine Zeit lang behielt in Memmingen die Reaktion die Oberhand, one jedoch den Samen der evangelischen Lehre ganz ausreuten zu können. Im Jare 1528 ordnete Ambrosius Blaurer abermals das städtische Kirchenwesen im reformatorischen Sinn. Aber weder Blaurers Fürsprache, noch die Bestrebungen der Anhänger Sch.'s, noch dessen eigene Bitten erreichten seine Widereinsetzung. Jare lang hielt sich infolge dessen Sch. in seiner Vaterstadt auf, zeitweilig als Prediger am St. Katharinenkloster, dann am Dom, dazwischen auch one ein Amt zu haben. Die Memminger Gemeinde machte 1532 einen letzten, vergeblichen Versuch, vom Rat seine Zurückberufung zu erlangen. Allein dieser verstand sich zu nichts anderem, als dem Vertriebenen, und zwar erst 1534, seine Bücher auszuliefern und als Entschädigung für die verlorene Stelle 100 fl. zu bezalen. Nachdem Sch. später noch das Predigtamt zu Linsibühl in den Freiämtern, von dem er jedoch suspendirt wurde, und darauf die Predigtstelle bei St. Mang in St. Gallen bekleidet hatte, starb er in seiner Vaterstadt am 25. August 1551.

Litteratur: Cornelius, Studien zur Geschichte des Bauernkrieges, 1861; Rohling, Die Reichsstadt Memmingen in der Zeit der evangelischen Volksbewegung, 1864; Stern, A., Über die zwölf Artikel der Bauern 2c., 1868; Baumann, Die oberschwäbischen Bauern im März 1525 und die zwölf Artikel 1871, ferner dessen Quellen und Akten; Dobel, Memmingen im Reformationszeitalter, 1877; Vogt, Die Correspondenz des U. Artzt 1879 ff. und dessen bayrische Politik im Bauernkrieg, 1883. **Wilhelm Vogt.**

Schartau, Henrik, einer der eigentümlichsten und einflussreichsten schwedischen Theologen der Neuzeit, merkwürdiges Beispiel einer sehr allmählich sich geltend machenden und ihren Wirkungskreis erweiternden, bedeutenden Kraft. — Seine, in Schweden erst seit dem 17. Jarhundert angesiedelte, Familie stammte aus Deutschland, wie denn Luther in einem Briefe seinen „Freund Marcus Schartow" *) grüßen läßt. Henrik Schartau wurde 1757 den 27. Sept. in Malmö geboren, Son eines Stadtbuchhalters, nachherigen Ratsmannes, nach dessen frühzeitigem Tode er, nebst sechs Geschwistern, daselbst an dem s. Z. sehr bekannten Reichstagsmann H. Falkmann, seinem Oheim, einen zweiten Vater gewann. Schon 1771 als Student der Theologie auf der Universität Lund immatrikulirt, 1778 Magister, 1780 in Kalmar ordinirt, also damals 23 Jare alt, ward er zuerst Hausprädikant bei einem Reichsrate, später Adjunkt eines Landpredigers. Im J. 1786 wurde er, one sein Zutun, nach Lund berufen, als zweiter Stadtkomminister (Diakonus oder Frühprediger) an der Domkirche. Es war eine Zeit, in welcher auf den Kanzeln Schwedens meistens entweder die rationalistische Moralpredigt, oder auch eine herrnhutisch einseitige, vorzugsweise das Gefül anregende, oft weichliche Heilsverkündigung herrschte. Der letztgenannten Richtung war auch Schartau wärend einiger Jare zugetan, überwand aber dieselbe teils durch gründliches Schriftstudium, teils infolge warnender Erfarungen, die er an Anderen wie an sich selbst machte. „Warf ich später", so lautet sein Selbstbekenntnis, „einen Blick in meine Predigtkonzepte aus jener herrnhutischen Zeit, so erschrak ich über die geistige Abmagerung, die über die ganze Gestalt meines Lebens gekommen war, und ich begriff, dass ich auf die Länge nicht in der Gnade bestehen könnte, wenn ich in meiner Lehre und meinem Leben diese Stellung beibehielt". Die Polemik, die er fortan gegen das Herrnhutertum fürte, und welche ihn nicht selten die Verdienste und vortrefflichen Seiten der Brüdergemeinde vergessen ließ, rürte nicht von starrem, übertriebenem Eifer für kirchliche Rechtgläubigkeit her, sondern insbesondere von der ausgeprägt verstandesmäßigen, auf be-

---

*) So wurde der Name anfangs auch in Schweden geschrieben. Ein angesehener Geistlicher zu Helsingborg, Mag. Andr. Schartow (gest. 1691), soll die kleine Veränderung in dem Namen vorgenommen haben, um sich und seine Nachkommen von einem übel berüchtigten Zeitgenossen, welcher Schartow hieß, abzusondern.

griffliche Klarheit dringenden Richtung, welche sich bei diesem Manne von jeher mit seiner lebendigen, herzenswarmen Gläubigkeit verband, ja ein wesentliches Moment der Gesundheit und Gewissheit seines, im Worte Gottes wurzelnden, mit dem Bekenntnis der lutherischen Kirche völlig einverstandenen Glaubens bildete. Wärend andere damals vorherrschend entweder den ersten Artikel von Gott, dem Vater, und seiner väterlichen Vorsehung predigten, oder sich in den zweiten Artikel, insbesondere des Erlösers Blut und Wunden vertiesten, war es der dritte Artikel, oder das Werk der Heiligung im weitesten Umfange, also der Rechtfertigung des Sünders vor Gott, welches Schartau überwiegend zum Gegenstande seiner Lehre auf und unter der Kanzel wälte und mit zunehmender Energie und Klarheit trieb. In der angegebenen amtlichen Stellung wirkte er zunächst acht Jare; und obgleich in der öffentlichen Meinung noch ziemlich zurückgestellt, zog er durch sein einfach klares, zur Selbsterkenntnis nötigendes Zeugnis, dessen Stempel war: „Ich glaube, darum rede ich", manche erustere, heilsbedürftige Seelen, namentlich auch aus den Kreisen der studirenden Jugend an sich. Zugleich wirkte er durch seine eminente katechetische Gabe heilsam anregend auf die, nach kirchlicher Ordnung, sich regelmäßig um ihn sammelnde Kinderschar, insbesondere seine Konfirmanden. Im J. 1793 rückte er in das Amt eines ersten Komministers (Archidiakonus oder Nachmittagspredigers) am Dome auf, wärend ihm außerdem zwei ländliche Filialgemeinden in der Nachbarschaft zugewiesen wurden. In dieser Stellung ist er bis ans Ende seines Lebens geblieben. Daneben erhielt er jedoch im J. 1800 die Funktionen eines Distriktspropstes, welche 13 Jare später eine etwas größere Ausdehnung erfuren. Die Wirksamkeit, die er als solcher in Kirchen und Schulen entfaltete, wird von Zeitgenossen als eine musterhafte, warhaft bischöfliche bezeichnet. In einem Kreise von Gemeinden hat er, länger als ein Menschenalter hindurch, in die Herzen von Jung und Alt Samenkörner des ewigen Lebens ausgestreut, welche nicht ungesegnet geblieben sind, sondern in dem kirchlichen Leben Süd-Schwedens von Jarzehnt zu Jarzehnt fortgewirkt haben. Ein Zeugnis der Hochachtung und des Vertrauens ward ihm von seiten seiner Amtsbrüder im Stifte dadurch zu teil, dass er zu ihrem Abgeordneten und Vertreter, als Mitglied des „Priesterstandes", gewält wurde, sodass er im J. 1810 an dem Reichstage zu Örebro, daher zugleich an einer Königswal, teilnahm. Dagegen ist es für jene Zeit bezeichnend, dass die theologische Fakultät wärend der vierzig Jare, in denen ein so hochbegabter Diener Gottes, in der Universitätsstadt selbst, mit Beweisung des Geistes und der Kraft wirkte, sich nicht bewogen gefült hat, ihn zur Verleihung der Doktorwürde dem Könige zu empfehlen, in dessen Händen, schwedischem Herkommen zufolge, die genannte Auszeichnung bis auf diesen Tag ausschließlich ruht, und welcher sie bei feierlichen Veranlassungen, z. B. Krönung, Jubiläen u. dgl., in ausgiebigem Maße übt. Im allgemeinen stand dieses „brennende und scheinende Licht" mehrere Jarzehnte hindurch ziemlich unbeachtet da. Seine Zuhörerschaft wuchs zwar allmählich, war aber beiweitem nicht so zalreich, wie die um gewisse Schönredner jener Tage, z. B. Lehnberg u. a., sich sammelnden Scharen. Und lange Zeit war es vorwiegend eine weibliche Zuhörerschaft, was jedem unbegreiflich erscheinen mag, der Schartau's streng logische, vorzugsweise das Nachdenken in Anspruch nehmende Vortragsweise berücksichtigt. In einer Charakteristik der damaligen Christenheit, welche er in das von ihm gefürte Kirchenbuch einer Dorfgemeinde eintrug, erklärt er sich selbst darüber folgendermaßen: „Besonders ist es das weibliche Geschlecht, bei welchem sich ernsteres Nachdenken über die Ewigkeit zu erkennen gibt, vielleicht deshalb, weil diese als Mütter das Geschlecht auferziehen sollen, welches die Läuterung bestehen wird in der großen antichristischen Verfolgung".

Erst nachdem Schartau schon sein sechzigstes Lebensjar überschritten hatte, ward die höher gebildete Klasse der Bevölkerung, namentlich auch Akademiker, auf diese Stimme in der Wüste aufmerksam. Und zwar übte fortan nicht seine Predigt (Sonntags- und Wochenpredigt) allein, sondern insbesondere auch seine einzigartige, jeden Freitag gehaltene kirchliche Kinderlehre, ihre Anziehungskraft. Zuerst fand sich ein hervorragender Professor der Rechtswissenschaft, Holmbergson,

ein, welcher bis dahin seinen Warheitsdurst weder bei Locke noch Kant, weder bei Schelling noch Hegel zu stillen vermocht hatte, jetzt aber zu den Füßen dieses Nachmittagspredigers und Katecheten jenes Wasser entdeckte, welches in dem, der es trinkt, ein Brunnen des Wassers wird, das in das ewige Leben quillet. Bald folgte sein Kollege, der edle, allgemein verehrte Professor der Medizin, Florman. Und durch solche Vorgänger angeregt, versammelte sich in dem letzten Jarzehnt seines Lebens regelmäßig um Sch. eine zalreiche Gemeinde, insbesondere auch viele (etwa sechzig) Mitglieder der Universität. Ein Augenzeuge berichtet: „Nie vergesse ich den Augenblick, da ich Schartau zum erstenmale sah. Es war wie ein Gemälde aus Judäa in der Zeit der Apostel. In dem geräumigen, hohen Chore des Domes saß der silberlockige Seelenhirte, umgeben von Doktoren der vier Fakultäten, in der Mitte blühender Kinder und zum Grabe wankender Greise. Alle Alter und Stände waren hier aufmerksame Schüler; und Männer, deren Name Europa kennt und ehrt, merkten sich Worte des Weisen mit derselben Treue schriftlich an, wie die jungen Studenten und Schulknaben. Es war ein Katechismus-Examen (Förhör). Bald begann er zu fragen, und ich wünschte nur, alle Prediger möchten so antworten können, wie hier mancher Zehnjärige. Z. B.: „Wie sollen wir um leibliches Gut beten?“ Mit sicherer Stimme, dabei ungekünsteltem Ausdrucke, die Augen niederschlagend, antwortete ein kleines Mädchen: „Dass wirs empfangen mögen, aber nur, soweit es nicht schadet dem geistlichen Gute, um das wir zumeist beten müssen“. Meistens waren jedoch diese „Verhöre“ von der Art, dass ein größeres Maß geistlicher Erfarung und Glaubenseinsicht erfordert wurde, um antworten zu können. Mancher aber, an dessen Oren die Predigten des Mannes vorüberglitten, sei es als etwas Unverständliches, oder als etwas, das nur durch logische Genauigkeit und psychologischen Scharfblick sich empfehle, horchte aufmerksam seiner jedesmal wol vorbereiteten Kinderlehre, welche den Verstand durch ihre Tiefe, das Herz durch ihre Einfalt fesselte.

Seine Predigten schriftlich auszuarbeiten, dazu fand Schartau nur in seltenen Fällen Zeit. Immer aber setzte er, nach sorgfältigster Meditation, einen Predigtentwurf deutlich und wolgeordnet auf und schrieb in denselben die Hauptgedanken nieder, welche in reicher Fülle aus dem text- und erfarungsgemäß gefassten Thema ihm zuströmten. Ganz und gar in die Sache vertieft, bekümmerte er sich wenig um die rednerische Einkleidung. Im Mittelpunkte des Christentums fußend, überschaute er von diesem aus den ganzen Umfang der Heilslehre sicheren Blickes. Mit gründlichster Sachkenntnis und seltener Menschen- und Seelenkunde stellte er dieselbe seinen Zuhörern dar, welche, wie Dr. Melin in seiner Gedenkschrift sagt, eine gewisse dialektisch trockene Lehrweise ihm willig zugute hielten, wärend sie klare und richtige Begriffe von der Sache erhielten, und welche jenes Spiel der Empfindungen, wodurch die rhetorische Kunst ein flüchtiges Behagen erregt, gern darangaben für das tiefere Gefül, das aus dem Gegenstande selbst, der heiligen Natur der Warheit entspringt. Es ist schwer zu sagen, was in seinen Predigten mehr Bewunderung verdient, die mystische Tiefe des Inhalts, oder die dialektische Feinheit und Schärfe der Ausfürung. Sein Lehrvortrag wurde unablässig durch das Prinzip bestimmt, dass sowol Anfang als Fortgang der Bekehrung vom Verständnis des Wortes, von der Erleuchtung des Verstandes abhänge. Schartau selbst sagt einmal: „Die Vernunft ist eine Werkstätte des Geistes Gottes. Die Vernunft des Menschen ist verderbt; aber dennoch hat der Mensch Vernunft, wie diese auch sein mag, und Gott will mit seinem Worte bei der Bekehrung des Menschen innerhalb der Vernunft wirken, um diese zu erleuchten und zur Überzeugung, zum Glauben zu bringen. Mit solcher Erleuchtung, solcher Überzeugung im Gewissen, nimmt die Bekehrung ihren Anfang. Auch das Wachstum der Gnade bei einem bekehrten Menschen ist bedingt durch das Wachstum des höheren Lichtes in seinem Verstande. Der Mensch ist einmal ein vernünftiges Wesen, und die Gnade hebt keineswegs die Natur auf, sondern heilt und veredelt sie nur. Der Bekehrte muss durchaus einen Begriff von der Sache haben, ehe er diese ins Werk richten kann“. Schartau wusste, dass die Bekehrung Gottes Werk sei und nicht der Menschen; aber wo eine wahre und le-

bendige Erkenntnis des Christentums unter fleißigem Gebet und Arbeit in die Herzen gepflanzt werde, da habe der Geist Gottes immer Raum zu wirken; da beweise sich auch die Kraft der Gnade zu Buße und Glauben. — Er war so weit davon entfernt, ein Schwärmer zu sein, wie er von Unverständigen geschmäht wurde, dass man ihn vielmehr eines gewissen christlichen Rationalismus, welcher freilich von dem, was sonst Rationalismus heißt, himmelweit verschieden war, beschuldigen durfte. Der sondernde, wider und wider einteilende Verstand scheint allerdings in seinen Predigten, wie sie uns vorliegen, gar zu unbeschränkt das Scepter zu füren. Die dialektische Entwickelung geht mit einer so unerschütterlichen Ruhe auch auf die letzten und feinsten Bestimmungen des Begriffes ein, als ob der Redner ganz vergesse, dass er lebendige Zuhörer vor sich hat; erst in der jedesmal den Schluss bildenden sog. Applikation (Anwendung auf die Zuhörer, und zwar je nach ihrer verschiedenen Stellung zu Christo) macht sich ein näheres Verhältnis des Predigers zu seiner Gemeinde geltend. Jedoch war es niemals die Schale, mit welcher er sich abmühte; vielmehr drang er unablässig auf den Kern. Niemals waren es bloß theologische Fragen, geistreiche Einfälle, Katheder-Winkelzüge, die er vorbrachte. Auf der Kanzel kam es ihm, sowie in der Katechese, nur auf Eines an, nämlich in klar und mild überzeugender Art zur Erkenntnis, und hierdurch zur Gemeinschaft Jesu Christi hinzufüren. Dass Schartau auf das bloße Gefül, auf Rürungen wenig gab, erhellt schon aus dem Vorstehenden; darüber dachte und äußerte er sich öfter in dem Sinne, welchen sein Biograph Lindeblad in folgenden charakteristischen Worten ausdrückt: „Zwar mag anfangs Gottes Geist über der Gefülstiefe schweben, das Gefül in Bewegung setzen, seine erwärmenden Fittige über dasselbe ausbreiten. Daraus geht aber im Inneren des Menschen kein Tag auf. Durch das Wort, Gottes Wort, muss es Licht werden in seinem Verstande. Hiermit beginnen erst die Schöpfungstage, die Tage der neuen geistigen Schöpfung, welche sich freilich so wenig, als die mosaischen, nach dem gewönlichen Gange der Sonne wollen berechnen lassen". Sein Vortrag floss ruhig und gleichmäßig hin, so ruhig, dass ein Freund, welchem seine Weise noch ungewont war, zu ihm sagte: „Es ist mir, wenn du predigst, als ob du schwiegest!" Das anstürmende Pathos, der Glanz einer in Bildern schwelgenden Phantasie, das lebhafte Geberdenspiel waren ihm fremd; er wollte nicht sich selbst zur Geltung bringen, sondern allein „die Warheit zur Gottseligkeit", von deren heiligem Ernste er selbst durchdrungen war, vor deren hehrer Majestät er sich beugte. Dass aber seine Rede mit Feuer und Geist getauft war, dessen ward Jedermann inne.

Durch seine scharfe Unterscheidung der Zustände und Stufen des inneren Lebens wurde Schartau allerdings in das Gebiet der Kasuistik gefürt, manchmal mehr als uns geraten scheinen möchte. Hat man ihn aber deswegen mitunter den Pietisten beigesellt, so ist das jedenfalls eine Bezeichnung, welcher seiner ganzen Geistesrichtung widersprach. Er war der lutherischen Rechtgläubigkeit und der kirchlichen Überlieferung mehr, als irgend einer der damaligen schwedischen Bischöfe zugetan. Wie ferne er dem Pietismus stand, bewies er deutlich in folgender Veranlassung. Im J. 1811 kam bei der Beichthandlung (in der schwedischen Kirche nicht privat, sondern öffentlich) das bisherige Formular, welches ursprünglich der Orenbeichte angepasst war, außer Brauch, sodass an Stelle der unbedingten Absolution die bedingte eingefürt wurde. Schartau aber fur fort, den „Löse- wie Bindeschlüssel" mit strengem Ernste anzuwenden. Die Folge war, dass er der Beichtvater aller derer ward, die nach wie vor das Bedürfnis fülten, von den Lippen eines Dieners und Botschafters Christi das speziell an sie gerichtete Wort von der Vergebung ihrer Sünden zu vernehmen; und deren gab es in seiner wie andern Gemeinden fortwärend recht viele. — Seine Kirchlichkeit dokumentirte er außerdem durch sein Verhalten gegenüber allem Sektenwesen, welches er ebenso, wie die erbaulichen Konventikel, selbst die von Pastoren überwachten, als bedenklich, insbesondere den geistlichen Hochmut närend, verwarf. Sowie er überhaupt den Gehorsam gegen alle, auch menschliche Ordnungen nachdrücklich einschärfte (und Konventikel waren durch eine kgl. Verordnung aus der Mitte des

vorigen Jarhunderts verboten), so machte er in dieser wie jeder Beziehung seine ungemein strenge Vorstellung vom Berufe und seinen Grenzen geltend. Was jedoch den ebenfalls gesetzlichen Parochialverband betrifft, so hielt er sich wenigstens in einer Beziehung an denselben nicht gebunden. Auch aus anderen Gemeinden, selbst aus der Ferne, wandten sich in Angelegenheiten ihres Seelenheiles fortwärend viele an ihn, den anerkannten Meister der Seelsorge, namentlich auch solche, die ein Verlangen nach persönlicher Absolution empfanden, von ihren eigenen Pastoren aber hiemit zurückgewiesen waren. Diese wanderten nach Lund, wo Schartau mit seinem hohen Ernste und seiner freundlichen Milde täglich im Beichtstule saß. Die nach seinem Tode herausgegebenen „Briefe in geistlichen Anliegen oder Fragen“ beweisen, wie sein Wirkungskreis sich weit über die Grenzen seines Pfarrbezirkes ausdehnte. Überhaupt verschaffte das Vertrauen, das man der Weisheit wie der Liebe und Treue dieses echten Seelenhirten zollte, seiner seelsorgerlichen Tätigkeit einen immer größeren Umfang. Selbst in weltlichen Angelegenheiten wurde öfter sein Rat gesucht. Durch Bekenntnisse, die ihm abgelegt wurden, kam er in gar nicht seltenen Fällen in die Lage, dass er gestohlenes Gut, oder dessen Wert, natürlich mit Zustimmung der Betreffenden (mit einem Fünftel darüber, nach 3 Mos. 5, 16), dem rechtmäßigen Eigentümer widerzustellen konnte, was in schonendster Weise geschah.

Übrigens beschränkte er sich auf die Übung seines Amtes, welchem auch wissenschaftliche Studien, soweit er ihnen obliegen konnte, Stoff und Anregung zufüren mussten. Nach litterarischem Ruhm trachtete er nicht. Außer einem gehaltvollen Vorworte, das er im Auftrage zu einer Bibelausgabe schrieb, hat er nichts drucken lassen, auch keine seiner Predigten, deren Bestimmung ihm in der Wirkung aufging, die ihnen in geweihter Stunde gegeben wurde. Wie hätte er sie für die häusliche Andacht bestimmen sollen, da er sogar gegen die von den Vätern überlieferte asketische Litteratur eiferte! Diese wollte er aber aus den Häusern verdrängen, damit einzig und allein die h. Schrift, als die beste Schutzwehr gegen einseitige Richtungen, als die lauterste Quelle der Erleuchtung, zur häuslichen Lektüre, und zwar in ihrem Zusammenhange, benützt werde. Und hiefür hat er mit Erfolg gewirkt.

Ihm selbst dienten bei seinem Schriftstudium (one dass er als Exeget eine selbständige Bedeutung hatte) J. A. Bengel und Magn. Roos als Fürer, wie er überhaupt der württembergischen Schule sich am engsten anschloss. Durch diese wurde er auch zu apokalyptischen Betrachtungen, selbst Berechnungen, jedoch nicht häufig, in seinen Predigten gefürt.

Von pietistischer Welt- und Lebensansicht aber zeigte er sich auch im täglichen Leben durchaus frei, wie er denn Wissenschaft und Kunst persönlich hoch stellte, insbesondere als geübter Kenner des Wertes von Gemälden bekannt war, auch Musik trieb und ungern ein öffentliches Konzert versäumte. Obgleich er von der Tanzmusik keine hohe Meinung hatte, so lag es ihm doch ferne, gegen das Tanzen zu eifern, sondern er begnügte sich, Christum vor Augen zu malen, bis man, von seiner höheren Schönheit ergriffen, sich selber von dem Platten, vollends dem Seelengefärlichen, abwandte und der Eitelkeit überdrüssig ward. Im Umgange war er, welcher ein verborgenes Leben in Gott fürte, durchaus unbefangen, redete mit Gelehrten von wissenschaftlichen Dingen, mit den arbeitenden Klassen von ihrem Gewerbe, mit völlig Unbekannten von Wind und Wetter. Das Heilige war ihm zu heilig, um als bloßer Unterhaltungsgegenstand zu dienen, wärend er dem aufrichtigen Verlangen nach Warheit und dem fülbaren Vertrauen Anderer, in stiller Abgeschiedenheit, aufs willigste entgegenkam. Nur mit wenigen Amtsbrüdern stand er in näherer Verbindung. Er fürchtete sich eben so sehr vor der geistlichen Welt, wie vor der Welt, in welcher kein anderer Geist ist, als der der offenbaren Gottlosigkeit. Daher scheute er sich vor sog. christlichen Vereinen und war wenig von dem Modechristentum erbaut, welches dem eigenen weltlichen Herzen den Mantel eines scheinbaren Eifers umhängt (Lindeblad). Auch in dieser Hinsicht war er indes so wenig, wie der hierin gleichgesinnte Tübinger J. T. Beck, von Einseitigkeit frei. Unter seinen täglichen Umgebungen

zeigte er sich in der Regel heiter, war reich an Einfällen und Anekdoten, sogar sog. Predigeranekdoten, und ließ Niemanden von den leiblichen Schmerzen (Steinschmerzen), an welchen er viele Jare litt, das Geringste merken.

Von Natur hatte Schartau ein heftiges, aufbrausendes Temperament, welches ihn zugleich mit seiner ungewönlichen geistigen Energie, wie er selbst zugestanden hat, zu Übertreibung und Eigenmächtigkeit, zu scharfem und ungestümem Wesen geneigt machte. Aber mehr und mehr bekämpfte er seine Natur, sodass aus dem Donnersohn ein liebreicher, milder Johannes ward, und alles an ihm als die aus einem Gusse hervorgegangene Gestalt des frischen, männlichen, selbständigen Christentums erschien.

In seiner Ehe war Schartau nicht glücklich. Als es sich um das höhere Amt des zweiten Komministers am Dome handelte, machten die Walherren der Stadt Lund, nach damaligem Herkommen, die Verleihung ihrer Stimme davon abhängig, dass er „das Haus konservire", d. h. des Vorgängers Witwe heirate. Er verstand sich hierzu, jedoch one persönliche Zuneigung. Dies bekannte er selbst später als ein tadelnswertes „Handeln wider sein Gewissen", und setzte hinzu: „Hieraus ist nachher alles Leid geflossen, welches mich in dieser Welt getroffen hat". Die Witwe, die er zur Gattin nahm, war weder eine ordentliche Hausfrau, noch verständige Erzieherin der Kinder (sowol aus der ersten als der zweiten Ehe), wovon die Folgen sehr traurige waren, u. a. dass bei seinem Tode die ökonomischen Verhältnisse des Hauses zerrüttet waren. Sein Leben lang trug er schwer an diesem Hauskreuze, und musste manches, was er nicht gutհieß, hingehen lassen.

Am 21. Januar 1825 hielt Schartau im Dome sein letztes Katechismus-Examen. Da wurde er aufs Krankenlager geworfen. Seine außerordentliche Ergebung und Geduld unter großen Qualen war ein Gegenstand der Bewunderung für den Arzt; alle, die ihn besuchten, fanden ihn wie in den vorigen Tagen fröhlich in dem Herrn. Am 2. Februar d. J. entschlief er im Frieden seines Gottes und Heilandes, im 68. Lebensjare. Bei der Begräbnisfeier war die Domkirche von einer zallosen, teilnehmenden Menge angefüllt. Keine Leichenrede hörte man zum Gedächtnis des Heimgegangenen; aber lautes Weinen aus jedem Winkel des Gotteshauses zeugte von Liebe und Verehrung, von Trauer und Dankbarkeit, insbesondere der vielen Waisen und Notleidenden, deren Freund und Vater er gewesen war. Auf seinem Grabe liest man die Worte, die seine priesterliche Losung ausmachten: „Aber ich bin darum nicht von dir geflohen, mein Hirte; so habe ich Menschenlob nicht begehrt, das weißt du. Was ich gepredigt habe, das ist recht vor dir" (Jerem. 17, 16).

Schartaus Tod bedeutete nicht das Ende seiner Wirksamkeit, vielmehr den Anfang seiner, den engeren Grenzen des Pfarramtes enthobenen, segensreichen Einwirkung auf die schwedische Kirche in ihrem ganzen Umfange. Jetzt erst begann sein Name in weiteren Kreisen genannt zu werden, und zugleich auch bei vielen, denen er wärend seiner Lebenszeit völlig unbekannt geblieben war, das Verlangen zu erwachen, dass seine verschiedenen nachgelassenen Arbeiten nunmehr an die Öffentlichkeit treten möchten. Alsbald nach seinem Hingange las man in einer in Stockholm erscheinenden Zeitschrift: „Uriel" eine Lebensskizze des ausgezeichneten Mannes. Hier hieß es: „Schartau stand unter den Geistlichen Schwedens in vorderster Reihe. Er stellte das Ideal eines lutherischen Pfarrers dar, wie ein Christ sich dieses ausmalen möchte — einen Charakter aus dem Altertum. Seine Predigten waren wie die Worte des Weisen, Spieße und Nägel. Jeder seiner Sätze war für eine gewönliche Predigt ein Thema. Wir hoffen, dass seine Katechismuserklärung, sowie seine Predigtentwürfe, dem Tageslichte nicht vorenthalten werden, welches sie wol vertragen können. Hierdurch wird er noch wirken, wenn alle gestorben sein werden, welche dieses brennende und scheinende Licht mit Augen gesehen haben; und die Nachwelt wird sich lange Zeit freuen in seinem Lichte". Bald folgte ebendaselbst eine Charakteristik im Lapidarstile (von dem kgl. Hofprediger J. J. Thomäus), aus welcher wir folgende Worte hervorheben: „Seine Lehre so tief, wie einfach, sein ganzer Wandel der eines

Apostels. Erfaren in der Schrift und eingeweiht in ihre Geheimnisse, redete er als einer, der vom Feuer des Geistes glühte. Er war in den Tagen des Abfalls und Unglaubens ein treuer Zeuge Jesu. Für die Welt ein Rätsel, trat er im Harnisch Gottes auf gegen das Böse und Falsche. Er hat mehr gearbeitet, als die meisten. Einsamen Weges, oder unter Vielen, getadelt oder gepriesen, war er sich immer gleich, ein Mann des Ernstes, aus einer kraftvolleren Zeit, voll Friedens und seliger Hoffnung. Von der Pflicht und Überzeugung wich er niemals einen Fuſs breit, denn er fürchtete Gott und sonst Niemanden. Spät steigt am Himmel der schwedischen Kirche ein Stern von solcher Klarheit empor, mit Tollstadius *) ein Doppelgestirn bildend". Wir fügen Rudelbachs etwas später ausgesprochenes Urteil (in der Theol. Monatsschrift) hinzu: „Was Schartau als Prediger auszeichnet, ist seine tiefe theologische Erkenntnis; und was ihn als Theologen charakterisirt, ist seine vollendete pastorale Ausbildung".

Nun erschienen in ziemlich rascher Folge Schartaus Schriften, und zwar wurde auf die Redaktion eine Sorgfalt verwendet, mit welcher sich nur die rühmliche Art und Weise vergleichen läſst, wie die alten Gesetze Schwedens neuerdings herausgegeben sind. Es sind teils homiletische, teils katechetische Arbeiten, welchen sich, außer den schon erwänten Briefen, auch eine mehr wissenschaftlich gehaltene Schrift anschließt, jedoch auch in katechetischer Form. Die Gesamtzal seiner Schriften umfaſst beinahe 150 Bogen.

Sie haben in Schweden eine außerordentliche Verbreitung erhalten; insbesondere finden sich die, meistens ausfürlichen, Predigtentwürfe in unzäligen Familien, in Stadt und Land, und dienen Alt und Jung, neben der heil. Schrift, als solide geistliche Narung. Nicht wenige halten sich ausschließlich an diese Bücher mit einseitiger Fernhaltung von jedem anderen erbaulichen Buche. In Gothenburg und seiner Umgebung hört man auch heute noch viel von Schartovianern reden, welchen von dem Gegenpart, namentlich dem herrnhutisch und pietistisch gerichteten, vielfach eine allzu verstandesmäßige, starre und gesetzliche Geistesrichtung vorgeworfen wird. Jedenfalls herrscht bei ihnen christlicher Lebensernst und das Bedürfnis auch häuslicher Erbauung aus Gottes Wort.

Schartau hat auf das christliche Leben in Schweden überhaupt, insbesondere durch den Einfluſs, den seine Schriften auf die Bildung der gläubigen Prediger und die ganze Predigtweise in Schweden geübt haben, durchgreifender eingewirkt, als die Christen selbst sich dessen bewuſst sind. Ein sehr merklicher Aufschwung trat alsbald nach dem J. 1825 in der Verkündigung des Evangeliums fast überall ein, wozu die kernfrische, gewissenhaft aus Schrift und Erfarung schöpfende, auf das eine Notwendige dringende Lehrweise Schartaus one Zweifel den stärksten Anstoß gegeben hat. Die meisten der bedeutenderen dortigen Glaubenszeugen in der neueren Zeit haben Schartau fleißig studirt und durch ihn gewonnen, zum großen Teil daneben auch jenen Grundsatz sich von ihm angeeignet, keine ihrer Predigten herauszugeben. Mancher mag immerhin zu weit gegangen sein in der Nachahmung des Meisters, hat aber dennoch, sofern er es anders aufrichtig meinte, an seinem Orte im Segen gewirkt. Daſs ein origineller Mann wie Schartau hin und wider miſsverstanden wird, darf nicht wundernehmen; es würde auch alsdann geschehen sein, wenn er seine Entwürfe ausgefürt hätte. Er schrieb einst einem Freunde: „Vielleicht sind dir meine Predigten dunkel. Aber war dir die Bibel anfangs nicht gleichfalls dunkel? Was Wunders, daſs ein kleiner Stern für dich ein mattes Licht hat, wenn sogar die Sonne dir finster vorkommt?" — Jedenfalls enthalten sowol seine Predigten als seine katechetischen Arbeiten eine kaum zu erschöpfende Fundgrube von Gedanken und Schrifterklärungen in prak-

---

*) Erik Tollstadius, geboren in Stockholm 1693, ebendaselbst als Pastor gestorben 1759. Er wird als einer der bedeutendsten Geistlichen angesehen, welche die schwedische Kirche überhaupt gehabt hat. In seinen Predigten legte er, wie der Kritiker Hammerskjöld sagt, das vornehmste Gewicht auf die Sache, wärend er die Form sich wenig angelegen sein ließ. Seine Zuhörer vermißten in dieser Hinsicht nichts, „denn er war inspirirt". —

tischer Beziehung. Seine Verwertung sowol des sog. Eingangsspruches (dessen eingehende Erörterung manchmal wie eine Predigt für sich ist), als des Textes (sei es einer evangelischen oder epistolischen Perikope), bewegt sich niemals in den gewönlichen Geleisen, sondern ist immer eigentümlich und neu. Überall tritt er als ein erleuchteter, in den Wegen des Herrn erfarener Meister auf, dessen ganzes Bemühen darauf ausgeht, die Sache des Heiles in Christo nach allen Seiten hin und bis in ihre kleinsten Einzelheiten zu entwickeln und zu verdeutlichen, besonders soweit es die Heilsordnung oder die Gesetze für das Wachstum des neuen Lebens betrifft. In dieser Beziehung enthalten seine Predigten das vollständigste Material für eine ausgefürte geistliche Psychologie und Psychiatrie, aus der Tiefe des christlichen Bewusstseins geschöpft, welches aber mittels unablässigen Schriftstudiums und unter reicher Lebenserfarung ausgebildet und gereift ist. Wiewol nicht frei von Irrtum und Einseitigkeit, verdient Schartau unter den gesegnetsten Zeugen Christi, den Säulen der evangel.-luther. Kirche des Nordens in der neueren Zeit, genannt zu werden.

Unter mehreren Bildnissen gibt es eines, welches den Mann in mittlerem Lebensalter darstellt. Selten sieht man ein Angesicht, in dessen Zügen mehr Charakter ausgeprägt ist.

Verzeichnis sämtlicher Schriften Schartau's (die Titel deutsch übersetzt): 1) Versuch, die ev.-luther. Lehre von der Gnadenwahl, in Übereinstimmung mit der hl. Schrift, in Fragen und Antworten darzustellen, 1825. 2) Entwurf zu Betrachtungen über gewisse Stücke des Katechismus, 1. Heft, mit einem Anhang von Aufzeichnungen einfältiger Zuhörer, 1826. 3) Fragen für den ersten Unterricht in der Heilslehre, nebst einer Anweisung für Lehrer, 1827. 4) Entwürfe zu Predigten, 1. Heft 1827, 2. Heft 1828. 5) Briefe in geistlichen Angelegenheiten, 1. Heft 1828, 2. Heft 1830. 6) Bemerkungen, durch verschiedene Stellen der hl. Schrift veranlasst, nebst Winken über richtigen Gebrauch der hl. Schrift, 1829. 7) Predigten, größtenteils in ausfürlicheren Entwürfen, 1. Band 1830, 2. Band 1834, 3. Band 1838, 4. Band 1843. 8) Dreizehn Predigten, zwei vollständige Predigtentwürfe und eine Beichtrede, 1831. 9) Entwürfe zu Beichtreden und Wochenpredigten, 1. Band, 1832. 10) Unterricht in der Erkenntnis des Christentums für Kinder, nach Dr. Luthers kleinem Katechismus, und Laurelii Fragen, in 11 Auflagen erschienen 1833—45. 11) Unterricht im Christentum, teils zwei ausfürlichere ältere Arbeiten für Konfirmanden aufgesetzt, oder ihnen diktirt im J. 1799, teils eine im J. 1804 solchen diktirte „Erkenntnis des Heiles zur Vergebung der Sünden, oder kurze Erklärung des Kl. Katechismus Luthers", 1835. 12) Vorrede zum N. T. 1830 (besonderer Abdruck nach der großen Kirchenbibel), nebst einem Aufsatz über das neue Gesangbuch (abgedruckt in: Schwedens schöne Literatur I, S. 404 f.). — Auch hat Sch. die sog. Lundbladsche Bibel mit berichtigten Parallelsprüchen herausgegeben.

Quellen: Henr. Schartau's Leben und Lehre, von Assar Lindeblad, Lund 1837 (übersetzt von A. Michelsen, Leipzig 1842). — Henr. Schartau, von Dr. H. M. Melin, Stockholm 1838. — Biographiskt Lexicon öfver namnkundige Svenska Män. Bd. XIII, Upsala 1847, S. 347—367. **A. Michelsen.**

Schatzung. 1) Nachdem schon lange vor der Begründung der römischen Oberhoheit in Palästina die dortigen Juden mancherlei Abgaben für kirchliche und statliche Zwecke an einheimische und fremde Behörden entrichtet hatten (vgl. den Art. Abgaben Bd. I, S. 75), wurden sie seitdem allmählich mehr und mehr auch in das Steuersystem der Römer hineingezogen. Da aber von den beiden Arten römischer Steuern, den indirekten (über deren Einrichtung in Palästina der Artikel Zoll, Zöllner zu vergleichen ist) und den direkten, die letzteren nur durch eine Schatzung genügend zu ordnen waren, so konnte es nicht ausbleiben, dass Judäa auch einer solchen unterworfen wurde. — Ursprünglich hatten freilich die Römer begreiflicherweise nur einen Census der römischen Bürger gehabt. Und dieser hatte eine weit über die bloßen Steuerverhältnisse übergreifende Bedeutung. Denn schon durch die Verfassung des Servius Tullius wurde er mit

der gesamten inneren Organisation der Bürgerschaft innig verbunden. Auf seinen Ergebnissen beruhte die Einteilung der Bürger in die verschiedenen Rangklassen, nach denen außer der Steuerpflicht auch die Art der Kriegsleistung samt dem entsprechenden Solde sowie das Stimmrecht in den Volsversammlungen, ja auch die Fähigkeit des Eintritts in den Ritter- und Senatorenstand, für die Einzelnen normirt wurde. Immerhin war der hauptsächlichste Zweck des Census wol die Regelung des Anteils, den die Bürger an der von ihnen aufzubringenden Steuer hatten. Diese aber diente, da die regelmäßigen Statsausgaben aus dem Ertrag der Domänen bestritten wurden, allein zur Deckung der außerordentlichen Statsbedürfnisse, namentlich der Kosten des Krieges und der Heeresleitung. Sie war daher auch in ihrer Höhe wechselnd, gewönlich zwischen 1, 2 und 3 aufs Tausend schwankend, konnte aber auch ganz erlassen und sogar wider zurückgezalt werden. Sie galt als ein Beitrag (tributum) für diesen Zweck von den einzelnen Bürgern aus den Einkünften ihres Vermögens, wurde also auch nach dem Vermögen bemessen (anfangs nur nach demjenigen, welches die Grundlage der Ackerwirthschaft bildete, dem Besitze an Boden, Sklaven und Vieh). Darnach war denn auch ein wesentlicher Bestandteil des Census die Feststellung des steuerpflichtigen Vermögens nach Bestand und Wert, und zwar sowol die eidlich zu bekräftigende Deklaration des Steuerpflichtigen, als die Entgegennahme und Eintragung, aber unter Umständen auch die Prüfung und Korrektur dieser Selbsteinschätzung von Seiten der Beamten. Aber der Census sollte keineswegs allein die pekuniäre, sondern die gesamte Leistungsfähigkeit des Einzelnen für den Stat dartun. Er muſste mithin auch die Prüfung der persönlichen Verhältnisse des Censirten, seiner Dienstfähigkeit und Wehrhaftigkeit, auch seiner sittlichen Tüchtigkeit mitumfassen. Dies alles wurde in einem gewissen Umfange teils durch Gesetze, welche die allgemeinen Normen der Schatzung feststellen, teils durch eine an die Censuspflichtigen gerichtete Instruktion (formula census) über die Art und Weise der erforderlichen Angaben geregelt. Aber den obersten Censusbeamten, den Censoren, muſsten doch weitgehende Vollmachten erteilt werden, und es war ein wenig beschränktes freies Ermessen, nach dem sie die Entscheidung über die verschiedenartige Leistungsfähigkeit der Bürger trafen, daher denn auch der Einfluſs des Censorenamtes ein außerordentlicher war. Allmählich, und besonders in der Kaiserzeit, hat freilich dieser Census der römischen Bürger (der sich auf dieselbe insofern in ihrer Gesamtheit erstreckte, als die selbständigen Bürger ihrerseits auch die erforderlichen Angaben über alle in ihrer Gewalt stehenden Personen, namentlich die Ehefrauen und unmündigen Kinder, zu machen hatten) an Bedeutung verloren. Nachdem er früher alle fünf Jare in Verbindung mit einer religiösen Feierlichkeit (lustrum) erneuert war, kam er zur Zeit der Bürgerkriege und dann wider seit Domitian in Verfall. Der Hauptzweck desselben, das Bürgertribut, wurde nach der Eroberung Macedoniens 167 v. Chr. beseitigt, und es ist sehr fraglich, ob es im Jare 43 v. Chr. wider eigentlich eingefürt worden ist (Rodbertus, Matthiass), oder nicht vielmehr damals nur durch anderweitige, one Census aufgelegte Steuern ersetzt wurde (Marq., Mommsen und die Meisten). Auch ist in der Kaiserzeit an Stelle der Militärpflicht tatsächlich im allgemeinen der freiwillige Dienst getreten (Marq., Statsv., II, S. 521), und die Bedeutung der Volksversammlungen, also auch des auf den Census begründeten Stimmrechts, ging verloren (Madwig I, S. 276). Indessen gesetzlich ist weder das Bürgertribut, noch die Militärpflicht, noch auch die Volksversammlnng jemals abgeschafft worden, das Bürgertribut konnte jeden Augenblick wider eingezogen werden, die Dienstpflicht der Bürger wurde von Augustus in besonderen Notzeiten doch in Anspruch genommen und der Volksversammlung gab derselbe dem Scheine nach ihr Recht zurück (Sueton, Aug. 40). Daher hat er in Verbindung damit, daſs er überhaupt eine scheinbare Widerherstellung der republikanischen Ordnung ausfürte (Mommsen, r. St. R. II, S. 325), notwendig auch die Censur wider aufgenommen. Daſs er nicht nur einmal (Zumpt, Geb. J. S. 125), sondern dreimal (in den Jaren 29 v. Chr., 8 v. Chr. und 14 n. Chr.) einen vollständigen Bürgercensus samt den üblichen Feierlichkeiten vollzogen habe, nennt der

Kaiser selbst (auf dem Monument von Ancyra) unter seinen ruhmvollsten Taten.

2) Zu diesem Census der Bürger kam nun lange nach dessen Begründung der Census der Provinzen, die Rom erobert hatte. Aber derselbe blieb von jenem zunächst sehr bestimmt unterschieden. Man hat sogar in korrekter juristischer Ausdrucksweise auch die Bezeichnung für beide Arten der Schatzung völlig von einander trennen und nur für diejenige der Bürger den Namen eines Census, einer eigentlichen Abschätzung (ἀποτίμησις) reserviren, dagegen die Schatzung der Provinzen als bloße Fassion (professio) oder Aufschreibung (ἀπογραφή) benennen wollen (Dositheus p. 63, Boeking, bei Marqu. r. St. V. II, S. 181, A. 1). Das ist im gewönlichen Sprachgebrauche keineswegs festgehalten. Der sachliche Unterschied beruht aber durchaus auf dem Verhältnis zwischen dem römischen Volke und den Provinzialen als dem von Siegern und Besiegten. Da hiernach der Provinzialcensus gar nicht die Rechte, sondern lediglich die Dienstleistungen der Censirten zu normiren hat, so umfasst er keine sittenrichterliche Prüfung und keine Regelung der Rangverhältnisse, sondern dient nur zur Ordnung des Kriegsdienstes und besonders der Steuer. Durch den Charakter der Provinzialsteuer ist daher ganz auch derjenige des Provinzialcensus bedingt. Natürlich gilt dieselbe nicht für die freien Städte und den als unmittelbares Statseigentum eingezogenen Boden, sondern nur für das übrige Gebiet der Provinzen, das den Provinzialen aus Zweckmäßigkeitsgründen zum Besitz (possessio) und zur Nutznießung (fructus) überliefert ist, aber gleich ihren Personen den römischen Herren unterworfen bleibt. Auf dieser Unterwürfigkeit von Land und Leuten beruht eben die Verpflichtung der Provinzen, abgesehen von allerlei außerordentlichen Abgaben, den regelmäßigen, aus Real- und Personalsteuer bestehenden, Provinzialtribut zu zalen (der, ursprünglich aus der Kriegskontribution des Besiegten zum Zwecke der Besoldung des siegreichen Heeres entstanden, auch stipendium genannt wird). Im einzelnen zeigten die besonderen Formen dieser Steuer in den verschiedenen Provinzen lange eine außerordentliche Mannigfaltigkeit je nach den verschiedenen Steuerarten, welche die Römer dort bereits vorfanden und aus Zweckmäßigkeitsgründen zunächst möglichst beibehielten. Als Realabgabe wurde aber wol überall irgend eine Art von Grundsteuer gezalt (tributum soli), nur in verschiedenen Formen. Einige Provinzen entrichteten dieselbe als Zehnten, d. h. als eine nach dem jedesmaligen Ertrag der Ernte wechselnde Naturalabgabe von den Erzeugnissen der Bodenwirtschaft, welche nach Städtebezirken verteilt und meistens von den Kommunen in den Provinzen, zum teil aber auch von den Censoren in Rom an Steuerpächter verpachtet wurde. Die Mehrzal der Provinzen dagegen zalte die Grundsteuer in der Form eines festbestimmten Tributs teils in Geld, teils in Naturallieferungen, welche letztere von den Kommunen auch als Zehnten erhoben werden konnten, aber, wenn bei einer schlechten Ernte nicht die Höhe des erforderlichen Tributs erreicht wurde, durch anderweitige Steuern ergänzt werden mussten. Zu der Realsteuer kam nämlich überall noch eine persönliche Steuer (tributum capitis), welche teils als eine für alle gleiche Kopfsteuer, teils auch als Vermögens- oder Einkommensteuer erhoben wurde, in beiden Gestalten aber meistens an Steuerpächter (publicani) verdungen wurde. Diese, im allgemeinen aus der Zeit der Republik in die erste Kaiserzeit hineinreichenden Steuern sind nun innerhalb der ersteren teilweise durch einen Census geregelt worden, im allgemeinen aber wol nur da, wo ein solcher schon vor der römischen Besitznahme des Landes bestand. Davon haben wir Beispiele besonders in Sicilien, wo in bestimmten Perioden die Grundbesitzer jeder Gemeinde aufgerufen wurden, um den Umfang ihres Grundstückes und den Betrag ihrer Aussat zu fatiren (profiteri), und in den griechischen Städten, welche Grund- und Vermögenskataster aufstellen ließen. Diese Provinzialschatzungen waren indessen zur Zeit der Republik ganz sporadisch und zusammenhangslos. Erst unter Augustus fangen sie an, sichtlich mit großer Energie und in weiterer Ausdehnung organisirt zu werden. Denn besonders in den von Cäsar und den Kaisern dem römischen Reiche einverleibten Provinzen wurden auch die Steuerver-

hältnisse durch einen Census geordnet. So geschieht es widerholt in Gallien in den Jaren 27 und 12 v. Chr., 14—16 n. Chr. unter Augustus, im Jare 64 unter Nero und später unter Domitian, so in Judäa im Jare 6 n. Chr. unter Augustus, bei den Eliten im Jare 86 unter Tiberius, in Britannien unter Claudius, in Dacien unter Trajan. Dabei erhielten seit der Kaiserzeit die Provinzialschatzungen eine weit größere Einheitlichkeit durch eine bedeutsame Veränderung in der Oberleitung derselben (Mommsen, r. St. R. II, S. 410 f.; Marq., r. St. V. II, S. 208 ff.). Wärend dieselbe nämlich zur Zeit der Republik unmittelbar zum Amt der Provinzialstatthalter gehört hatte, wurde sie jetzt von demselben losgelöst und dem mit dem Imperium, bald auch mit der prokonsularischen Gewalt für das ganze Reich bekleideten Kaiser übertragen. Augustus hat dieselbe daher anfangs in Gallien sogar in eigener Person ausgefürt. Im Übrigen aber konnte sie in Senats- wie kaiserlichen Provinzen von Stellvertretern der Kaiser nur auf Grund eines besonderen Auftrages derselben übernommen werden. Infolge dessen war das Amt so ehrenvoll, dass für die finanzielle Organisation ausgedehnter Gebiete Verwandte des Kaisers oder andere Männer vom höchsten Range, für ganze Provinzen in der Regel Personen senatorischen Standes (mit dem Titel legati Augusti pro praetore ad census accipiendos u. änl.) und nur für kleinere Landschaften Ritter (mit dem Titel a censibus accipiendis oder procuratores Augusti ad census) ernannt wurden. Dass auch dem Statthalter der Provinz der Census in derselben übertragen werden konnte, war möglich, und es ist besonders anfangs in kaiserlichen Provinzen zwar durchaus nicht regelmäßig (Zumpt S. 165), aber doch zuweilen geschehen (Mommsen, r. St. R. II, S. 410, A. 4). Dass aber auch dann dieser Auftrag ein außerodentlicher war, wurde dadurch hervorgehoben, dass er selbst im Titel neben dem gewönlichen Amte besonders bezeichnet wurde (vgl. Mommsen ebend.). — Hiernach ist nun mit großer Warscheinlichkeit anzunehmen, dass die wesentliche Gleichartigkeit der Organisation von Steuern und Schatzungen im ganzen Reiche, welche sich für die spätere Kaiserzeit aus den klassischen Rechtsquellen ergibt, one dass sie in Bezug auf die Provinzen in der früheren Zeit irgendwo Spuren einer plötzlichen Umgestaltung zeigten, schon durch die Censusmaßregeln des Augustus angebant worden ist. Wie beschaffen im Einzelnen dieser später allgemein gewordene Census gewesen ist, namentlich ob der Hauptbestandteil der dadurch normirten Steuer eine Grundsteuer nach Art des früheren Provinzialtributs (Madwig, Marq. u. a,) oder eine Vermögenssteuer im Anschluss an das Bürgertribut (Matthiass) war, ist noch völlig streitig. Es genügt hier aber, auf die ziemlich sicheren Momente hinzuweisen, dass derselbe gleich dem früheren Bürgercensus zur Regelung einer Realsteuer für die Besitzenden und einer Personal- (Kopf- oder Gewerbe-)Steuer für die Besitzlosen diente und die Selbsteinschätzung der Steuerzaler einschloss, ferner dass er im Unterschiede von dem früheren Provinzialcensus nicht eine kommunale, sondern allgemeine provinziale Organisation hatte. Über die Erneuerung dieses Census in den Provinzen lässt sich wol nichts mit Sicherheit entscheiden. Warscheinlich sind aber bestimmte Schatzungsperioden, sei es zehnjärige (Savigny, V. Schr. II, 126), sei es fünfjärige (Marquardt, R. St. II, S. 236) wenigstens nicht allgemein gewesen, sondern meistenteils die Schatzungen nur je nach Bedürfnis widerholt und die Censuslisten inzwischen durch ein ständiges Bureau mit den nötigen Veränderungen versehen (Zumpt S. 169).

3) Wenn demnach Augustus sowol für die Schatzung der römischen Bürger als die der Provinzen mit sichtlicher Energie Sorge getragen hat, so ist schon dadurch der spätere allgemeine Reichscensus angebant worden, zunächst freilich noch one Beseitigung des bisherigen Dualismus. Aber auch eine solche ist durch mehrfache, Italien und die Provinzen unterschiedslos umfassende Maßregeln des Kaisers wenigstens vorbereitet worden. Dieselben bestanden in der schon im Jare 23 v. Chr. beendeten Ausarbeitung einer Übersicht über den vollständigen Etat des Reiches (rationarium oder breviarium imperii), in welcher teils in Bezug auf Italien die Provinzen und verbündeten Königreiche die waffenfähigen Mannschaften samt dem Bestand der Flotte, teils die baren Geldvorräte, die Er-

träge der direkten und indirekten Steuern, die übrigen Einnahmen und die Ausgaben des States verzeichnet waren (Dio Cass. 53, 30; 56, 33; Tacit. Ann. 1, 11). Dazu kam aber noch eine unter der Leitung des Agrippa ausgefürte vollständige Vermessung des Reiches, deren Resultate in einer großen Weltkarte und einem zur Erläuterung derselben dienenden geographischen Werke zur Darstellung kamen (vgl. Plin. h. n. 3, 17; Dio Cass. 55, 8; Strabo 2, S. 266; 5, S. 224; Appian. Illyr. proem. p. 423 Bekk.; Marc. Cap. 6, S. 203 Grot. und die ausgeschmückte Tradition bei Julius Honorius Orator u. a.). Und wie jener Reichsetat, nach seinem Inhalt zu schließen, vorzüglich militärische und finanzielle Zwecke verfolgte, so war es auch mit diesem geometrischen Unternehmen der Fall. Einerseits wurde hier auf die Militärstraßen und deren Stationen hervorragende Rücksicht genommen (vgl. Marq. II, S. 204). Andererseits ist warscheinlich die zur Zeit Trajans schon völlig eingebürgerte Klassifizirung des Bodens nach dem Grade und die Art seiner Ertragsfähigkeit als Grundlage der Realsteuer schon unter Augustus in Verbindung mit der Reichsvermessung begonnen worden (Marq. II, S. 914). Hiernach ist vollends klar, dass diese statistisch-geometrischen Maßregeln des Kaisers mit seinen Bemühungen um Durchfürung des Census, zu dem ja besonders die Aufstellung von Militär- und Steuerlisten gehörte, in einem inneren Zusammenhange standen. Zwar hat Augustus weder die Reihe der Provinzialschatzungen erst nach dem völligen Abschluss der anderen Unternehmungen begonnen, noch diese erst nach Beendigung der ersteren ins Werk gesetzt, sodass also nicht die einen von den anderen gänzlich abhängig sind. Vielmehr haben sie sich beiderseits nebeneinander durch einen längeren Zeitraum hindurchgezogen. Aber sie haben allmählich in immer stärkerem Maße ineinandergegriffen zur Herbeifürung des Zwecks, für den sie Augustus als Grundlage verwenden wollte, eine Reform der heruntergekommenen Statsverwaltung und finanziellen Lage des Reiches. Diesem Zwecke sollten speziell die Schatzungen dadurch dienen, dass sie eine gleichmäßigere Verteilung der Steuerlast wenigstens in den Provinzen herbeizufüren bestimmt waren. — Damit ist nun der Nachricht des Lukasev. 2, 1 von einem Edikt des Augustus, das sich auf eine Schatzung des ganzen Reiches bezogen hätte, eine geschichtliche Grundlage gesichert. Allerdings kann sie nicht in dem gesamten Umfange ihres nach dem Wortlaute verstandenen Sinnes ganz genau der Geschichte entsprechen. Nach diesem würde anzunehmen sein, dass in den Tagen der Geburt des Täufers Johannes ein Edikt des Kaisers Augustus einen Census im ganzen Reiche angeordnet habe, infolge dessen sich auch in Palästina alle nach ihrem Schatzungsorte und dem entsprechend Joseph und Maria nach Bethlehem begeben hätten (denn die Beschränkung der *οἰκουμένη* auf die römischen Provinzen im Gegensatze zu Italien bei Wieseler, Beiträge S. 20, ist hier durch nichts angedeutet). Allein ein allgemeiner Reichscensus kann damals weder ausgefürt noch angeordnet sein. Die dafür angefürten anderweitigen Zeugnisse sind nicht beweiskräftig. Cassiodor (var. epp. 3, 52) erwänt einen Census von Personen überhaupt nicht. Isidor. Hispalensis (Orig. 5, 36, 4) gibt eine ganz verwirrte und wol gar nicht auf die Zeit von Luk. 2 bezügliche Nachricht. Die Angabe des Suidas (s. v. *ἀπογραφή*) ist teils von Lukas abhängig, teils unglaubwürdig, wie seine Vorstellung beweist, dass Augustus erst den Provinzen Tribut auferlegt habe. Die Stelle des Malalas (Chronol. 9, S. 292) ist voll von Irrtümern, und Paulus Orosius (adv. pag. hist. 6, 23) überhaupt ganz unzuverlässig. Schwerlich aber konnte ein allgemeiner Reichscensus ganz one litterarische und epigraphische Spuren bleiben. Überdem wissen wir aus dem Monument von Anchra, dass Augustus einen Census römischer Bürger damals nicht gehalten hat (der zeitlich nächststehende fand im Jare 8 a. Chr. aer. Dion. statt, also warscheinlich vier Jare vor dem wirklichen Geburtsjare Christi). Sucht man aber auf eine der Nachricht des Suidas zugrunde liegende Thatsache zurückzugehen, so ist die Annahme nicht unmöglich, Augustus habe neben seiner Verordnung des Bürgercensus schon im Jare 27 v. Chr. im Anschluss an die damalige Teilung der Provinzen zwischen ihm und dem Senat auch eine Schatzung der Provinzen angeordnet, welche seitdem

nach und nach in Ausfürung gekommen sei (Zumpt S. 159), und es wäre dabei keineswegs notwendig, einen Dualismus zwischen den senatarischen und kaiserlichen Provinzen anzunehmen, da der Census aller Provinzen zu den kaiserlichen Reservatrechten gehörte (Mommsen r. St. R. II, S. 410. 976). Allein diese Hypothese entfernt sich zuweit von dem, worauf es in dem Zusammenhange von Luk. 2 gerade am allermeisten ankommt, von der Voraussetzung eines Edikts, das damals gegeben, die unmittelbare Veranlassung zu einem in Palästina abgehaltenen Census gab. Man wird also vielmehr an einen Befehl zu denken haben, der von dem Kaiser Augustus mit Hinweis auf seine sämtlichen Bemühungen um finanzielle Reformen und insbesondere um Organisation des Schatzungswesens im ganzen Reiche an den König Herodes erging, auch in seinem Lande einen Census abzuhalten. Es bleibt dann nur noch die Frage zu erledigen, ob und in welcher Weise damals ein Census in Palästina auf Grund eines kaiserlichen Ediktes denkbar war.

4) Eine von Rom aus angeordnete Schatzung in Palästina ist nun jedenfalls im Jare 6 n. Chr. in völlig römischer Weise ausgefürt worden. Dieselbe beschränkte sich aber auf den aus dem eigentlichen Judäa, Samaria und Idumäa bestehenden südlichen Teil des Landes, welcher seit dem Tode Herodes des Großen im Besitze des Archelaus gewesen war, im Jare 6 n. Chr. aber nach der Absetzung des letzteren in unmittelbare römische Verwaltung kam. Da dieses Gebiet zwar einen eigenen kaiserlichen Prokurator erhielt, aber doch als ein Annex der Provinz Syrien behandelt wurde in der Art, dass jener zu den Legaten Syriens in ein gewisses Abhängigkeitsverhältnis trat (vergl. d. Art. Landpfleger Bd. VIII, S. 393), so wurde die Besitznahme von Judäa durch den damaligen Legaten von Syrien Quirinius ausgefürt. Demselben wurde aber zugleich auch ausnahmsweise (s. oben) der kaiserliche Auftrag erteilt, nicht nur in dem neu annektirten Lande, sondern bei dieser Gelegenheit in dem ganzen nunmehr zur Provinz Syrien gehörigen Gebiet einen römischen Census vorzunehmen (Joseph. J. Alterth. 17, 13, 5; 18, 1, 1. Die Ausdehnung des Census auf ganz Syrien entspricht der Analogie gallischer Schatzungen. In Bezug auf den Amtscharakter des Quirinius drückt sich Josephus völlig klar und dem römischen offiziellen Sprachgebrauch entsprechend aus. Er nennt ihn *ὑπὸ Καίσαρος δικαιοδότης τοῦ ἔθνους ἀπεσταλμένος καὶ τιμητὴς τῶν οὐσιῶν γενησάμενος*, indem er zu der zwar ungenauen, aber nach Marquard, r. St. V. 2. A. I, S. 552, A. 2 ganz gebräuchlichen Bezeichnung *δικαιοδότης* = juridicus für den kaiserlichen Provinzialstatthalter und der Andeutung seines Ranges durch *ὑπὸ Καίσαρος ἀπεσταλμένος* = legatus Augusti den zutreffenden Ausdruck für den außerordentlichen Auftrag *τιμητὴς τῶν οὐσιῶν* = ad census accipiendos hinzufügt. Demnach ist Aberle ganz im Unrecht, wenn er aus dieser Angabe des Josephus schließen will, dass Quirinius damals nicht wirklicher Statthalter von Syrien gewesen sei). Der sehr heftige Widerstand, den die Schatzungsmaßregeln des Quirinius damals sofort beim ganzen Volke und nach dessen Beruhigung durch den Hohenpriester Joazar doch noch bei einer von Judas dem Galiläer und dem Priester Sadduk gefürten aufrürerischen Partei hervorriefen, beweist, dass sie in ihrer damaligen Form etwas Neues und Unerhörtes waren. Dass auf diesen Census sich die Worte Apg. 5, 57 „in den Tagen der Schatzung“ beziehen, geht aus der dortigen Erwänung Judas des Galiläers hervor. — Schwierig ist es nun aber, das Verhältnis festzustellen, in welchem hierzu die Luk. 2, 2 berichtete Schatzung zu denken ist. Über den Sinn der Worte kann kaum ein Zweifel bestehen; sie besagen, dass diese vom Kaiser Augustus für das ganze Reich angeordnete Schatzung in Palästina als die erste (von Augustus befohlene) geschehen sei zu der Zeit, als Quirinius Statthalter von Syrien war und dass durch dieselbe Joseph veranlasst wurde, mit Maria nach seinem Schatzungsorte Bethlehem zu gehen, wo dann die Geburt Jesu erfolgte. Von Apg. 5, 37 aus würde es an sich am nächsten liegen, nach Luk. 2 die Geburt Jesu in die Zeit des Census vom Jare 6 nach Chr. zu verlegen, allein dagegen entscheidet die Chronologie von Luk. 3, 23 und der Umstand, dass nicht nur nach der Voraussetzung des Matth., sondern wol

auch des Luk. die Geburt Jesu unter der Regierung Herodes des Großen erfolgt ist. Zwar läſst sich dies nicht aus dem Ausdruck Luk. 1, 5 „in den Tagen des Königs Herodes“ schließen, da hiemit auch der Ethnarch Archelaus gemeint sein könnte (Matth. 2, 22; Jos. A. 18, 4, 3; Leben 1; — Dio Caſſ. 55, 25. 27), wol aber aus der Angabe, daſs Joseph um der Schatzung willen aus Galiläa nach Judäa gehen muſste, wonach es warscheinlich ist, daſs beide Länder damals noch denselben Herrn und nicht verschiedenen, wie es im Jare 6 n. Chr. der Fall war, angehörten (vgl. Köhler). Herodes der Gr. ist nun im J. 4 v. Chr. nach Dionyſ. Rechnung, gestorben (vgl. den Art. Herodes Bd. IV, S. 54) und die Geburt Jesu also in die letzten vorhergehenden Jare zu verlegen. In diesen aber kann Quirinius nicht Statthalter von Syrien gewesen sein; denn 8—6 v. Chr. war es Sentius Saturninus (Jos. A. 16, 9, 1) und vom Jare 6 bis über den Tod des Herodes hinaus Quintilius Varus (Jos. A. 17, 5, 2; 10, 1. Letztere Stelle entscheidet auch gegen die Hypothese von Aberle, daſs in der letzten Regierungszeit des Herodes wirklich Quirinius schon zum Statthalter von Syrien ernannt und nur noch nicht in seine Provinz abgeschickt war). Man hat daher auf exegetischem Wege die Gleichzeitigkeit der Statthalterschaft des Qu. mit der Geburt Jesu beseitigen wollen. Allein diese Versuche erweisen sich als nicht durchfürbar (s. das Nähere in den Kommentaren. Einige erklären, die Schatzung selbst im Gegensatz zu dem bloßen Edikt in dem Geburtsjare Jesu [H. E. G. Paulus, Lichtenstein, Hofmann Weiſſ. u. Erf. II, S. 54 u. a.], oder die eigentliche Steuerhebung im Gegensatze gegen die damalige bloße Katastrirung [Tholuck, Ebrard, Gumpach] oder die Durchfürung der Schatzung im Unterschiede von ihrem früheren Beginne [Köhler, Gerlach, Steinmeyer] sei erst später im Jare 6 n. Chr. erfolgt. Aber die dabei zum teil vorausgesetzte Lesung αὐτὴ ἡ ἀπογραφή [Paulus, Gersdorf, Beiträge zur Sprachchar. des Neuen Test.'s, 1816, Hofmann, Ebrard u. a.] ist nicht zuläſſig, weil der Artikel ἡ nach den besten Autoritäten Vat. Sin. zu streichen ist, der Gegensatz der wirklichen Ausfürung zum früheren Edikt ist unstatthaft, weil es nach V. 3 gerade auf die damalige Ausfürung ankommt. Unter ἀπογραφή die Steuerhebung im Gegensatze zu der durch ἀπογράφεσθαι bezeichneten Katastrirung zu verstehen, geht darum nicht an, weil jenes hier dasselbe wie das entsprechende Verbum bedeuten muſs, überdem jene Bedeutung niemals hat, und auch die Maßregel des Qu. vom J. 6 n. Chr. keine Steuerhebung, sondern ein Census war. Und das einfache ἐγένετο kann nicht die Durchfürung im Gegensatze gegen den Beginn bezeichnen. Andere erklären: diese Schatzung geschah eher, weit früher, als da Qu. im Jare 6 n. Chr. Statthalter war. Aber die dabei angenommene Verbindung der beiden sprachlichen Härten des Gebrauchs von πρῶτος τινός in komparativem Sinne und der Abkürzung für „früher als die wärend der Statthalterschaft des Qu. abgehaltene Schatzung“ wäre unerträglich und kann durch keine Belege gestützt werden. Der Evangelist hätte sich dann so unverständlich wie möglich ausgedrückt). Ebenso unzuläſſig ist es aber auch, die Statthalterschaft des Quirinius Luk. 2, 2 in eine außerordentliche Beauftragung zur Abhaltung eines Census im Geburtsjare Jesu zu verwandeln. Der klare Ausdruck des Ev. steht dem entgegen. (Denn Quirinius konnte in solcher kommiſſariſchen Stellung höchstens, was man durch gewagte Hypothesen glaublich zu machen sucht, allgemein ἡγεμών, aber nur als wirklicher Statthalter von Syrien ἡγεμονεύων τῆς Συρίας genannt werden.) Und die Abhaltung irgend einer Art von Schatzung in Palästina durch einen römischen Beamten ist zu der Zeit, als dort noch eine relativ selbständige Regierung bestand, nicht gut denkbar. Teilweise hat man wol auch eine der späteren Statthalterschaft des Qu. vom Jare 6 n. Chr. vorangegangene frühere behauptet (so besonders Mommsen, res gestae d. A. und Zumpt). Aber die Beweise dafür sind ganz unsicher. Man beruft sich erstlich auf eine Stelle des Tacitus (ann. 3, 48), aus der man schließt, daſs Qu. zwischen 12 v. Chr. und 1 v. Chr. die Völkerschaft der Homonadenser in Cilicien besiegt haben müſſe und das nur als Statthalter von Syrien getan haben könne. Aber dieser Schluſs ist zweifelhaft, da es fraglich ist, ob dort die Taten des Quirinius in rein zeitlicher Folge genannt

sind, ob Cilicien damals zu Syrien gehörte und ob Quirinius nicht in außerordentlichem Auftrage jene Völkerschaft bekriegen konnte. Noch weniger kann jene Annahme aus der bei Tibur aufgefundenen fragmentarischen Inschrift bewiesen werden (die zwar von Sanclemente, Borghesi, Henzen, Nipperdey, Mommsen auf Quirinius, aber von Huschke auf Agrippa, von Zumpt, Comm. ep. II, 122 sqq.; Ev. K.-Z. 1865, S. 966 ff. auf Saturninus bezogen wird, und bei der zweifelhaften Zugehörigkeit des iterum in den Worten Divi Augusti iterum Syriam eine doppelte Statthalterschaft des Betreffenden in Syrien nicht verbürgt, vergl. Rud. Hilgenfeld in der Zeitschr. für wiss. Theol. 1880, S. 103 ff.). Ganz nichtig ist endlich die Berufung (bei Flor. Rieß 1883, S. 66) auf die im Jare 1719 veröffentlichte Inschrift des Venezianers Orsato, da der kürzlich wider aufgefundene (und von de Rossi, Boll. d'arch. crist. 1880, S, 174 als echt anerkannte) Teil derselben, der allein als glaubwürdig gelten kann, nichts für die Frage nach der früheren Statthalterschaft des Qu. entscheidendes enthält. Überdem würde aber auch eine Statthalterschaft des Qu. im Jare 3—2 v. Chr. zur Erklärung von Luk. 2, 2 nicht dienen, da sie immer nicht in die Regierungszeit Herodes des Gr. fallen könnte. Und wenn man annimmt, der Census des Geburtsjares Jesu sei von Saturninus begonnen, von Varus fortgesetzt und von Quirinius beendet, daher auch nach diesen benannt worden (Zumpt, Gesch. Jsr. S. 207 ff.), so ist dagegen zu bemerken, dass Luk. 2, 2 die Statthalterschaft des Qu. offenbar die Zeit bezeichnen soll, in der das dort Berichtete geschehen ist. Auch spricht dagegen immer noch dies, dass Lukas nach dem Ausdruck Apg. 5, 37, „in den Tagen der Schatzung“ zu schließen, nur eine bedeutsame Schatzung kennt und dass die Ausfürung eines Census durch einen römischen Beamten in Judäa nicht vor der Annexion des Landes warscheinlich ist. — Aus alledem folgt nun keineswegs, dass Lukas den Census des Jares 6 one geschichtlichen Anhalt in das Geburtsjar Jesu zurückgetragen hat (Strauß u. a.), sondern nur soviel, dass von ihm die Schatzungen dieser beiden Jare nicht deutlich chronologisch auseinandergehalten, sondern für seine Vorstellung in eins zusammengeflossen sind. Es ist mithin hier ebenso eine gewisse chronologische Unklarheit des Lukas über rein jüdische Zeitereignisse zuzugeben, wie eine solche auch Apg. 5, 36 zweifellos vorliegt. Aber die dadurch bedingte Zusammenfassung der beiden Schatzungen hat darin ihre sachliche Berechtigung, dass wirklich die zweite den Abschluss des in der ersten Angebanten gab.

5) Wenn man hiernach die Statthalterschaft des Quirinius von dem Bericht des Lukas über die im Geburtsjare Jesu erfolgte Schatzung vollständig abziehen muss, so schwindet um so mehr eine Nötigung, denselben im übrigen als ungeschichtlich zu verwerfen. — Die Möglichkeit, dass Herodes damals von Augustus den Befehl erhalten hat, in seinem Lande eine Schatzung vorzunehmen, lässt sich durchaus nicht in Abrede stellen. Seitdem Palästina von Pompejus mit Waffengewalt eingenommen war, blieb es der römischen Oberhoheit fortdauernd unterworfen, wenn ihm auch zunächst noch eine beschränkte politische Selbständigkeit gelassen wurde. Die Idumäischen Fürsten hatten sogar zunächst nur die Stellung von römischen Prokuratoren, und Herodes wurde König allein von Roms Gnaden unter bestimmten, seine Selbständigkeit beschränkenden Bedingungen. Ja, so hoch ihn Augustus auch anfangs schätzte, er blieb doch des Kaisers Untertan. Das beweist das Wort des Augustus, er werde ihn hinfort nicht mehr als Freund, sondern als Untertan behandeln (Josephus A. 16, 9, 3), wie seine Einreihung unter die Zal der syrischen Prokuratoren (Joseph. A. 15, 10, 3). Daher war denn, nachdem die Juden Palästinas bereits seit Pompejus Abgaben in allerlei Form an die Römer hatten zalen müssen (Joseph. Alt. 14, 4, 4; Jüd. Kr. 1, 7, 6; Alt. 14, 10, 5 f. 22; Jüd. Kr. 2, 16, 4; Alt. 14, 11, 2; Jüd. Kr. 1, 11, 2), auch Herodes zur Entrichtung eines Tributs gleich bei seiner Ernennung zum Könige verpflichtet worden (Appian, Bell. civ. 5, 75). Es ist darum nicht zu bezweifeln, dass er einen solchen auch fortdauernd gezalt hat (gegen Schürer vergl. Wieseler, Stud. und Krit., 1875, S. 541 ff.). Nur hat freilich eine direkte Erhebung von Steuern der Juden durch römische Beamte

vor dem Jare 6 nicht stattgefunden, da es an jeder Spur solcher Beamten vorher fehlt und die Einfürung einer solchen direkten römischen Besteuerung des Landes durch den Census des Quirinius (nur dies ist Jos. Alt. 17, 3, 5 gemeint; einerseits gegen Schürer, andererseits gegen Wieseler a. a. O.) als unerhört erscheint. Auch war dem Könige ein eigenes Verfügungsrecht über Erlass und Erhöhung der Steuern nicht entzogen (vgl. Jos. Alt. 15, 10, 4; 16, 2, 5; 17, 2, 1; 17, 11, 2). Es ist daher anzunehmen, dass (wie es auch mit der Fortdauer der von Cäsar nach Jos. Alt. 14, 10, 5 f. geregelten Naturrallieferungen Palästinas stand) Herodes einen Tribut von festbestimmter Höhe nach Rom zu leisten hatte (was auch bei Appian, Bell. civ. 5, 75, ausgedrückt ist), dessen Beschaffung aus Steuern der Juden ihm im allgemeinen völlig überlassen blieb. Durch letzteres war aber für den Kaiser nicht ausgeschlossen, was durch ersteres ihm unmittelbar gegeben war, die Befugnis, sich auch in die Aufbringung der für den Tribut notwendigen Steuern da zu mischen, wo das römische Interesse es gebot. Welchen weitgehenden Gebrauch Augustus von derselben machen konnte, beweist sein Befehl an Archelaus, den Samaritanern ein Vierteil der Steuern zu erlassen (Jos. Alt. 17, 11, 4). Im Verhältnis zu diesem materiellen Eingriff in die Steuerverhältnisse war es eine lediglich formelle Einmischung, wenn der Kaiser dem Herodes den Befehl erteilte, die für den römischen Tribut erforderlichen Steuern durch eine Schatzung zu regeln. Überdem lässt es sich gar nicht denken, dass nicht bereits irgend eine Art von Schatzung, d. h. also Aufstellung von Steuerlisten, Abschätzung der Vermögensverhältnisse und danach normirte Verteilung der Steuern bestanden hätte. Jene Verordnung des Kaisers kam also der Sache nach nur darauf hinaus, die bestehenden, warscheinlich ziemlich unvollkommenen Schatzungsformen in möglichst ausgebildeter Gestalt und mit möglichster Vollständigkeit durchzufüren und die daraus hervorgegangen Schatzungslisten ihm einzusenden. Denn einen spezifisch römischen Census hat Augustus damals nicht in Palästina halten lassen, sondern sich möglichst an die jüdischen Sitten angeschlossen (vgl. Zumpt S. 193). Dafür spricht die sonstige Analogie des römischen Verfarens, da ein römischer Census unseres Wissens in abhängigen Königreichen wol, wenn er früher bestand, belassen, aber nicht neu eingefürt wurde und die Römer auch sonst nationale Eigentümlichkeiten in den Steuerverhältnissen zu schonen wussten (Tacit. ann. 4, 72). Und dafür entscheiden die Wirkungen des römischen Census vom Jare 6, wie die Andeutungen des Lukas. Denn nach diesem wurde die Schatzung des Geburtsjares Jesu nach den Familien und Geschlechtern, also nach den jüdischen Stammesregistern geordnet (deren Vernichtung durch Herodes, Euseb. Kircheng. 1, 7, nach Josephus Lebensbeschr. 1, nur in geringem Umfange stattgefunden haben kann). Dass aber eine solche Ordnung dann als sehr unvollkommen ausfallen musste, kann noch kein Grund sein, diese Nachricht zu bezweifeln. — Was Augustus nun im allgemeinen mit dieser Schatzung bezweckte, konnte nicht eine Erweiterung seiner rein statistischen Erhebungen sein, da diese sich nicht auf die ganze Bevölkerung, sondern nur auf die waffenfähigen Männer bezogen, die Juden aber vom Kriegsdienst befreit waren, eben darum auch nicht eine Ordnung der Militärlisten. Es kam ihm mithin vielmehr nur auf die Steuerlisten an. Er wollte die wirkliche Steuerkraft, die finanzielle Leistungsfähigkeit Palästinas erfaren, one Zweifel zu dem Zwecke, um danach zu bestimmen, ob der ihm von Herodes geleistete Tribut jener entspreche, und denselben danach im gegebenen Falle zu verändern. Und diese Absicht hängt offenbar zusammen mit dem allgemeinen Bestreben des Kaisers, die finanzielle Lage des Reiches durch naturgemäße Verteilung der Steuern in den Provinzen zu heben, sodass also der für Palästina gegebene Schatzungsbefehl vollkommen aus den sonstigen, auf Orientirung über die Mittel des Reiches und deren Ordnung gerichteten Bestrebungen seine Erklärung findet. Wenn aber Augustus gerade noch in dem letzten Lebensabschnitt des Herodes auf die Ausfürung einer Schatzung in Judäa gedrungen hat, so kann dazu recht gut der Wunsch des Kaisers mitgewirkt haben, für den in Aussicht stehenden Fall eines Ablebens des kranken Königs über die

finanziellen Verhältnisse seines Landes genügend orientirt zu sein, um sich bei der Entscheidung über das weitere Schicksal desselben auch durch jene bestimmen lassen zu können.

Litteratur (die ältere Litt. findet man genannt in den Th. Stud. und Krit., 1852, S. 663 ff.); H. E. G. Paulus, Komment. über das Neue Test., Zusätze, 1808, S. 102 ff. (und Exeget. Handb. über die 3 ersten Evv., 1842, I, S. 72 ff.); Strauß, Leben Jesu, krit. I, 1835, S. 198 ff.; Tholuck, Glaubwürdigkeit der ev. Gesch., 1837, S. 177 ff.; Huschke, Über den zur Zeit der Geburt Christi geh. Census, 1840; Ebrard, Wissensch. Kritik der ev. Geschichte, 1842 (3. Aufl. 1867); Wieseler, Chronol. Synopse der 4 Evv., 1843; Höck, Röm. Geschichte, I, 2, S. 392 ff.; Bleek, Beiträge zur Ev.-Kritik, 1846, S. 17 ff.; Huschke, Über den Census und die Steuerverf. der früheren römischen Kaiserzeit, 1847; Schweizer in Baur und Zellers Theol. Jahrbücher 1847, S. 13 ff.; Winer, Realwörterbuch, 3. Aufl., 1848, Art. Quirinius und Schatzung; v. Gumpach, Die Schatzung, in Theol. Stud. und Krit., 1852, S. 663 ff.; Zumpt, Commentationes epigraph., 1854, II, p. 73 sq.; Lichtenstein, Lebensgeschichte d. H. J. Chr., 1856, S. 77 ff.; Köhler, Artikel Schatzung in Herzogs Real.-Enc. 1. Aufl. Bd. 13, S. 463 ff.; Bleek, Synopt. Erkl. der 3 ersten Evv., 1862, S. 67 ff.; Dictionary of the bible ed. by W. Smith, art. Cyrenius, vol. I, 1863, p. 378 f.; Strauß, Leben Jesu f. d. d. V., 1864, S. 336 ff.; (Ders., Die Halben und die Ganzen 1865, S. 70 ff.); Rodbertus, Zur Geschichte der römischen Tributsteuern seit Augustus, in Jahrbb. für Nationalökonomie und Statistik, IV und V, 1865 (besonders V, S. 155 ff.); Aberle, Über den Statthalter Quirinius, in Tüb. Theolog. Quartalschrift, 1865, S. 103 ff. (und 1868, S. 29 ff.): Hilgenfeld, Quirinius u. s. w. in Zeitschr. für wissensch. Theologie, 1865, S. 408 ff. (1870, S. 151 ff.); Mommsen, De P. Sulpicii Quirinii titulo Tiburtino, in Res gestae divi Augusti, ed. M. 1865 (p. 111 f.); Gerlach, Die römischen Statthalter in Syrien und Judäa, 1865, S. 22 ff.; Lewin, Fasti sacri, 1865; Lutteroth, Le recensement de Quirinius en Judée, 1865; (Ders., Artikel Dénombrement de Qu. in Lichtenberger, encyclopédie des sc. rel.); Ewald, Geschichte des Volkes Israel, V, 3. Aufl., 1867, S. 204 ff.; Keim, Geschichte Jesu von N., 1867, I, S. 390 ff.; Wieseler, Beiträge zur richtigen Würdigung der Evangelien, 1869, S. 16 ff.; Caspari, Chronolog.-geograph. Einleitung in das Leben J. Chr., 1869, S. 30 ff.; Zumpt, Das Geburtsjahr Christi, 1869, S. 20 ff.; Steinmeyer, Apologet. Beiträge, IV, 1873, S. 29 ff.; Schürer, Lehrb. der Neutest. Zeitgesch., 1874, S. 262 ff.; (Ders., Art. Cyrenius in Riehms Handwörterbuch des bibl. Altertums); Aberle in der theolog. Quartalschrift 1874, S. 663 ff.; Wieseler, Beiträge zur neutest. Zeitgeschichte Theol. Stud. und Kritiken, 1875, S. 535 ff.; Weizsäcker, Art. Quirinius, und Kneucker, Art. Steuern in Schenkels Bibellexikon, V, 1875; Mommsen, Römisches Staatsrecht, 2. Aufl., I und II, 1877 (besonders II, S. 410 ff.); Weiß, Meyers Handbuch über die Evangelien des Mark. und Luk., 1878, S. 282 ff.; Cook, The holy bible with commentary, N. T. I, 1878, p. 326 f.; Keil, Kommentar über Mark. u. Luk., 1879, S. 214 ff.; Rieß, das Geburtsjahr Chr., 1880, S. 66 ff.; Marquardt, Römische Staatsverwaltung, I, 2 Aufl., 1881; II, 1 Aufl. 1876 (besonders II, S. 198 ff.); Schegg, Das Todesjahr des K. Herodes und das Geburtsjahr J. Chr., 1882, S. 37 ff.; Madvig, Die Verfassung und Verwaltung des Röm. Staates, II, 1882 (besonders S. 438 ff.); Matthiass, Die Römische Grundsteuer, 1882; Rieß, Nochmals das Geburtsjahr J. Chr., 1883; Schanz, Commentar über d. Evang. des h. Luk., 1883, S. 117 ff.; Lecoultre, De censu Quiriniano et anno nativitatis Christi. dissert., Lausannae 1883. **Fr. Sieffert.**

Schaubrote, Schaubrottisch. I) Namen. לֶחֶם פָּנִים Exod. 25, 30 oder לחם הפנים Ex. 35, 13; 39, 36; 1 Sam. 21, 7; 1 Kön. 7, 48; 2 Chron. 4, 19, d. i. Brot des Angesichts (weil vor dem Angesicht Jahves aufgestellt Ex. 25, 23);

לֶחֶם הַמַּעֲרֶכֶת Neh. 10, 34; 1 Chr. 9, 32; 23, 29, d. i. Brot der Aufschichtung (vgl. Exod. 40, 4. 23; Lev. 24, 6); לֶחֶם הַתָּמִיד Num. 4, 7, weil es beständig vor Jahve liegen sollte; also stets kollektiv gebrauchter Singular (von לֶחֶם wird überhaupt kein Plural gebildet), wärend wir von Schaubroten zu sprechen gewont sind. In der Übersetzung der LXX: *ἄρτοι ἐνώπιοι* Ex. 25, 29; *ἄρτοι τοῦ προσώπου* 1 Kön. (Sam.) 21, 7; Neh. 10, 33; *ἄ.* (*τῆς*) *προθέσεως* Ex. 40, 21; 1 Chr. 9, 32 u. s. w.; Matth. 12, 4; Luk. 6, 4; (Hebr. 9, 2 *πρόθεσις τῶν ἄρτων* mit Hypallage); *ἄ. τῆς προσφορᾶς* 3 (1) Kön. 7, 48; *οἱ ἄ. οἱ διὰ παντός* Num. 4, 7; Bulgata: panes faciei, panes facierum [Aquila *προσώπων*], panes propositionis. — Der Tisch heißt הַשֻּׁלְחָן הַטָּהוֹר *ἡ τράπεζα ἡ καθαρά* Lev. 24, 6, weil mit reinem Golde überzogen; שֻׁלְחַן הַתָּמִיד Num. 4, 7; שֻׁלְחַן הַמַּעֲרֶכֶת *τράπεζα τῆς προθέσεως* 2 Chr. 29, 18.

II) Das mosaische Gesetz und die Zeit der Stiftshütte. Der Schaubrottisch. Vorschriften über seine Herstellung Ex. 25, 23—30; Bericht über die Herstellung 37, 10—16. Der Schaubrottisch, 2 Ellen lang, 1 Elle breit, $1^1/_2$ Ellen hoch, war von Akazienholz und mit reinem Golde überzogen. Je eine goldene kranzartige Verzierung (זֵר) umgab die Tischplatte und die מִסְגֶּרֶת, d. i. eine (Verschluss-)Leiste von der Breite einer Hand, welche die Füße zusammenhielt und nach Etlichen unmittelbar unter der Tischplatte, nach Anderen in halber Höhe der Beine angebracht war. An den durch diese Leisten gebildeten Ecken waren goldene Ringe, durch welche beim Ausbruch die gleichfalls aus Akazienholz bestehenden und mit reinem Golde überzogenen Tragstangen gesteckt wurden. Die Einhüllung des Tisches wärend des Ziehens ist Num. 4, 7. 8 beschrieben. ‖ Zu dem Tische gehörten verschiedene goldene Geräte, nämlich: קְעָרוֹת (wol Schüsseln oder Formen, in denen das Schaubrot herbeigebracht wurde), כַּפּוֹת (Schüsseln für den Weihrauch, LXX *θυίσκαι*, vgl. Lev. 24, 5), קְשָׂוֹת und מְנַקִּיּוֹת (*σπονδεῖα* und *κύαθοι* für die Weinlibation). ‖ Über die Anfertigung des Schaubrotes berichtet Lev. 24, 5—9. Nach dieser Stelle sollen aus $^2/_{10}$ Epha feinen Weizenmehls 12 Kuchen (חַלּוֹת) gebacken werden. Diese Kuchen sind in zwei Schichten von je sechs auf den Schaubrottisch vor Jahve zu legen. Auf diese Schichten (מערכת distributiv) wird in den eben erwänten כפות reiner Weihrauch gelegt, welcher dem Brote als אַזְכָּרָה *), dient, ein Feueropfer für Jahve. Die Auflegung findet an jedem Sabbath statt מֵאֵת בְּנֵי־יִשְׂרָאֵל בְּרִית עוֹלָם seitens der Kinder Israel als ewige Satzung. Das Brot der vergangenen Woche gehört den Priestern, welche es, da es Hochheiliges ist, an heiligem Orte verzehren. Aus Lev. 2, 11 wird, zumal die Tradition (Philo, Josephus, Mischna) einhellig derselben Ansicht ist, geschlossen werden dürfen, dass die Brote ungesäuert waren; aus 1 Sam. 21, 7 folgt, dass sie noch warm aufgelegt wurden. ‖ Seinen Platz hatte der Schaubrottisch im Heiligen auf der Nordseite (Ex. 25, 36), wärend der Leuchter auf der Südseite stand und der Räucheraltar zwischen beiden, aber dem Vorhange des Allerheiligsten etwas näher.

Alle Stellen des Pent., an denen des Schaubrotes, bezw. des für dasselbe bestimmten Tisches gedacht wird, gehören dem „Priesterkodex“ an. Das hohe Alter des Gesetzes aber ist nicht nur durch 1 Kön. 7, 48, sondern auch, gelegentlich des

*) אזכרה ist nicht ein hiphilisches Nomen = הזכרה, sondern mit Aleph prosthet. gebildet, wie אַכְזָר, אַשְׁמֹרֶת. Delitzsch: „Gedenkteil“, „das was in Erinnerung bringt“; Andere: z. B. Dillmann zu Lev. 2, 2: „Duftopfer, Duftteil, sofern זכר ursprünglich ‚stechen‘ auch vom starken Geruch oder Duft gesagt worden zu sein scheint“.

Aufenthaltes Davids in Nob, 1 Sam. 21, 2—7, bezeugt. Letztere Stelle gibt uns einen wichtigen Fingerzeig dafür, dass aus der Nichterwänung der Befolgung aller Gebote des Priesterkodex die Nichtexistenz dieser Gebote nicht gefolgert werden darf; denn hätte der Redaktor des Samuelbuches uns diese Geschichte nicht erhalten, so würden wir, nach der Meinung der modernsten Kritik, erst ein aus dem Ende des Exils herrürendes Zeugnis (1 Kön. 7) über das Schaubrot haben.

III) Der Tempel. Nur Einen Schaubrottisch erwänen die Stellen 1 Kön. 7, 48 (Salomo) und 2 Chr. 29, 18 (Hiskia). Allerdings ist 2 Chr. 4, 8 (Salomo) vergl. 1 Chr. 28, 16, von zehn Tischen die Rede; der Natur der Sache nach kann aber nur einer für das Schaubrot bestimmt gewesen sein: die übrigen dienten als Schmuck des Heiligen, vielleicht auch als Träger der Nebengeräte. ‖ Der Chronist I, 29, 32 erzält, dass die Zubereitung der Brote (seit wann?) Aufgabe einer Familie der Kehathiten war. In späterer Zeit lag diese Pflicht der Familie Garmo (גרמו) ob (Mischna Scheqalim V, 1. Joma 38ᵃ). ‖ Der Schaubrottisch des zweiten Tempels wurde von Antiochus Epiphanes geraubt, 1 Makk. 1, 23; Judas Makkabäus ersetzte ihn durch einen neuen, 1 Makk. 4, 49, dessen Abbildung uns auf dem Triumphbogen des Titus erhalten ist, vgl. Josephus Bell. Jud. 7, 5, 5 und Adr. Reland, De spoliis templi Hierosolymitani in arcu Titiano, Utrecht 1766. An diesem Tische ist die (zerbrochene) מסגרת in halber Höhe der Beine angebracht; der eine sichtbare Fuß hat die Gestalt eines Tierfußes. ‖ Über die Gestalt der Kuchen und die Art der Auflegung auf den Tisch, über den Ort des Backens und einiges andere Hierhergehörige finden sich in der thalmudischen Litteratur manche Angaben, vgl. namentlich Menachoth XI; Siphra zu Lev. 24, 5—9 (Ausg. v. Weiß, Wien 1862, Blatt 104); Middoth I, 6; Thamid III, 3; Joma 15ᵇ, 16ᵃ und besonders Ugolinus' unten zu nennende Abhandlung. Diese Angaben verdienen gewiss nicht one weiteres verworfen zu werden; wol aber wünschen wir über das Maß der diesen Angaben zukommenden Glaubwürdigkeit eine eingehende kritische Untersuchung und zwar im Zusammenhange mit der Erörterung des Wertes, welcher den in der Mischna und überhaupt in der älteren nachbiblischen jüdischen Literatur erhaltenen Traditionen zukommt.

IV) Über die Bedeutung des Schaubrotes und des Schaubrottisches ist manches Verständige und viel Wertloses geschrieben worden. Der Tisch ist nur um des Brotes willen da. Das Schaubrot trägt den Charakter eines Opfers, es wird Gotte seitens der Kinder Israel (מאת בני־ישראל Lev. 24, 8) dargebracht; am nächsten stehen die Speisopfer (Menachoth). Das Schaubrot ist ein Symbol der fortwärenden Verehrung Gottes seitens der Gemeinde und so zugleich eine Manung zu fortwärender Verehrung. Das alle Tage vor Jahve liegende Schaubrot erinnerte daran, dass man das tägliche Brot Gotte verdanke, und war so geeignet, diesem täglichen Brote eine höhere Weihe zu geben. Die Zal 12 ist nach der Zal der Stämme Israels normirt. — Vgl. noch Hebr. 9, 2. ‖ Diejenigen, welche meinen, dass das Schaubrot nach der ältesten Anschauung eine der Gottheit zum Genuss dargebotene Gabe gewesen sei, ziehen den Offenbarungscharakter der israelitischen Religion nicht oder doch nicht genügend in Rechnung. ‖ Äußere Änlichkeit haben die Lektisternien der Römer, vgl. auch Jes. 65, 11; Jer. 7, 18; 44, 19; Baruch 6, 26; Vom Bel zu Babel V. 10 ff.

V) Litteratur. Lud. Wolters, De mensa et panibus propositionis (praeside Jacobo Rhenferdo), Franeker 1703, 71 Seiten 4⁰. ‖ J. Lund, die alten Jüdischen Heiligthümer, Buch I, Kap. 24; II, Kap. 7; III, Kap. 31. ‖ Christ. Lud. Schlichter, De mensa facierum ejusque mysterio 1737, und in Ugolinus' Thesaurus antiquitatum sacrarum, Bd. X (Vened. 1749 fol.), Sp. 847—996. ‖ Blasius Ugolinus, De mensa et panibus propositionis, das. Sp. 997—1120. ‖ J. G. Carpzov, Apparatus hist. crit. antiquitatum sacri codicis etc., Frankf. u. Leipzig 1748, 4⁰, S. 278 ff. ‖ G. H. F. Scholl in (Klaibers) Studien der evangelischen Geistlichkeit Wirtembergs, IV, 1 (Stuttgart 1832), S. 56—60. ‖ K. Chr.

W. F. Bähr, Symbolik des Mosaischen Cultus, Heidelberg 1. Aufl. 1837: I, 407—412. 425—438; 2. Aufl. 1874: I, 505—534. ‖ C. F. Keil, Biblische Archäologie, 2. Aufl., Frankf. a. M. 1875, S. 100. 120. ‖ Winer, RWB. ‖ Delitzsch in Riehms Handwörterbuch. **H. L. Strack.**

Schechina (שְׁכִינָה, von שָׁכַן, Einwonung, inhabitatio, praesentia numinis), so heißt bei den Rabbinen die Wolke oder genauer — nach Abarbanel ad Ex. 40, 34 — der von der Wolke wie Feuer vom Rauch umgebene „feuerähnliche“ Lichtglanz der göttlichen Herrlichkeit (כְּבוֹד י״י, *δόξα κυρίου, μεγαλοπρεπὴς δόξα*, 2 Petr. 1, 17), worin Jahveh oder dessen Engel seine Gegenwart kundgibt. Sie erscheint in den entscheidendsten Momenten der Begründung der Theokratie, in dem brennenden Busch bei der Berufung Moses (Ex. 3, 2 ff., hier in Verbindung mit dem Engel Jahvehs, der daher oder auch Jahveh selbst שֹׁכְנִי סְנֶה heißt, Deut. 33, 16), bei der Gesetzgebung (Ex. 19, 16. 18, vgl. die Beschreibung Kap. 24, 16 f., die den Berg bedeckende Wolke die Hülle der göttlichen Herrlichkeit, deren Ansehen „wie fressendes Feuer“, womit der Berg brennt, Deut. 5, 23 f.; 9, 15, vgl. Hebr. 12, 18 wie der Busch Ex. 3), bei der Einweihung des Versammlungszeltes (Ex. 40, 34) und nachher des Tempels (1 Kön. 8, 10 f.; 2 Chron. 7, 1 f.), außerdem bei verschiedenen Anlässen in der Wüste (Ex. 16, 7. 10; Levit. 9, 6. 23; Num. 14, 10; 16, 19; 17, 7). Sie ist one Frage eins mit der Wolken- und Feuersäule, worin Jahveh oder auch wider sein Engel (Ex. 14, 19; 23, 20 ff.; 32, 34 ꝛc.) selbst seinem Volke das Geleite gibt beim Auszug aus Ägypten und durch die Wüste (Ex. 13, 21 f.; 14, 19 f.; Num. 14, 14; Deut. 1, 33; Neh. 9, 12. 19; Ps. 78, 14), und aus der er mit Mose redet in der Tür des Versammlungszeltes (Ex. 33, 9 f.; Num. 12, 5; Deut. 31, 15. vgl. Ps. 99, 7), wie auch aus der den Sinai deckenden Wolke nach Deut. 5, 23, näher aus dem Feuer, womit der Berg brennt, die Stimme des Herrn erschallt. Später kommt sie noch vor in den Visionen der Propheten, Jesajas (Kap. 5) und namentlich Ezechiels (Kap. 1, 28; 3, 12. 23; 8, 4 ꝛc.; 43, 2 ff.; 44, 4), und läßt sich auch noch wider erkennen in der *δόξα κυρίου*, in welcher der „Engel des Herrn“ erscheint Luk. 2, 9 und in der Lichtwolke bei der Verklärung 2 Petr. 1, 17. Nach der konstanten Ansicht der Rabbinen und der älteren christlichen Theologen soll die Schechinawolke oder der Schechinaglanz im Allerheiligsten der Stiftshütte und des Tempels beständig geschwebt haben „über der Capporeth“ (Levit. 16, 2) als an der Stätte, die Jahveh sich erkoren hatte, um daselbst zu wonen unter seinem Volke (Ex. 25, 8; 29, 45. 46; Levit. 26, 11 ff.), wo er nach seiner Verheißung (a. a. O.) thronte „über — resp. zwischen — den Cherubim“ (1 Sam. 4, 4 u. ö., vgl. Ex. 25, 22; Num. 7, 89; 1 Sam. 3, 3 ff.), d. h. nach den jüdischen Paraphrasten: seine Schechina thronen ließ. Die sichtbare Gegenwart Gottes habe aber ein Ende genommen mit der Zeit des ersten Tempels. Aus dem durch die Abgötterei des Volkes und seiner Herrscher entweihten und darum der Zerstörung preisgegebenen Heiligtume sei die Schechina entwichen (worauf Hosea 6, 15, vgl. Maimon., Moreh neboch. 1, 23, und besonders Ezech. 8 ff. gedeutet wurde) und habe im zweiten Tempel nebst andern wesentlichen Stücken gefehlt (s. die Stellen aus tr. Joma und Abarb. ad Hagg. bei de Wette, Archäologie § 237). Gegen diese traditionelle Vorstellung erhob zuerst Vitringa Widerspruch in seinen Observv. sacr., Franek. 1689, lib. I, cap. 11, indem er eine unsichtbare Gegenwart Gottes statuirte und meinte, ipsam arcam habitationis div. *σύμβολον* fuisse. Die moderne Orthodoxie (Hengstenberg, Hävernick, Ebrard, Haneberg, Keil) hat dann die ältere Ansicht modifizirt, die an sich unsichtbare Gegenwart Gottes habe sich bei dem järlichen einmaligen Eingang des Hohenpriesters ins Allerheiligste verkörpert, wie sonst außerordentlicherweise beim Zuge durch die Wüste u. s. w., und demnach auch die unter anderen auch von Bähr, Ewald, Winer, Baumgarten gebilligte Erklärung, die Vitringa nach rabbinischen Vorgängen von Levit. 16, 2 gibt, wonach unter der Wolke, in der Jahveh erscheint über dem Deckel, nach V. 13 die von Aaron zu bewirkende

Rauchwolke zu verstehen wäre, abgelehnt. Jedoch findet sich von einer sei's stetigen, sei's momentanen Erscheinung der Schechina im Allerheiligsten sonst keine Spur im A. T., und auch Philo, Josephus und die Kirchenväter haben noch nichts von derselben gewusst. Vergl. über die Kontroverse und die einschlägige Litteratur Bähr, Symbolik, 1. Bd., 2. Ausg. (1874), S. 471 ff.; Hengstenberg, Christologie, III, S. 521 ff.; Keil, Archäol., II, S. 124. — Über die weitere Lehre der Rabbinen ist zu vergleichen Buxtorf, Lex. chald. s. v.; Othon., Lex rabb., p. 678; Carpzov, Apparat. crit., p. 765; Schöttgen, Hor. Hebr., p. 542. Von dem Gebrauch, den die Targumim von der Schechina machen, indem sie dieselbe periphrastisch für Gott setzen bei den anthropomorphistischen Aussagen des Alten Testaments über ihn, ut omnis corporeitas a deo removeatur, ist oben schon ein Beispiel angefürt. Die ש״ ist, wie Maimon. mor. neb. 1, 24 sie erklärt, splendor quidam creatus, quem deus quasi prodigii vel miraculi loco ad magnificentiam suam ostendendam alicubi habitare facit. Besonders bei den Kabbalisten wird sie dann als Emanation der Gottheit gefasst, parallel der Weisheit der Proverbien. Sie wird unterschieden als eine obere, בִּינָה, und eine niedere, מַלְכוּת, die erste und die letzte der zehn Sephiren. Sie wird mit Gott parallelisirt: wenn er der Sanftmütige, der Gnädige ist, so ist sie die Sanftmütige u. s. w. (Sohar III, f. 93). Wider talmudisch ist das Sprichwort, ש״ ab hominibus moestis discedere et super laetis et alacribus requiescere. So heißt es auch Pirke Aboth Kap. 3: „Wo zwei vereint sind und sich mit der Thorah beschäftigen, da ist die Schechina mitten unter ihnen", vgl. Matth. 18, 20. Nach Maimon. tr. Sanhedr. c. 4 war es die Schechina, die über den 70 Dollmetschern wonte. Von dem heil. Geist, d. i. dem Geist der Prophetie, wird sie bald unterschieden und bald mit ihm identifizirt, oder er wird auch Schechina genannt, eo quod quiescit (שָׁכַן) super prophetas. — Die älteren orthodoxen Theologen (s. z. B. Lundius, Jüd. Heiligtümer, S. 68) sehen in ihr die Menschwerdung des Sones vorgebildet, in specie in dem Feuer die Gottheit, in der Wolke die Menschheit Christi, Neuere dagegen in jenem die Heiligkeit oder gar den Zorn, in dieser die Gnade Gottes, wobei nur vergessen wurde zu erklären, warum die natura div., resp. die Heiligkeit des Nachts und die nat. hum. oder die Gnade bei Tage erschienen sei. Richtig wird sie doch nur zu denken sein als Symbol — nicht der der Menschheit zugewandten Offenbarungsseite des göttlichen Wesens, auch nicht, wie Andere sagen, der Heiligkeit, sondern einfach — der Gnadengegenwart Gottes unter seinem Volke oder seiner Bundestreue und sonach, richtig verstanden, allerdings auch als Bild Christi als der realen Schechina, in welchem die göttliche „Gnade und Treue" und darin die wahre δόξα θεοῦ, die Eph. 1, 6 auch δόξα τῆς χάριτος heißt, der neutestamentlichen Gemeinde gegenwärtig ist (Joh. 1, 14; Kol. 2, 9; 2 Kor. 4, 6; Eph. 1, 6; 2 Kor. 6, 16; Joh. 14, 23, vgl. Levit. 26, 11 f.; Ex. 34, 6). Eine direkte Anspielung auf den Namen der Schechina finden auch die neueren Ausleger gewönlich Joh. 1, 14; Offenb. 21, 3 in dem Worte σκηνοῦν, sodass nicht der bloße Gleichklang des hebräischen Wortes, sondern die Erinnerung an die Idee die Wal dieses Ausdruckes veranlasst hätte.

Vgl. außer der bereits angefürten Litteratur noch Ewald, Israelit. Gesch., II, S. 167 f.; Winer, RWB. die Artikel „Bundeslade" und „Wolken- und Feuersäule" und den Artikel „Schechina" im katholischen Kirchenlexikon von Wetzer und Welte. **Mallet.**

Scheffler, Johann oder Johann Angelus (Angelus Silesius), wurde im Jare 1624 (der Tag ist nicht bekannt) zu Breslau geboren und war der Son eines polnischen Edelmannes, der, vielleicht um den in Polen herrschenden Religionsbedrückungen zu entgehen, dorthin ausgewandert war. Er wurde im lutherischen Bekenntnis erzogen und erhielt seine Schulbildung auf dem Elisabethanum in Breslau. Er erwälte das Studium der Medicin und bezog 1643 die Universität Straßburg. Sein dortiger Aufenthalt scheint nicht viel über ein

Jar gedauert zu haben, denn aller Warscheinlichkeit nach begab er sich im Jare 1644 nach Holland, wo er mehrere Jare verweilt und namentlich in Leyden zwei Jare sich aufgehalten hat. Es ist nicht one Grund, wenn ältere biographische Nachrichten diesem Aufenthalt in Holland einen entscheidenden Einfluss auf seine religiöse Richtung zuschreiben. Seiner eigenen Angabe nach lernte er hier zuerst die Schriften Jakob Böhmes kennen, die unverkennbar auf die Gestaltung und Richtung seines inneren Lebens, wie sie aus seinen Schriften hervortritt, mächtig eingewirkt haben. Eben um diese Zeit hatte der schlesische Edelmann Abraham von Franckenberg die von ihm gesammelten Abschriften der Werke Jakob Böhmes nach Holland geflüchtet, um dort ihre Herausgabe zu bewirken, welche in Schlesien von katholischer wie von lutherischer Seite verwehrt wurde. Vermutlich kam Scheffler mit Franckenberg, der später, nach seiner Rückkehr nach Schlesien, mit ihm in vertrauter Freundschaft stand, in Holland in Berürung und wurde durch ihn auch mit anderen Anhängern geheimer Weisheit, deren es damals in Holland sehr viele gab, in Verbindung gebracht. Er blieb jedoch dabei seiner Wissenschaft treu und begab sich 1647 nach Padua, wo er am 9. Juli 1648 die medicinische Doktorwürde erwarb. Von dort nach langer Abwesenheit in sein Vaterland zurückgekehrt, fand er 1649 eine Anstellung als Leibarzt des Herzogs Sylvius Nimrod von Würtemberg zu Öls. Doch nur 3 Jare verblieb er in dieser Stellung. Bei der Richtung, welche sein inneres Leben genommen hatte, konnte das lutherische Kirchenwesen, wie es damals war, ihn unmöglich befriedigen. Er verbarg seine Abneigung gegen die bestehenden Ordnungen und Gebräuche seiner Kirche nicht und zerfiel deshalb sehr bald mit der lutherischen Geistlichkeit, die er durch seine Absonderung vom Gottesdienst und seine Gleichgültigkeit gegen Beichte und Abendmal wider sich aufbrachte. Namentlich wurde der Hofprediger Christoph Freitag sein eifriger Gegner und versagte den Gedichten und asketischen Schriften, welche Scheffler schon damals herausgeben wollte, wegen ihres mystischen Inhalts die Erlaubnis zum Druck. Auch der Herzog selbst, der streng lutherisch gesinnt und allem separatistischen Wesen entschieden abgeneigt war, mag ihm seine Gunst nicht lange bewart haben. Um so enger schloß sich Scheffler an Franckenberg an, der 1650 auf sein Gut Ludwigsdorf bei Öls zurückgekehrt war und dessen Ansehen, da er trotz seiner schwärmerischen Richtung wegen seines frommen Wandels in allgemeiner Achtung stand, vielleicht auch die Widersacher Schefflers zunächst noch in Schranken hielt. Mit Franckenbergs 1652 erfolgtem Tode — welchem Scheffler ein „Ehrengedächtniß“ widmete, das erste von ihm veröffentlichte poetische Werk, das bereits die in seinen späteren Poesieen hervortretende Welt- und Lebensanschauung deutlich erkennen läßt — scheint seine Stellung in Öls unhaltbar geworden zu sein. Bald darauf verließ er den Dienst des Herzogs, und schon am 12. Juni 1653 trat er, damals 29 Jare alt, in der Kirche St. Matthiä zu Breslau zur römischen Kirche über und nahm bei der Firmung (nach der gewönlichen, jedoch durch nichts verbürgten Angabe von einem spanischen Mystiker des 16. Jarhunderts, Johannes ab Angelis) den Namen Angelus an.

Es konnte nicht fehlen, dass dieser Übertritt großes Aufsehen machte und dem Konvertiten heftige Angriffe zuzog. Protestantischerseits sind die Motive seines Übertritts verdächtigt worden, wobei der Umstand, dass er bald darauf, im März 1654, zum kaiserlichen Hofmedikus ernannt wurde, nicht unbenutzt geblieben ist. Eine unbefangene Erwägung wird indessen zugestehen müssen, dass, abgesehen von jener wenigstens nicht lukrativen kaiserlichen Auszeichnung, keine Tatsachen zur Begründung derartiger Annahmen vorliegen, wärend dagegen Schefflers Übertritt aus der Richtung, welche sein inneres Leben genommen hatte, seine genügende Erklärung findet. Er selbst hat „gründliche Ursachen und Motive, warum er von dem Lutherthum abgetreten“, zu Olmütz herausgegeben, worin er 55 Merkmale, warum er die lutherische Lehre für falsch halte, sowie 83 Gründe für die Annahme des Katholizismus auffürt, und man wird nicht Ursache haben, seinen Worten zu misstrauen, wenn er versichert: „Ich habe als ein aufrichtiger Christ gehandelt, indem ich, was ich in meinem Herzen getragen, in gänzlicher

Überzeugung meines Gewissens mit dem Munde öffentlich bekannt habe." Er scheint nach seinem Übertritte in Breslau geblieben zu sein, denn daſs seine Ernennung zum kaiserlichen Hofmedikus ihn nach Wien gefürt habe, ist nach den sonst bekannten Zeitdaten sehr unwarscheinlich, und jene Ernennung war wol nur eine Auszeichnung durch Rang und Titel. Ob er sich überhaupt noch ferner der ärztlichen Praxis gewidmet habe, ist nicht bekannt. Mit theologischen Schriften trat er zunächst nicht weiter herror und lieſs die protestantischen Entgegnungen auf seine Rechtfertigungsschrift unerwidert. Dagegen mag er sich in den folgenden Jaren besonders mit poetischen Arbeiten beschäftigt und die Sammlung und Herausgabe seiner Gedichte vorbereitet haben; denn 1657 erschienen gleichzeitig seine beiden bedeutendsten Werke, der „cherubinische Wandersmann" und die „geistlichen Hirtenlieder".

Einen weiteren Schritt tat er 1661, da er am 21. Mai zu Neiße die Priesterweihe empfing, nachdem er kurz zuvor in den Minoritenorden aufgenommen worden war. Seitdem fülte er sich nun auch berufen, immer entschiedener als Vorkämpfer des Katholizismus aufzutreten. Der gröſste Teil seiner übrigen Lebenszeit zeigt uns das unerfreuliche Bild eines ununterbrochenen, mit leidenschaftlichem Eifer gefürten Kampfes, den er durch seine Streitschriften gegen die evangelische Kirche hervorrief. Er begann diesen Kampf im Jare 1664 mit einer Schrift, in welcher er die dem deutschen Reiche von den Türken drohende Gefar als ein Strafgericht Gottes für den Abfall der Protestanten von der römischen Kirche darstellte. Die von protestantischer Seite erfolgenden Gegenschriften veranlaſsten ihn zu immer weiter gehenden Angriffen und Beschuldigungen, und so entspann sich eine lange Reihe von Jaren hindurch ein heftiger litterarischer Streit, den er in zalreichen Schriften, späterhin zum teil unter fingirtem Namen, fortsetzte; der Eifer der Polemik fürte ihn dabei bis zu den extremsten Behauptungen. Von protestantischer Seite wurde der Streit von gewichtigen Gegnern aufgenommen, und Christian Chemnitz in Jena, Adam Scherzer und Val. Alberti in Leipzig und Aegid. Strauch in Danzig lieſsen es an ebenso heftigen Widerlegungen seiner Angriffe nicht fehlen, in denen auch seine Person nicht geschont und allerlei nachteilige Gerüchte über sein sittliches Verhalten zu Waffen gegen ihn verwendet wurden. Selbst von vielen Katholiken wurde, seinem eigenen Geständnisse nach, sein Treiben gemiſsbilligt und ungern gesehen. Doch lieſs er sich dadurch nicht irre machen und wandte noch seine letzten Lebensjare dazu an, eine Sammlung und Auswal seiner einzelnen Streitschriften zu veranstalten, welche unter dem Titel: „Ecclesiologia, bestehend in 39 auserwälten Traktätlein", Neiße und Glatz 1677, in Folio erschien.

Scheffler brachte diese letzten Lebensjare im Stifte der Kreuzherren zu St. Matthias in Breslau zu, wohin er sich vermutlich nach dem 1671 erfolgten Tode seines Gönners, des Bischofs Sebastian von Rostock, zurückzog. Die anstrengenden und aufregenden Kämpfe der vorangegangenen Jare und die damit verbundenen Widerwärtigkeiten scheinen seine Lebenskraft frühzeitig erschöpft zu haben. Nach einem langen, auszehrenden Leiden starb er, erst 53 Jare alt, am 9. Juli 1677.

Eine bleibendere Bedeutung und ungeteiltere Anerkennung als durch seine polemischen Schriften hat Scheffler als Dichter erworben, und diese Anerkennung ist ihm auch in der neueren Zeit mit Recht wider gewidmet worden. Das bedeutendste seiner poetischen Werke ist „der cherubinische Wandersmann, oder geistreiche Sinn- und Schluſsreime zur göttlichen Beschaulichkeit anleitende", zuerst Wien 1657, dann mit einem sechsten Buche vermehrt, Glatz 1674, wider herausgegeben von Gottfr. Arnold, Frankfurt 1701. Das Werk enthält eine Sammlung von 1675 kurzen Sinnsprüchen, meistens in zwei oder vierzeiligen Alexandrinern, unverbunden und one systematische Anordnung zusammengestellt. Der Titel erklärt sich daraus, daſs das Buch den Weg zeigen will, auf welchem der durch die Sünde von Gott abgewendete, in die Weltliebe versunkene Mensch wider zur Gemeinschaft mit Gott zurückkehren soll. Die Grundgedanken dieser Sprüche, die in den mannigfaltigsten Wendungen widerkehren, gehen darauf hin-

aus, dass diese Einheit mit Gott nur gefunden werden könne durch stille Versenkung in Gott, dessen Wesen die Liebe ist, dass der Mensch, jemehr er in unverwandtem Anschauen Gottes, in gänzlicher Verleugnung seiner selbst und aller irdischen Dinge, in vollkommener Gelassenheit und Geduld der göttlichen Liebe sich hingibt, in Gottes Wesenheit versetzt, mit Gott eins werde und in dieser Vereinigung mit Gott auch alles dessen, was Gottes ist, teilhaftig werde. Das spezifisch Christliche findet in dieser Gedankenreihe insofern seine Stelle, als Scheffler die Menschwerdung Gottes in Christo und die durch Christi Blut vollbrachte Erlösung als den Weg, auf welchem Gott dem Menschen zur Vereinigung entgegenkomme, bezeichnet, zugleich aber darauf dringt, dass die Menschwerdung Gottes im Innern des Menschen sich widerholen müsse, damit er, von dem Wesen Gottes erfüllt, aus Gott geboren und selbst ein Gottessohn und Christus werde. Eine Beziehung auf Kirche und kirchliches Dogma, wofür Schefflers Streitschriften eifern, liegt dagegen diesen Sprüchen gänzlich fern; nirgends treten Andeutungen konfessioneller Unterschiede hervor; und kaum finden sich einzelne Sprüche, aus denen der katholische Standpunkt des Dichters sich zu erkennen gibt. Bei der Kürze der Sprüche und dem Ringen des Dichters nach dem entsprechenden Ausdruck für seine Anschauungen ist die Sprache oft dunkel und der Gedanke schwer verständlich, und es fehlt daher nicht an auffallenden und zum teil bedenklichen Paradoxieen. Besonders ist das der Fall, wenn er die durch die Liebe als die Wesenheit Gottes bedingte Selbstmitteilung Gottes und das dadurch bewirkte Einswerden des Menschen mit Gott in einer Weise schildert, bei der das Unterschiedensein des Schöpfers und der Kreatur in pantheistischem Sinne aufzuhören scheint. Den Vorwurf des Pantheismus weist er zwar in der Vorrede zur zweiten Ausgabe des Wandermannes ausdrücklich zurück, indem er versichert, seine Meinung sei nicht, dass die Seele ihre „Geschaffenheit verlieren und in Gottes ungeschaffenes Wesen könne verwandelt werden, sondern, wie schon Tauler gesagt, dass die geheiligte Seele zu so naher Vereinigung mit dem göttlichen Wesen gelange, dass sie mit demselben ganz „durchdrungen, überformet und eins sei" und so dasjenige sei durch Gnade, was Gott sei von Natur. Aber wenn auch hiernach, und da er andererseits auch wider das Unterschiedensein von Gott und Welt und die sittliche Freiheit des Individuums ausdrücklich hervorhebt, von einem bewussten Pantheismus bei ihm nicht die Rede sein kann, so ist wenigstens nicht zu leugnen, dass seine begeisterten Anschauungen ihn oft bis zu einer Höhe entrücken, auf welcher ihm der Unterschied der Begriffe, den der nüchterne Verstand festhält, zu verschwinden scheint, und dass er dann auch seine Aussprüche bis auf eine Spitze treibt, bei welcher sie in ihrer aphoristischen Fassung dem Missverständnis nicht entgehen können. Dass nun diese Sprüche einen Schatz tiefsinniger Gedanken enthalten und zu den bedeutendsten Erzeugnissen christlicher Mystik gehören, ist unter allen Urteilsfähigen anerkannt und kann nur da in Abrede gestellt werden, wo (wie z. B. an Gervinus' wegwerfendem Urteil über Scheffler sich zeigt, vgl. dessen Lit.-Gesch. III, S. 351 f.) ein Verständnis für religiösen Tiefsinn und christliche Mystik überhaupt nicht vorhanden ist. Unter den Protestanten scheint der cherubinische Wandersmann erst durch die Ausgabe von G. Arnold allgemeiner bekannt geworden zu sein; doch hat schon Leibnitz ihn beachtet und anerkannt, wenn er auch über seine Hinneigung zum Pantheismus sich missbilligend äußert. In der späteren Zeit geriet das Buch völlig in Vergessenheit, und erst Friedrich Schlegel machte, wie auf eine neue Entdeckung, darauf wider aufmerksam. Seitdem haben teils neue Ausgaben des ganzen Werkes (Sulzbach 1829), teils Auszüge (F. Horn, Varnhagen von Ense, W. Müller u. a.) die Bekanntschaft mit demselben in weiteren Kreisen verbreitet und das religiöse Bedürfnis wie das ästhetische und philosophische Interesse hat sich von neuem mit Teilnahme ihm zugewendet.

Mehr noch und dauernder als durch diese Sprüche wurde Schefflers Dichterruhm durch seine geistlichen Lieder verbreitet, denen auch die evangel. Kirche — nicht ganz mit Recht — eine Stelle in ihrem Liederschatze eingeräumt hat. Sie finden sich in seiner „heiligen Seelenlust oder geistliche Hirtenlieder der in ihren

Jesum verliebten Psyche", Breslau one Jarzal (warscheinlich 1657); später mit einem 4. und 5. Buche vermehrt, Breslau 1668. Das Thema dieser Lieder ist die Liebe der Seele zu Jesu, ihrem Bräutigam, dem Schönsten unter den Menschenkindern. Die drei ersten Bücher bilden ein planmäßig angelegtes, zusammenhängendes Ganzes, in welchem die Reihe der Lieder, beginnend mit dem Ausdrucke der Sehnsucht nach dem Erlöser, ihn durch alle Stufen seines Lebens bis zu seiner himmlischen Verklärung begleitet und zuletzt die geistliche Vermählung mit ihm, besonders in Beziehung auf das Sakrament, besingt. Das 4. Buch feiert die Maria als Repräsentantin der waren Liebe und schildert die Äußerungen dieser Liebe in einzelnen Lebensmomenten. Das 5. Buch, warscheinlich weit später gedichtet, enthält Lieder verschiedenen Inhalts, zwar im Geiste der früheren, aber one bestimmten Zusammenhang. Diese Lieder, an poetischem Werte freilich sehr ungleich, sind der Ausdruck eines von der Liebe Christi entzündeten und nach ihm verlangenden Herzens. Auch den besten aber klebt etwas Übertriebenes und Ungesundes an; in andern verirrt sich die Entzückung des Dichters in schwärmerische Abspannung; die Andacht der verliebten Psyche hat oft eine zu sinnliche Färbung und wird zu einem tändelnden Spielen mit Worten und Bildern, und die häufig vorkommenden Anklänge an die Schäferpoesie jener Zeit, sowie die Anwendung griechischer Mythologie, nach welcher z. B. das Jesuskindlein als Gott Amor besungen wird, können uns nur ebenso unwürdig wie geschmacklos erscheinen.

Das letzte von Schefflers poetischen Werken ist seine „sinnliche Betrachtung der vier letzten Dinge", Schweidnitz 1675 (oder 1674?). Der Dichter will durch anschauliche Schilderungen dieser letzten Dinge die um ihr Seelenheil unbekümmerten Menschen erwecken und bekehren, und wagt es, die Geheimnisse der Ewigkeit in sinnlichen Bildern auszumalen. Dabei greift er aber zu so grellen Farben, seine Schilderungen überweltlicher Dinge sind so materiell und teilweise so widerwärtig und geschmacklos, dass sein Werk nur als eine Verirrung zu bezeichnen ist und weit hinter seine vorhergenannten Poesieen zurückgesetzt werden muss.

Andere poetische Werke sind von Scheffler, außer dem oben erwänten Ehrengedächtnis Franckenbergs, nicht vorhanden; denn wenn ihm (zuerst in Wetzel, Hymnopoeographia, T. I, p. 58) gewönlich auch eine „betrübte Psyche" (Bresl. 1664) zugeschrieben wird, so ist dies höchst warscheinlich nur eine Verwechselung mit der „verliebten Psyche"; wenigstens ist jenes Werk bis jetzt noch nirgends aufgefunden worden, und die von Mehreren, z. B. Müller (Bibliothek deutscher Dichter des 17. Jarhunderts, 9. Bd.) und Koch (Geschichte des Kirchenliedes, 2. Bd.), angefürte „köstliche evangelische Perle" (Glatz 1676) ist kein Gedicht, sondern die Übersetzung eines älteren und vielverbreiteten Andachtsbuches, Margarita evangelica.

Die Quellen und litterarischen Nachweisungen zur Geschichte Schefflers findet man bei Kahlert, Angelus Silesius, eine literarhistorische Untersuchung, Breslau 1853, vollständig verzeichnet. **Dryander** †.

Scheidungsrecht, evangelisches. In dem Art. „Eherecht" ist zwar bereits im allgemeinen auch das Recht der evangelischen Kirche in Beziehung auf Ehescheidungen dargestellt worden (Bd. IV, S. 98 f.). Die hohe Wichtigkeit der hier einschlagenden Fragen läßt jedoch eine Ergänzung des erwänten Artikels wünschenswert erscheinen; auch ist das von Ludw. Richter in seinen Beiträgen zur Geschichte des Ehescheidungsrechts in der evangelischen Kirche (Berlin 1858) beigebrachte geschichtliche Material durch neuere Arbeiten von Mejer u. a. in erweitertem Maße zugänglich geworden; Strippelmanns Ehescheidungsrecht nach gemeinem und insbesondere nach hessischem Rechte, Cassel 1854, war schon von Richter treffend als „wenig gründliche, aber desto einseitigere Ausfürung" charakterisirt worden.

Schon in der katholischen Kirche ist die Lehre, dass das Band der vollzogenen Christenehe schlechthin unauflöslich sei, nicht so früh zur unbestritte-

nen Herrschaft gelangt, als gemeinhin angenommen wird. In der alten Kirche hatte diese Lehre insofern keine unbestrittene Geltung, als infolge der Beschaffenheit des biblischen Textes (Matth. 5, 32; 19, 9; Mark. 10, 11; Luk. 16, 18) einige Kirchenväter eine Scheidung vom Bande im Falle des Ehebruchs anzuerkennen oder doch die Widerverheiratung des Unschuldigen zu entschuldigen geneigt waren (Epiphanius, Panarion adv. haeres. l. LIX, c. 4; Hieronym. ep. 77 ad Oceanum c. 3; Hilarius (v. Poitiers) comment. in Matth. I, c. 4, vgl. Ambrosiaster ad 1 Cor. VII, 11 in c. 17 C. XXXII qu. 7), und selbst Augustinus, welcher der milden, am Ende des 4. Jarhunderts herrschenden Praxis entgegentrat, ist über die „dunkle und verwickelte Frage" (vgl. de conjugiis adulterinis I, c. 25) nicht one Schwankungen zu seiner Ansicht gelangt (de fide et operibus IV, 19: Quisquis etiam uxorem in adulterio deprehensam dimiserit et aliam duxerit, non videtur aequandus eis, qui excepta causa adulterii dimittunt et ducunt. Et in ipsis divinis sententiis ita obscurum est, utrum et iste, cui quidem sine dubio adulteram licet dimittere, adulter tamen habeatur, si alteram duxerit, ut, quantum existimo, venialiter ibi quisque fallatur), — wogegen er sich freilich in vielen anderen Stellen für die Unauflöslichkeit des Bandes erklärt, s. v. Moy, Geschichte des Eherechts, S. 244 ff.; vgl. aber überhaupt E. Löning, Geschichte des deutschen Kirchenrechts, Bd. II, Straßb. 1878, S. 606 ff. Gegen die Einwirkung des römischen Scheiderechts hatte die Kirche freilich bereits auf dem Konzil von Elvira (306, c. 9) und dem ersten Konzil von Arles (314, c. 10), doch one nachhaltigen Erfolg (vgl. Augustin. de conjug. adult. II, c. 17) reagirt, und die römischen Bischöfe haben stets an der strengeren Ansicht festgehalten (Innoc. I ad Exsup. 405, c. 6 bei Constant, Epistol. Rom. Pontif. p. 794). In Gallien aber nahm das Konzil von Vannes (465, c. 2) von der Exkommunikation die Männer aus, welche nach Scheidung wegen erwiesenen Ehebruchs der Frau sich anderweitig verheiratet haben.

Ein halbes Jartausend hat es gedauert, bis das von der römischen Kirche angenommene strenge Prinzip im Gebiete des Ehescheidungsrechts die nationalen Auffassungen der germanischen Stämme völlig überwunden hat. Der strengen altgermanischen Sitte (Germ. c. 19) stand ein freies Ehescheidungsrecht zur Seite (Löning II, S. 617 ff.). Nach den germanischen Rechten war Ehescheidung durch Übereinkunft der Gatten überall möglich, die einseitige Scheidung ursprünglich nur dem Manne gestattet, nicht der Frau, die sich der Vogtei des Mannes nicht entziehen durfte; erst unter dem Einfluss des römischen Rechts und der kirchlichen Auffassung, welche den Ehebruch des Mannes ebenso verdammt wie den der Frau (Innoc. I. ad Exsup. c. 4), hat diese nach einzelnen Volksrechten, wie dem westgotischen und langobardischen, die Befugnis erlangt, ihrerseits auf Grund gewisser Vergehen des Mannes einseitig die Ehe aufzulösen. Wie im römischen Reich die Ehe weltlicher Gesetzgebung und Gerichtsbarkeit unterworfen war, so war das Eherecht der germanischen Stämme weltliches Recht und gab es insbesondere im fränkischen Reich auch noch keine die weltliche Gerichtsbarkeit ausschließende geistliche Ehegerichtsbarkeit, wärend die Kirche ihre eigene Eheordnung nur mit Disziplinarmitteln geltend machen konnte. Der kirchliche Einfluss auf die weltliche Ehegesetzgebung reichte zunächst nicht weiter, als dass einseitige Ehescheidung des Mannes one gesetzlich gebilligten Grund erschwert wurde (z. B. lex Burg. tit. 34, 4). Dass die Kirche andererseits ihre Eheordnung selbst der mildernden Einwirkung der nationalen Anschauungen nicht entzog, zeigen die angelsächsischen und fränkischen Bußordnungen (deren Ehescheidungsrecht Hinschius in der verdienstlichen Abhandlung in der Zeitschrift für deutsches Recht, Bd. XX, S. 66 ff. behandelt hat).

Bei den Angelsachsen hatte sich der altgermanische Grundsatz der freien Ehescheidung anfänglich in der christlichen Zeit unangefochten erhalten, wie dies aus den von König Aethelbirht von Kent in den Tagen des Augustinus erlassenen Gesetzen geschlossen werden darf (Hinschius a. a. O. S. 67). Als nun die Kirche hiergegen auftrat, geschah dies nicht in der Art, dass sie die Unauflöslichkeit des Ehebandes schroff durchzufüren suchte; sie gab vielmehr den bisherigen Anschau-

ungen nach und suchte nur der einseitigen grundlosen Scheidung zu steuern, indem man die Trennung des Ehebandes und die Widerverheiratung des geschiedenen Gatten sonst als zulässig anerkannte. Die katholische Kirche zeigte sich hierin der weisen Mäßigung eingedenk, mit welcher Gregor der Große dem zur Bekehrung der Angelsachsen ausgesandten Benediktiner Augustinus die Anweisung erteilt hatte: „In hoc enim tempore sancta ecclesia quaedam per fervorem corrigit, quaedam per mansuetudinem tolerat, quaedam per considerationem dissimulat, ut saepe malum, quod adversatur, portando et dissimulando compescat".

So bestimmt denn die das zweite Buch des sog. Poenitentiale Theodori ausmachende Kirchen- und Eheordnung, welche wol noch bei Lebzeiten des Theodor von Canterbury, wenngleich nicht von ihm selbst verfaſst ist, daſs die Trennung der Ehe one gegenseitige Einwilligung nicht erlaubt sei, daſs aber der eine Gatte dem andern die Erlaubnis zum Eintritt in ein Kloster geben und sich selbst, vorausgesetzt, daſs die aufgelöste Ehe die erste war, wider verheiraten könne. Außerdem erkennen die angelsächsischen Beichtbücher folgende einseitige Scheidegründe an: Ehebruch der Frau für den Mann, nicht umgekehrt; bösliche Verlassung des Mannes durch die Frau; Verbrechen des Mannes, welche für diesen die Sklaverei nach sich ziehen; Gefangenschaft, in welche ein Ehegatte geraten ist und aus der er nicht ausgelöst werden kann; Erhöhung eines Ehegatten in den freien Stand; endlich der Fall, wenn von zwei heidnischen Ehegatten der eine zum Christentum übergetreten ist und der andere sich nicht bekehren will. In allen diesen Fällen wurde dem geschiedenen Gatten die Widerverheiratung gestattet, allerdings im Falle der Scheidung wegen Ehebruchs, wegen Verbrechen des Mannes und wegen Gefangenschaft eines Gatten nur unter der Voraussetzung, daſs die aufgelöste Ehe für den geschiedenen die erste war (Hinschius a. a. O. S. 68 ff.).

Der Brief des Papstes Johann VIII. an den Erzbischof Aethelred von Canterbury vom J. 877 (a. a. O. 75) bezeugt das Fortbestehen der früheren Gewonheiten. Erst im 10. Jarhundert suchte die Kirche die Zulässigkeit der Scheidung vom Bande gänzlich zu beseitigen (s. die Zeugnisse a. a. O. S. 75), und ihr folgte seit dem Anfange des 11. Jarhunderts die weltliche Gesetzgebung (Belege s. a. a. O. S. 76).

Eine änliche Entwicklung zeigt das Ehescheidungsrecht im fränkischen Reiche (Hinschius a. a. O. S. 77 ff., vgl. Löning II, S. 612 ff.). Das weltliche Recht des fränkischen wie der übrigen Stämme hielt die Scheidung durch Willensübereinstimmung der Gatten fest (Löning II, S. 617, Anm. 2) und noch in der karolingischen Zeit ist auf Grund gegenseitiger Einwilligung volksgerichtliches Scheidungsverfaren nachweisbar (Richter-Dove, Kirchenrecht, 7. Aufl., § 206, Anm. 9). Auch die einseitige Scheidung des Mannes war im fränkischen Reiche anerkannt (Löning II, S. 619 ff.) und zwar, sofern die Frau die Ehe gebrochen, dem Leben des Mannes nachgestellt, ihm zu folgen verweigert hatte, one daſs ihn Vermögensnachteile trafen. Dabei hinderte das weltliche Recht selbst den schuldigen Teil nicht an der Widerverheiratung. Die fränkische Landeskirche unter den Merovingern bedrohte nur auf dem Konzil zu Orleans II (533, c. 11) Scheidung wegen Krankheit des Gatten mit dem Bann. Erst das Konzil von Soissons (744) stellte den strengen Satz auf, daſs eine Widerverheiratung des geschiedenen Ehegatten nur im Falle der Scheidung wegen Ehebruchs gestattet sein solle (Hinschius a. a. O. S. 78, vgl. auch Rettberg, Kirchengeschichte Deutschlands, Bd. II, S. 763), aber diese Auffassung ist nicht durchgedrungen, wie die Konzilien von Verberie (752) und Compiegne (757) und die Bußordnungen des 7. und 8. Jarhunderts zeigen. Bei Scheidung auf Grund gegenseitiger Einwilligung wird danach wenigstens im Falle, daſs ein Ehegatte ein Keuschheitsgelübde ablegen will, sowie wenn der eine aussätzig ist, die Widerverheiratung des andern ausdrücklich gestattet, und folgende einseitige Scheidegründe werden in den fränkischen Beichtbüchern im Anschluſs an die angelsächsischen anerkannt: Ehebruch der Frau; bösliche Verlassung seitens der Frau; Verbrechen des Mannes, welche die Sklaverei nach sich ziehen; Gefangenschaft des einen Gatten; Er-

höhung des Status; Nachstellungen nach dem Leben des einen Ehegatten; Verweigerung der ehelichen Pflicht; Untüchtigkeit der Frau zur Leistung der ehelichen Pflicht, auch wenn sie erst nach der Eheschließung eingetreten ist, in welchem letzteren Falle Papst Gregor II. (726) die Zulässigkeit der Widerverheiratung des Geschiedenen mit den charakteristischen Worten motivirt: „Bonum esset, si sic permaneret, ut abstinentiae vacaret. Sed quia hoc magnorum est, ille, qui se non poterit continere, nubat magis: non tamen subsidii opem subtrahat ab illa, quam infirmitas praepedit, et non detestabilis culpa excludit“. (Jaffé, Mon. Mogunt. p. 89, c. 18 C. XXXII qu. 7).

Freilich erhob sich im 9. Jarhundert gegen dieses freie Scheiderecht (das nicht, wie Hinschius S. 82 irrig annimmt, gesetzlich geändert wurde, denn in den Capitula, quae populo annuntianda sunt v. 829 c. 20, Mon. Germ. Leg. T. I, p. 345 liegt kein weltliches Gesetz, sondern nur eine geistliche Manung mit Bezug auf das Schriftwort vor) eine Opposition von seiten der hochkirchlichen Partei, welche damals die Beichtbücher, „quorum certi sunt errores, incerti sunt auctores“, aus dem Gebrauche zu verdrängen suchte (Hinschius a. a. O. S. 83, vgl. auch meine Untersuchungen über die Sendgerichte in derselben Zeitschrift, Bd. XIX, S. 331 ff.). Allein dass die frühern Gewonheiten nicht so leicht zu beseitigen waren, zeigen die Bußordnungen des 9. Jarhunderts, ja selbst Benedictus Levita (l. I, c. 21, vgl. v. Scherer, Ueber das Eherecht bei Bened. Lev. u. Ps.-Isidor S. 33) und selbst noch das dem Anfange des 10. Jarhunderts angehörige Buch des Abtes Regino von Prüm: De synodalibus causis et ecclesiasticis disciplinis, und erst mit dem 11. Jarhundert verschwinden die aus der früheren Anschauung herrürenden Bestimmungen in den Rechtssammlungen und Pönitentialien.

Gewiss bietet dieser langwierige Kampf der römischen Ansicht von der Unauflöslichkeit des Ehebandes mit den germanischen Anschauungen die interessantesten Vergleichspunkte mit dem protestantischen Scheidungsrechte dar. Der Ehebruch, die bösliche Verlassung, die Versagung der ehelichen Pflicht und die Insidien sind schon wärend der geschilderten Entwicklung als Scheidegründe anerkannt gewesen. „Gestattete nun die reformatorische Lehre die Widerverheiratung dem schuldigen Ehegatten gar nicht, so bieten die erwänten Verhältnisse auch insofern ein Seitenstück dazu, als eine solche beim Ehebruch mindestens erst, wie dies die Bußkanones ergeben, nach geleisteter Pönitenz erlaubt war. Aber auch die Gründe, welche man für die Zulässigkeit der Widerverheiratung aufstellte, haben vielfache Anklänge mit einander. Stimmt nicht der in den Beichtbüchern vielfach vorkommende Satz: „„quia melius est sic facere, quam fornicari““ mit der Äußerung Luthers überein: „„Denn dieweil Christus in dem Falle des Ehebruchs das Scheiden zuläßt und Niemands zu der Keuschheit zwingt, darzu Paulus will, daß besser sey, zur Ehe zu greifen, denn in Brunst gepeinigt seyn, so wird gänzlich erachtet, daß er zulaß, eine andere statt der Abgeschiedenen zu heiraten.““ (Von der Babylonischen Gefängniß der Kirche, s. von Strampff, Luther über die Ehe, S. 350). „Und bietet endlich nicht die später aus der protestantischen Kirche verschwundene Lehre, welche im Gewissensgebiete bei eintretender Impotenz und Krankheit (namentlich Aussätzigkeit) des einen Ehegatten dem anderen mit Bewilligung und unter der Verpflichtung zur Fürsorge für denselben (um mich des Ausdrucks von Brenz zu bedienen) „„einen ordentlichen Concubinischen Beisatz vergünnet““ eine merkwürdige Analogie zu dem Briefe des Papstes Gregor II.? (Hinschius a. a. O. S. 86 f.).

Nachdem die mittelalterliche Kirche die Ehe ihrer ausschließenden Gesetzgebung und Gerichtsbarkeit unterworfen, war zwar dem römischen Grundsatz von der Unauflöslichkeit der fleischlich vollzogenen Christenehe die Herrschaft gesichert, doch nicht jede Schwankung ausgeschlossen. Denn wärend Innocenz III. (1199) die analoge Ausdehnung von 1 Kor. 7, 12 ff. auf christliche Gatten, deren einer abfällt oder in Ketzerei verfällt, ausschließt und seine Entscheidung das gemeine katholische Kirchenrecht festgestellt hat (c. 7 X. de divort. IV, 19), hatten frühere Päpste, Urban III. (vgl. c. 6 in f. h. t.) und Cölestin III. (c. 1 X. de conv. infid. III, 33 mit den Ergänzungen bei Böhmer) das Gegenteil angenommen (in c. Quanto

[7. cit.] liest die Compilatio III: „Licet quidam praedecessores nostri sensisse aliter videantur"), — auch eine Illustration der dogmatischen Unfehlbarkeit der Päpste. — Für die nicht fleischlich vollzogene Christenehe ist das Prinzip der absoluten Unauflöslichkeit im katholischen Kirchenrecht nicht durchgedrungen. Bei ihr ließ die Bologneser Rechtsschule noch im 12. Jarhundert acht Scheidegründe vom Bande zu: 1) sequens desponsatio carnali conjunctione perfecta, 2) alterius voluntaria fornicatio, 3) raptus, 4) maleficium, 5) religionis propositum, 6) enormis criminis perpetratio, 7) alterius continua aegritudo, 8) captivitatis longa detentio (Tractatus de matrimonio der Göttweiger H.-S. bei Schulte, Decretistarum jurisprudentiae specimen, Gissae 1868, 4°, p. XVIII sqq., vgl. überhaupt Sohm, Recht der Eheschließung, Weimar 1875, S. 116 ff.) Die gallikanische Kirche freilich sah schon die sponsalia de praesenti, d. h. die durch gegenwärtige Knüpfung des rechtlichen Ehebandes unter Vorbehalt des erst künftigen Eintritts in die eheliche Lebensgemeinschaft geschlossene eheliche Verbindung als unlöslich an, leugnete also die Bedeutung der fleischlichen Ehevollziehung (Consummation) für die Entstehung einer schlechthin unauflöslichen Verbindung unter den Ehegatten (sowie der Sakramentseigenschaft). Alexander III. hat zwar (c. 3 X. de sponsa duorum IV, 3) die von Petrus Lombardus weiter entwickelte gallikanische Sponsalientheorie mit dem Satz, daſs sponsalia de praesenti durch spätere konsummirte Sponsalien nicht aufgelöst werden, in das gemeine kanonische Recht aufgenommen, aber das einseitige Ordensgelübde als Auflösungsgrund des Ehebandes der nicht vollzogenen Christenehe beibehalten, c. 2, 7 X. de conv. conjugator. III, 32, c. 16 X. de sponsal. IV, 1. Das Tridentinum hat diesen Rechtssatz sogar dogmatisch definirt, can. 6 Sess. XXIV, doctrina de sacram. matrimonii. Seit dem 16. Jarhundert ist ferner das Recht des Papstes, das Band des matrimonium ratum sed non consummatum durch Dispensation zu lösen, anerkannt. Es ist also nach katholischem Kirchenrecht das matrimonium ratum nicht schlechthin unauflöslich, sondern dies gilt nur von der vollzogenen Christenehe. Im Mittelalter war aber auch diese tatsächlich leicht lösbar durch Annullation bei der enormen Ausdehnung der trennenden Ehehindernisse, und weil der Ehekonsens beim Mangel einer wesentlichen Form seiner Erklärung oft nicht bewiesen werden konnte.

Wir wenden uns zu der Entwicklung des Scheiderechts in der evang. Kirche, indem wir auf den Art. „Eherecht" (Bd. IV, S. 98) Bezug nehmen. Doch ist es nicht überflüssig, hier in einigen allgemeinen Bemerkungen an den Standpunkt zu erinnern, welchen die evangelische Reformation bezüglich des Eherechts einnahm. Die vorreformatorische Kirche hatte in der Geringschätzung des weltlichen Stats und der bürgerlichen Rechtsordnung die hohe Würdigung des ethischen Wertes derselben aufgegeben, welche die apostolische Auffassung des weltlichen Stats als einer Ordnung Gottes ausdrückt. Wie die römische Hierokratie anknüpfend an den h. Augustinus den weltlichen Stat negirt, so negirt das von ihr ausgegangene Recht, das kanonische, die Selbständigkeit, welche dem Rechtsgesetze neben dem Gebiet bloß moralischer Pflichten gebürt (wofür die Ausgangspunkte sich bereits in der altkatholischen Kirche finden, wie denn z. B. aus dem Hirten des Hermas entnommen werden kann, daſs die ethische Pflicht des Christen, zu vergeben, eine Wurzel für das kanonische rechtliche Verbot der anderweitigen Verheiratung des unschuldig Geschiedenen geworden ist). Dagegen die evangelische Reformation, durchdrungen von dem Vertrauen in den sittlichen Geist der von Gott herstammenden Statsordnung, überließ der statlichen Obrigkeit auch die Gesetzgebung und Gerichtsbarkeit über die Ehe, also über die Wurzel und heilige Bildungsstätte aller sittlichen Verhältnisse in der Menschheit. Gegenüber aller mönchischen und klerikalen Geringschätzung der Ehe, die (trotz des in der Scholastik ausgebildeten Dogmas von der Sakramentsnatur derselben) in der mittelalterlichen Kirche vorhanden gewesen ist, haben die Reformatoren die hohe Würde der Ehe als eines heiligen, von Gott selbst eingesetzten und von dem Herrn dem Bunde mit seiner gläubigen Gemeinde verglichenen Standes mit großem Ernste geltend gemacht, womit bei der ethischen Wertschätzung des States durch die Reformation

durchaus im Einklang steht, dass Luther die Ehe doch, wie alles Recht im eigentlichen Sinn, für ein weltlich Ding, weltlicher Obrigkeit unterworfen erklärt. Die Ehe, von Gott nur für das irdische Menschenleben geordnet, hat eben eigentümliche göttliche Verheißungen nur in dem Sinne, wie Stat und Obrigkeit selbst, vgl. Apol. Art. XIII (p. 202): „Quodsi matrimonium propterea habebit appellationem sacramenti, quia habet mandatum Dei, etiam alii status seu officia, quae habent mandatum Dei, poterunt vocari sacramenta, sicut magistratus". Luther ist sich auch bei Behandlung der Ehescheidung bewusst gewesen, dass die Aufgaben statlicher Obrigkeit von dem Beruf des evangelischen Unterrichts der christlichen Gewissen zu unterscheiden sind. Zu Matth. 5, 32 erklärt er: „Wie aber itzt bei uns in Ehesachen und mit dem Scheiden zu handlen sei, hab ich gesagt, daß mans den Juristen soll befehlen, und unter das weltlich Regiment geworfen, weil der Ehestand gar ein weltlich, äußerlich Ding ist, wie Weib, Kind, Haus und Hof, und Anders, so zur Oberkeit Regiment gehoret, als das gar der Vernunft unterworfen ist, Gen. 1. Darumb, was darin die Oberkeit und weise Leute nach dem Rechten und Vernunft schließen und ordnen, da soll mans bei bleiben lassen. Denn auch Christus hie Nichts setzet noch ordnet als ein Jurist oder Regent, in äußerlichen Sachen, sondern allein als ein Prediger die Gewissen unterrichtet, daß man des Gesetz vom Scheiden recht brauche, nicht zur Buberei und eigenem Muthwillen, wider Gottes Gebot. Darumb wollen wir hie auch nicht weiter fahren, denn daß wir sehen, wie es bei ihnen gestanden ist, und wie sich die halten sollen, so Christen sein wollen, denn die Unchristen gehen uns nicht an (als die man nicht mit dem Evangelio, sondern mit Zwang und Strafe regieren muß), auf daß wir unser Amt rein behalten, und nicht weiter greifen, denn uns befohlen ist," (Werke, Erl. Ausg. Bd. XLIII, S. 116 f.).

War Luther willens, auch im Punkte der Ehescheidung nicht weiter zu greifen, als dem Predigtamt befohlen ist, im übrigen aber es gehen zu lassen, „was weltlich Recht hierin ordnet", so ist der bezeichnete reformatorische Standpunkt dadurch gerechtfertigt, dass bei christlichen Völkern auch ein Verhältnis der bürgerlichen Gesellschaft und ihrer Gesetzgebung zum Christentum vorausgesetzt werden darf, bei welchem der christlichen Sittlichkeit indirekter und mittelbarer Weise eine Einwirkung auch auf jene gesichert ist, die sich um so entschiedener geltend macht (auch mit Gottes Hilfe mehr und mehr wider geltend machen wird), je treuer die Gewissen der Christen unterrichtet, je sorgfältiger die eigentümliche Mission der Kirche, ihres Predigtamts, ihrer Ordnungen erfüllt wird.

Das Scheideverbot Christi will Luther überhaupt nicht direkt auf das statliche Eherecht bezogen haben. Vgl. Tischreden (Erl. Ausg. Bd. LXI, S. 241): „Hie wisse, wenn der Kaiser und die Oberkeit in ihren Gesetzen und Ordnungen die Ehe scheiden, so scheidet sie nicht der Mensch, sondern Gott. Denn Mensch heißt hie einen gemeinen Privatmann, der nicht im Regieramt ist. Also auch Gott sagt: Du sollt nicht tödten; da verbeut ers nicht der Oberkeit, sondern gemeinen Leuten, den das Schwert nicht befohlen ist". So auch Brenz zu Matth. 19: „Cum autem politicae leges juxta rectam rationem constitutae et approbatae sint ordinationes divinae, idcirco qui sic separantur dicuntur a Deo separari".

Die Aufgabe, welcher sich die reformatorischen Kreise hinsichtlich der Behandlung der Ehescheidung gegenübergestellt sahen, erforderte zu ihrer Lösung indessen noch Anderes als eine prinzipiell richtige Unterscheidung der Berufssphären des States und der Kirche. Die Frage berürte zugleich die Stellung, welche das kanonische Recht überhaupt als eine gemeinrechtliche Quelle im heiligen römischen Reiche einnahm, das Verhältnis desselben zum römischen Recht, die Kontinuität des gesamten Rechtszustandes im Reiche, welche sich auch im Eherecht nicht einfach durchschneiden ließ, und, so weit Kaiser und Reichsgerichte für sie eintraten, auch nicht one civilrechtliche Nachteile und strafrechtliche Folgen beiseite gesetzt werden konnte.

Dazu kam weiter die Schwierigkeit, welche gerade im Punkte der Ehescheidung die Beschaffenheit des biblischen Textes der Formulirung neuer, im Ein-

klang mit der „göttlichen Ordnung“, d. h. den ethischen Aussprüchen der Schrift zu entwickelnder Rechtssätze entgegenstellte, die doch zum Ersatz der durch das reformatorische Schriftverständnis als schriftwidrig verworfenen Sätze des kanonischen Eherechts unumgänglich war. Das Scheideverbot des Herrn, das nach Markus 10, 2—12 und Lukas 16, 18 unbedingt lautet, erscheint Matth. 5, 31 f. und 19, 3—12 durch die Ausnahme der Porneia restringirt, weshalb das reformatorische Schriftverständnis das Verbot bei Markus und Lukas als stillschweigend in gleicher Weise beschränkt auszulegen sich befugt hielt. (Sollte übrigens das Verbot ursprünglich in unbedingter Wortfassung ausgesprochen worden sein [was anzunehmen den Reformatoren fern lag], so würde doch schon die Überlieferung im Matthäusevangelium dartun, dass es bereits von der urchristlichen Gemeinde als nicht one Restriktion gemeint verstanden worden ist; das reformatorische Schriftverständnis würde also doch durch die urchristliche Tradition gerechtfertigt erscheinen.) Im Falle der Porneia erachtete die Reformation (schon Luther über das babylon. Gefängnis der Kirche, 1520, Opp. lat. ed. H. Schmidt vol. V, p. 100, Vom ehelichen Leben 1522, Erl. Ausg., 2. Aufl., Bd. XVI, S. 524; vergl. den melanchthonischen Tractat. de potestate et primatu Papae p. 355) die anderweitige Verheiratung des Unschuldigen als vom Herrn zugelassen. Paulus widerholt 1 Kor. 7, 10 ff. zunächst das Scheideverbot des Herrn, one der Ausnahme zu gedenken, und fügt dann die ausdrücklich als bloß apostolisch bezeichnete Regel hinzu, dass wenn von zwei nichtchristlichen Ehegatten einer Christ geworden ist, dieser der Glaubensverschiedenheit ungeachtet die Ehe mit dem Ungläubigen fortsetzen soll, wenn dieser sich gefallen läßt, bei ihm zu wonen, dass aber, wenn der Nichtchrist nicht in Frieden die Ehe fortsetzen will, auch der Christ nicht gebunden ist. Darüber, dass vom Apostel hier die Gebundenheit nach dem Bande verneint wird, stimmt das reformatorische Schriftverständnis mit der katholischen Rechtsansicht (C. XXVIII, qu. 1 u. 2; c. 7, 8 X. de divort. IV, 19) überein. Das Schriftverständnis der Reformatoren und ihrer Kirchen wendet aber die apostolische Regel auch auf den analogen Fall an, dass ein falscher Christ (nomine Christianus) seinen christlichen Gatten böslich verläßt. Ferner ist klar, wenn Paulus im Falle 1 Kor. 7 den Christen für gebunden erachtet, sofern diesem der ungläubige Gatte es nur nicht unmöglich macht, one Gefärdung des eigenen Seelenheils die Ehe fortzusetzen, so muss der Apostel das Scheideverbot Christi an sich als ein (mindestens) den gläubig Gewordenen (jedoch mit der eben angegebenen Restriktion) auch hinsichtlich seiner Ehe mit dem Nichtchristen ethisch verpflichtendes Gebot aufgefasst haben. Paulus kann also nicht in der äußerlich juristischen Weise, wie das kanonische Recht im Anschluss an Augustin (c. 8 C. XXVIII qu. 1), die unter Ungläubigen eingegangene Ehe für eine im Prinzip frei lösbare Verbindung erachtet haben, wie ja auch Christus selbst sein Scheideverbot nur als ethische Konsequenz der Tatsache hinstellt, dass die Ehe nach ihrem ursprünglich, nicht erst im Christentum, göttlich bestimmten Wesen (und zwar als ein sittliches, nicht bloß als ein geschlechtliches Band) die Gatten zu einer unauflöslichen Einheit zusammenfügt. Dann bleibt aber auch nur die Annahme, dass der Apostel entweder außer der Porneia auch andere Scheidegründe als das Scheideverbot beschränkend erachtet, oder den Begriff der Porneia so weit gefasst hat, dass er Scheidegründe, wie den 1 Kor. 7 angefürten, einschloss. Die reformatorische Rechtsüberzeugung war also darüber einverstanden, dass das kanonische Recht hinsichtlich der Ehescheidung in wesentlichen Punkten schriftwidrig sei, dass nicht allein von Tisch und Bett, sondern dass die Ehe auch hinsichtlich des Bandes zu scheiden sei, dass dies wegen Ehebruchs, böslicher Verlassung, bez. hartnäckiger Versagung der ehelichen Pflicht, zu geschehen habe; ob und inwieweit auch aus anderen Gründen, darüber gingen die Meinungen auseinander und es war außerdem „wärend des ganzen 16. und 17. Jarhunderts eine unzweifelhafte Übereinstimmung der Rechtsansichten nur von der negativen Seite vorhanden, insofern die Scheidung aus Willkür oder wegen des einem Teile widerfarenen Unglücks für schlechterdings unzulässig angesehen wurde.“ Wenn dagegen neuerdings von manchen Seiten (besonders von Hengstenberg) die

Behauptung aufgestellt worden ist, es sei die Beschränkung der Scheidegründe auf Ehebruch und Desertion in der engsten Umgränzung die Lehre der Kirche, so hat bereits Richter (in seinen angef. Beiträgen zur Geschichte des Ehescheidungsrechts) den Gegenbeweis, dass es sich hier vielmehr höchstens um **eine** der Lehren handle, die in der Kirche hervorgetreten sind, vollständig geführt. (Die Lehre der Reformatoren selbst, sofern sie die bösliche Verlassung als Scheidegrund vom Bande anerkennt, ist neuerdings als schriftwidrig bekämpft worden von R. Rödenbeck, Die Ehe in besonderer Beziehung auf Ehescheidung und Eheschließung Geschiedener, Gotha 1882. Seine Argumente sind im Wesentlichen den lateinischen Kirchenvätern, also der vorreformatorischen Anschauung entlehnt; auch die einseitige Betonung der Bedeutung der copula carnalis für die Verbindung der Gatten zur unauflöslichen Einheit — wärend doch die geschlechtliche Gemeinschaft nur Folge des sittlich geknüpften Bandes ist, das die Gatten zu einer Person im ethischen Sinne vereinigt, — gehört dem römisch-kirchlichen Ideenkreise an, in welchem sich die angef. Schrift bewegt, freilich one die vollen Consequenzen zu ziehen. Schon Gen. II, 24 hebt das tiefere ethische Moment, daß ein Mann Vater und Mutter verläßt, um dem Weibe anzuhangen, hervor, nicht die Geschlechtsgemeinschaft allein).

Zum besseren Verständnis des protestantischen Scheidungsrechts ist es angezeigt, noch Bemerkungen über die Entwicklung des Verfarens in Scheidungsfällen vorauszuschicken. Wie das altjüdische Recht (Geben des Scheidebriefs), das altrömische (dare repudium, dimittere uxorem), das altkirchliche (c. 11, 12 Dist. XXXIV), ist die Reformation zunächst nicht von der Vorstellung ausgegangen, dass gerichtlich geschieden wird. Luther (Predigt vom ehelichen Leben 1522; Erl. Ausg. 2. Aufl. XVI S. 524): „So haben wir nu, daß um Ehebruchs willen eins das andre lassen mag“ (= dimittere). Also zunächst Selbstscheidung des Unschuldigen, weil der Ehebrecher durch den Ehebruch sich selbst tatsächlich von seinem Gemahl geschieden und die Ehe zertrennt hat; also da die Ehe bereits ipso facto zerrissen ist, „so wird das ander Teil los und frei, dass es nicht verbunden ist, sein Gemahl . . zu behalten, es wolle es denn gerne tun.“ (Luther, Auslegung des 5. 6. 7. Cap. Matth. [1532]; Erl. Ausg. Bd. XLIII S. 120). Besonders wenn der Ehebruch nicht offenbar war, muss aber der Unschuldige, um zur anderweitigen Verheiratung gelassen zu werden, den Scheidegrund dartun; ebenso wie ja zur Wiederverheiratung auch die Beendigung der frühern Ehe durch den Tod dargetan werden muss. So Luther schon 1522: „Aber offentlich sich scheiden, also, dass sich eins verändern mag [Wiederverheiratung], das muss durch weltliche Erkundung und Gewalt [Obrigkeit] zugehen, dass der Ehebruch offenbar sei für Jedermann“. . . Vgl. die Züricher Chorgerichtsordnung von 1525 (Richter, Evang. Kirchenordnungen Bd. I S. 22); andere Belege s. bei A. Stölzel, Zur Geschichte des Ehescheidungsrechts in der Zeitschr. f. Kirchenrecht Bd. XVIII S. 15 ff. In diesem Verfaren zur Erkundung des Ehescheidungsgrunds behufs der Gestattung der anderweitigen Verheiratung des Unschuldigen, welches Luther schon 1522 der weltlichen Obrigkeit, wo sie dazu bereit war, zuweisen wollte, liegt der Keim des späteren Processverfarens in Ehescheidungssachen. Für den schuldigen Teil hatte die Scheidung von selbst das Verbot der anderweiten Verheiratung im Gefolge (er wird des Landes verwiesen). Da der unschuldige Teil, der „sich verändern“ wollte, zunächst den Pfarrer anzugehen hatte, erscheinen die Pfarrer z. B. anfangs in Sachsen und längere Zeit in Hessen als Eherichter im angedeuteten Sinn, und Luther verweist noch 1530 in seiner Schrift von Ehesachen, um missbräuchlicher Selbstscheidung zu wehren, auf Urteil des Pfarrherrn oder Obrigkeit. Da die Pfarrer den Schwierigkeiten eherichterlicher Tätigkeit vielfach nicht gewachsen waren, auch wol in Ehesachen mit Scheiden liederlich verfuren, wie z. B. die Kursächsische Instruktion für die Visitatoren (1527) bezeugt, war Anlass vorhanden, die Ehesachen, deren unrichtige Behandlung Ärgernis und Gefar drohte, oder in denen Beweisaufnahme („Kundschaft [= Zeugenbeweis] zu hören“) nötig war, anderen geeigneteren Stellen zu überweisen. In den

reichsfreien Städten waren schon früh in Verbindung mit dem Verbot der Selbstscheidung Ehegerichte aus Gliedern des Rats mit geistlichen Beisitzern (so in Zürich 1525, in Basel 1529, in Lübeck 1531 u. s. w.) oder durch den Rat allein (so in Goslar) gebildet worden. Im Herzogtum Preußen, wo die Bischöfe sich der Reformation angeschlossen, konnte die Landesordnung v. 1525 (Richter, Kirchenordn. Bd. I S. 31 f.) an die vorreformatorischen Einrichtungen anknüpfen, indem die Bischöfe mit Bewilligung des Markgrafen zusagten, die Gerichte der Ehesachen mit geschickten Officialen zu besetzen. Änlich anfangs im evangelischen Bistum Brandenburg. In den übrigen Territorien boten sich (da die mit Schöffen besetzten Volksgerichte für diesen Zweck unbrauchbar waren), zunächst die landesherrlichen Beamten (die auch sonst auf Grund von Willkür (Compromiss) oder Commission um rechtliche Entscheidungen angegangen wurden), also die Amtleute, Schosser, Vögte u. dergl. in ihren Bezirken etwa unter geistlichem Beisitz (des Superintendenten, bezw. anderer „Gelehrter"), über ihnen die Räte am Hofe des Landesherrn (Kanzlei, Hofgericht), endlich der Landesherr selbst, den man damals auch in andern streitigen Rechtsfragen um Entscheidung anzugehen gewont war, als eherichterliche Instanzen (Obrigkeit) dar. Da es daneben üblich war, in schwierigen Fragen Rechtsbelehrung bei den Gelehrten (einzelnen Rechtslehrern, Fakultäten) einzuholen, deren Ratschlag (consilium, Bedenken) Urteilskraft hatte, legte man in Ehesachen den Ratschlägen der Reformatoren Theologenfakultäten die gleiche Kraft bei. So wurden in Kursachsen 1527 die Ehesachen den Superintendenten, sofern es causae matrimoniales graviores waren, den Amtleuten und Superintendenten, in höherer Instanz den Visitatoren überwiesen, mit denen die landesherrliche Kanzlei concurrirte (vgl. Richter a. a. O. Bd. I S. 81; die Juriseonsulti, die Stölzel a. a. O. S. 25 für das Wittenberger Konsistorium hält, bilden vielmehr das Hofgericht). In Württemberg hat Herzog Ulrich für die Ehesachen ein Gericht („Eherichter und Räte") für das Herzogtum gebildet, das in der sog. ersten Eheordnung (1534) eine Norm für die Praxis empfing (Richter a. a. O. Bd. I S. 280 f. setzte sie ins J. 1537), in welcher die Selbstscheidung verboten wird. In Hessen bestand zwar die Befugnis der Pfarrer, die Wiederverheiratung des unschuldigen Teils selbst nachzulassen, länger fort, aber wie schon der Homberger Reformationsentwurf (1526) sie auf den einzuholenden „Ratschlag" der Visitatoren verwiesen hatte, wies die Marburger Synode (1579) die Pfarrer an, nach erlangtem Rat ihrer Superintendenten oder der fürstlichen Kanzleien zu handeln (s. Stölzel S. 17). Melanchthons Schmalkaldischer Tractat de potest. papae (p. 354 sqq.) (1537), nachdem er ausgefürt hat, dass die Ehesachen aus menschlicher, dozu nicht sehr alter Ordnung an die bischöfliche (geistliche) Gerichtsbarkeit gekommen, dass nach göttlichem Recht vielmehr die weltlichen Obrigkeiten schuldig sind, die Ehesachen zu richten, besonders wo die Bischöfe nachlässig sind, dass man darum auch dieser Jurisdiktion halber den Bischöfen keinen Gehorsam schuldig sei, weil sie unbillige Satzung von Ehesachen gemacht haben und in ihren Gerichten brauchen (wohin gerechnet wird, dass, wo zwei geschieden werden, der unschuldige Teil nicht wiederum heiraten soll), verlangt, dass die Obrigkeiten deshalb andere Ehegerichte bestellen (etiam propter hanc causam opus est alia judicia constitui). Das bischöfliche Kirchengut sei namentlich auch zur Bestellung der Ehegerichte zu verwenden; denn für die mancherlei und schwierigen Ehestreitigkeiten seien eigne Gerichte ein Bedürfnis (Tanta enim varietas et magnitudo est controversiarum matrimonialium ut his opus sit peculiari foro, ad quod constituendum opus est ecclesiae facultatibus). Im Zusammenhang damit stand der Antrag der Landstände des Kurfürstentums Sachsen, welcher dann der Ausgangspunkt wurde für die Entwicklung, die zunächst die Probeeinrichtung eines Konsistoriums zu Wittenberg für den Kurkreis (Febr. 1539; eine solche ist sie, so lange Wittenberg den Ernestinern gehörte, geblieben), dann die Einrichtung der Konsistorien im albertinischen Sachsen (1543. 1544), für den nicht zu dem (evangelischen) Bistum Brandenburg gehörigen Teil der Mark Brandenburg (1543) und in der Folge in immer zahlreicheren Gebieten herbeigefürt hat (vgl. den Art. Konsistorien

Band VIII S. 193 ff.). Mit der Errichtung eigner Ehegerichte in den Konsistorien (wie in Sachsen, Brandenburg u. s. w.) oder sonst (wie in Württemberg) war das Einholen des Rats der Gelehrten nicht ausgeschlossen (wie denn z. B. die Goslarer Consist.-O. v. 1555, Richter, Kirchenordn. Bd. II S. 167 ausdrücklich auf „rechtmäßiges Gutbedünken der Gelehrten zu Wittenberg" verweist). Auch der Landesherr konnte nach wie vor in Ehesachen angerufen werden und die einflussreiche Kursächsische Kirchenordnung v. 1580 (Richter, Bd. II S. 420) verpflichtete die Konsistorien, wenn sie ungleiche Urteile gesprochen, seine Entscheidung einzuholen. Nach der im 16. Jarhundert herrschenden Anschauung von den Instanzen konnte übrigens gleich die höhere Instanz statt der niedern erkennen, was daher auch vom Landesherrn galt, der dann etwa nach eingeholtem theologischen Ratschlag entschied. Als nächster Zweck des Eheprocesses erscheint auch, nachdem derselbe an eigene Ehegerichte gekommen, der, dem Unschuldigen zu helfen, indem ihm mit Rücksicht auf die von dem andern Teil verschuldete Zerreißung der Ehe die anderweitige Verheiratung nachgelassen, das „Toleramus" oder „Permittimus" erteilt wird. In Hessen wurde noch bis Ende des 17. Jarhunderts überhaupt nicht auf Ehescheidung geklagt, sondern von dem Unschuldigen nur um das Toleramus nachgesucht (unter Hinweis auf den hier noch ipso facto wirkenden Ehescheidungsgrund), das seit Ende des 16. Jarhunderts auch hier „Kanzler und zu Ehesachen verordnete geistliche und weltliche Richter und Räte", seit 1610 das Konsistorium erteilte (Stölzel a. a. O. S. 30 ff.). Wärend hier also die ältere Anschauung, nach welcher der Unschuldige bereits durch die Verschuldung des andern Teils seines Ehebündnisses ipso jure erledigt worden, sich erhalten hatte, die Sentenz des Eherichters also nur die Concession für die anderweitige Verheiratung des Unschuldigen enthielt, drang in den anderen protestantischen Gebieten meist schon im Zusammenhang mit der Einrichtung eigener Ehegerichte, die Vorstellung durch, dass vielmehr das Ehegericht zu scheiden habe, damit das Scheiden nicht aus eigner Macht geschehe, was Luther bereits in der Schrift von Ehesachen (1530) abgewiesen hatte (Erl. Ausg. Bd. XXIII S. 144). Die Klagbitte des Unschuldigen hatte sich also nunmehr darauf zu richten, ihn von der Ehe loszusprechen und ihm die anderweitige Verehelichung zu gestatten, und das Urteil spricht demgemäß aus, dass hiermit die Ehe von der Obrigkeit geschieden werde, womit auch ferner die obrigkeitliche Erlaubnis der anderweitigen Verheiratung des Unschuldigen (das Toleramus) verbunden bleibt. So scheidet z. B. bereits nach der Preußischen Landesordnung v. 1525 (Richter a. a. O. Bd. I S. 32) der Official die Ehe; ebenso scheiden nach der ersten Württembergischen Eheordnung (a. a. O. Bd. I S. 280) die Eherichter; nach der Goslarschen Consist.-O. v. 1555 (a. a. O. Bd. II S. 166) spricht das Konsistorium ein „Scheideurteil" in Verbindung mit dem Toleramus, womit u. A. die Erkenntnisformeln der sächsischen Konsistorien und zalreiche andre Zeugnisse seit der zweiten Hälfte des 16. Jarhunderts übereinstimmen. (Vgl. überhaupt Stölzel S. 34 ff.). Das Toleramus gehörte also anfangs allein, nachher wenigstens in Verbindung mit dem Ausspruch der Ehescheidung zum wesentlichen Inhalt der Sentenz in Ehescheidungsfällen. Dasselbe konnte aber, zumal wenn es von einer dem trauenden Geistlichen übergeordneten Stelle (Ehegericht, Landesherr) ertheilt wurde, wol als Dispensation aufgefasst werden und ist bereits im Reformationszeitalter als solche aufgefasst worden. Indem nämlich durch das Toleramus dem Unschuldigen „nachgelassen" wird, sich anderweitig zu verheiraten, konnte, solange die reformatorische Restriktion des im kanonischen Recht enthaltenen allgemeinen Rechtsgrundsatzes, wonach die anderweitige Verheiratung bei Lebzeiten des Ehegatten verboten ist, noch nicht zu einer exceptionellen Rechtsnorm ausgebildet worden, die neue Rechtsbildung vielmehr noch im Flusse war, das Toleramus als eine im einzelnen Fall von der allgemeinen Rechtsregel des Verbots der Wiederverheiratung zugelassene Entbindung erscheinen, zu welcher sich die Erkundung des Ehescheidungsgrundes ursprünglich nur als causae cognitio verhalten hat. Unter diesem Gesichtspunkt ließe sich das Toleramus rückschauend selbst als eigentliche Dispensation im Sinne

der modernen Rechtstheorie auffassen. Wirklich mochte es für das nächste praktische Bedürfnis ausreichend, der Reichsgewalt gegenüber sicherer scheinen, dem unschuldigen Teil vorerst in den Einzelfällen eine Hülfe von dem Gewissensdruck zu gewähren; den das überlieferte vorreformatorische Recht gegenüber dem an der tatsächlichen Zerstörung der Ehe Unverschuldeten in sich schloss. Es bedarf aber nicht einmal jener immerhin künstlichen Konstruktion, um das Toleramus unter den Gesichtspunkt der Dispensation zu bringen. Der kanonische Dispensationsbegriff selbst ist nämlich ein weiterer; denn er umfasste jede Entbindung von Gewissens- und damit zugleich von rechtlicher Verpflichtung, nicht blos von der durch einen Rechtssatz begründeten, sondern auch der freiwillig übernommenen, vom Eide, Gelübde und von dem durch eine solche freiwillige Bindung etwa begründeten dauernden Verhältnis (z. B. c. 1 X. de voto III 34; ferner die Dispensation vom Klostergelübde, der sich auch die von der nicht konsummirten Ehe (s. ob.) an die Seite stellt) (vgl. v. Scheurl in der Zeitschr. f. Kirchenrecht Bd. XVII S. 201 ff.). Diese Auffassung, die gestattete, auch die landesherrliche Erteilung des Toleramus, aus welcher nachher das sog. landesherrliche Scheidungsrecht erwachsen ist, ein Institut, dessen geschichtliche Anfänge bis in die Zeit der ungebrochenen Herrschaft des kanonischen Rechts zurück nachweisbar sind, als Dispensation aufzufassen, ist für die Geschichte und juristische Beurteilung dieses landesherrlichen Rechts von wesentlicher Bedeutung. — Wie die von Ben. Carpzov., Jurisprud. Consistorialis lib. II. def. 190 mitgeteilten ehegerichtlichen Urteilsformeln aus dem 17. Jarhundert zeigen, verband man auch in diesem noch das Scheidungsurteil mit dem Toleramus in alter Weise. Erst später ist die Erlaubnis der anderweitigen Verheiratung für den unschuldigen Teil als selbstverständlich in Wegfall gekommen, wärend das ausdrückliche Verbot der Wiederverheiratung für den schuldigen Teil aufgenommen wurde, welches in solchem Falle ein durch Dispensation zu hebendes impedirendes Ehehindernis (interdictum judicis) darstellte, bis schließlich auch dies Verbot in Wegfall gekommen ist und der obrigkeitliche Ausspruch sich darauf beschränkt, die Ehe zu scheiden. — Über den besondern Desertionsprocess, welchen das evangelische Kirchenrecht (an Luther und Bugenhagen anknüpfend) entwickelt hat, genügt es auf die Abhandlung von P. Hinschius, Beiträge zur Geschichte des Desertionsprocesses in Dove's Zeitschrift für Kirchenrecht Bd. II S. 1 ff. zu verweisen. Der Desertionsprocess fürt, wenn der Aufenthaltsort des Entwichenen unbekannt oder dem richterlichen Arme unerreichbar ist, nach wiederholten öffentlichen Ladungen durch Contumacialurteil zur Scheidung vom Bande. Die Unerreichbarkeit des Entwichenen mit Zwangsmaßregeln ist also das Bestimmungsmoment für den Desertionsprocess. Gegen jede andere Eigenmacht, wie sie in der sog. Quasidesertion, der hartnäckigen Verweigerung des ehelichen Zusammenlebens bezw. der Versagung der ehelichen Pflicht, vorlag, ordnete man dagegen polizeilichen Zwang an.

Wir wenden uns zu den Gründen der Scheidung.

Von Zwingli (der, wie überhaupt die Schweizer, nicht durch die Rücksicht auf Kaiser und Reich gebunden war) und der von ihm verfassten Züricher Chorgerichtsordnung von 1525 ist unrichtig behauptet worden, sie gebe nicht nur den Anhalt der Schrift, sondern sogar den des römischen Rechts auf; vielmehr gehört die Mehrzahl der in der angefürten Ordnung enthaltenen Beispiele, einschließlich der Scheidung wegen Wahnsinns und Krankheit den verschiedenen Entwicklungsstufen des letzteren an (Richter a. a. O. S. 11). Nicht diese Ausdehnung der Scheidegründe, wol aber das Princip, von welchem Zwingli im Ehescheidungsrechte ausging (vgl. seinen Commentar zu Matth. 19, 9. in Opp. lat. VI, 345; Richter a. a. O. S. 7), nämlich dass außer dem Ehebruch diejenigen Verbrechen scheiden, die ihm gleich oder größer sind, ist in die deutsche Rechtsanschauung übergegangen, wärend die Anschauungen Zwinglis ihrerseits auf Erasmus (Comm. in 1 Cor.) zurückfüren, der für das Verlangen nach Einfürung der Scheidung vom Bande nicht nur auf exegetischem, sondern auch auf geschichtlichem Wege die Rechtfertigung sucht (Richter a. a. O. S. 9, womit die

oben dargestellte Entwicklung zu vergleichen ist). In der deutschen Doktrin sind zwei Richtungen, eine strengere und eine mildere, zu unterscheiden. In dieser Beziehung ist zuerst die irrtümliche Auffassung abzulehnen, welche diesen Gegensatz als den von bekenntnißmäßiger und unbekenntnißmäßiger Richtung fasst, wogegen auf den oben vollständig angefürten Inhalt der Bekenntnisse über die Ehescheidung (im Übrigen vgl. Richter, angef. Beiträge S. 12) verwiesen werden muss. Ebenso vergeblich wäre es, die laxere Auffassung den Reformirten zuschreiben zu wollen, da in keinem Stück eine solche Gemeinschaft zwischen den Anhängern beider Confessionen obwaltete, als im Eherecht (wie denn z. B. Bullinger von Sarcerius u. A., später Brouwer von den orthodoxen Lutheranern oft benutzt wird). Auch darf der Gegensatz nicht als der zwischen unvermittelter und analogischer Anwendung des Schriftworts aufgefasst werden, da auch der Desertionsbegriff der strengeren Richtung nur auf dem Wege der Interpretation gewonnen ist (a. a. O. S. 13). Vielmehr fällt derselbe mit dem Gegensatze des kanonischen und des römischen Rechts zusammen, welches letztere mehr von Theologen als von Juristen angezogen wurde.

Unter den Vertretern der strengeren Richtung steht Luther obenan. Über den allmählichen Entwicklungsgang seiner Ansichten ist Richter a. a. O. S. 15 ff. zu vergleichen, womit nunmehr die Abhandlung von O. Mejer, Zur Geschichte des ältesten protestantischen Eherechts (Zeitschrift für Kirchenrecht Bd. XVI S. 35 ff.) S. 80 ff. zu verbinden ist. Luthers einschlagende Schriften sind besonders: De captivitate Babylonica ecclesiae (1520 Opp. lat. T. V. p. 100 sq.), die Predigt vom ehelichen Leben (1522, Erl. Ausg. 2. Aufl. Bd. XVI S. 523 ff.), die Auslegung des 7. Kap. 1. Kor. (1523, Bd. LI, besonders S. 38 ff.), die Schrift: Von Ehesachen (1530, Bd. XXIII S. 143 ff.), die Auslegung des 5., 6. u. 7. Kap. St. Matthäi (1532, Bd. XLIII S. 115 ff.). Fassen wir den Inhalt derselben zusammen, so wird die Scheidung (vom Bande, sodass also der Unschuldige sich anderweitig verheiraten mag), von Luther für zulässig erklärt, wenn der Schuldige tatsächlich die Ehe dadurch freventlich zerreißet, dass er (leiblich) die Ehe bricht, daß er entläuft und sein Gemahl verläſst, dass er hartnäckig die eheliche Pflicht verweigert, dass er endlich im Fall einer durch Zorn oder Ungeduld herbeigefürten Trennung die Wiedervereinigung schlechterdings verweigert. Zunächst De captiv. Bab. eccl. (1520) begreift Luther unter der Fornicatio den Fall mit, wo Frauen oder Männer entlaufen und ihr Gemahl verlassen „decennio vel nunquam reversuri", und wünscht dann, man könnte hinsichtlich dieses Falls auch 1 Kor. 7, 15 herbeiziehen. Die Predigt vom ehelichen Leben (1522) nennt als Ursachen, die Mann und Weib (vom Bande) scheiden, Ehebruch und den Fall, wenn sich eins dem andern selbst beraubt und entzeucht, dass es die eheliche Pflicht nicht zahlen, noch bei ihm sein will; dabei wird 1 Kor. 7, 4. 5 angezogen. Dann in der Auslegung von 1 Kor. 7, begreift Luther sowol den Fall, wo Gatten sich um Zorn getrennt haben und dann „Eins nicht wollt sich mit dem Andern versühnen, und schlechts abgesondert bleiben, und das Ander künnt nicht halten und müsst ein Gemahl haben", als den andern Fall, wo ein falscher Christ sein Gemahl zu unchristlichem Wesen halten und nicht christlich leben lassen will, unter den Ausspruch des Apostels. In der Schrift von Ehesachen (1530) stellt er neben den Ehebruch den Fall, wo ein Bube von seinem Weibe „heimlich und meuchlings wegläufet", sie one Nachricht und Unterstützung sitzen lässt; der sei schlimmer, als ein Ehebrecher. Übrigens liegt, wenn **hier** die Versagung der ehelichen Pflicht, die später sog. Quasidesertion, d. h. der Fall, in dem sich ein Gatte one Weglaufen der ehelichen Lebensgemeinschaft hartnäckig entzieht, nicht erwänt ist, darin keine Änderung des Standpunkts auf Seiten Luthers vor. Dies geht sowol aus dem Hornungschen Fall, der demselben Jare angehört, hervor, — in welchem Luther der Frau, wenn sie sich mit ihrem Streites halber aus dem Lande gewichenen Manne nicht versönen wolle, die Scheidung (wegen Quasidesertion) droht, wobei er das Verhalten des **unversönlichen** Teils, obgleich ihm fleischlicher Ehebruch nicht schuldzugeben war, als ehebrecherisch kennzeichnet, — als auch aus Luthers billigen-

der Vorrede zu Brenz, Wie in Ehesachen zu handeln sei (1531), welche Schrift die Versagung der ehelichen Pflicht ihrerseits ausdrücklich als Scheidegrund vom Bande anerkennt. Sodann in der Auslegung von Matth. 5, 31 (1532) erklärt Luther, Christus setze nur den Ehebruch als Ursache, um welche Mann und Weib sich mögen scheiden und verändern, stellt aber dann neben den (fleischlichen) Ehebruch unmittelbar den Fall, wenn ein Gemahl das andere verläßt, als da eines aus lauter Mutwillen vom andern läuft, wobei 1 Kor. 7 nur nebenher angezogen und der Desertor für ärger, denn ein Heide und Ungläubiger, auch weniger zu leiden, denn ein schlechter Ehebrecher, erklärt wird. Der angegebene Verhalt rechtfertigt unsers Erachtens (anderer Meinung: v. Scheurl, Das gemeine deutsche Eherecht, Erlangen 1882 S. 294) Mejer's Auffassung, dass Luther allerdings nur einen Ehescheidungsgrund anerkennt, die Porneia, dass er diese aber nicht auf den leiblichen Ehebruch beschränkt, sondern so weit fasst, dass die Desertion bezw. hartnäckige Versagung der ehelichen Pflicht eingeschlossen wird. Nur wenn die Desertion unter den Ehebruch mit begriffen wird, erklärt sich, dass der Reformator (1520 wie 1532) auch die Behandlung der ersteren als Scheidegrund vom Bande durch die Beziehung auf das Evang. Matthäi gerechtfertigt erachten und bei der Auslegung des letztern neben dem leiblichen Ehebruch erörtern konnte; dass er den Ehebruch ausdrücklich als einzige Ausnahme des Scheideverbots Christi hinstellen und dann doch die (von Luther sogar für eine schwerere Verschuldung gegen die Ehe, denn fleischlicher Ehebruch, erklärte) Desertion als solche Ausnahme behandeln, dass er im Falle der Quasidesertion die unversönliche Frau als „öffentliche Ehebrecherin“ kennzeichnen kann. Wenn daneben von Luther für die Desertion auch 1 Kor. 7 herangezogen wird, so schließt das in seinem Sinne keinen Widerspruch in sich, insofern nach Luthers Schriftverständnis auch der Apostel den dort erörterten Fall unter die Porneia begriffen haben wird, eine über den Buchstaben hinausgreifende Auslegung, deren Möglichkeit nur dann von der Hand gewiesen werden müsste, wenn das Wesen der ehelichen Verbindung im ethischen Sinn in der geschlechtlichen Vereinigung aufginge. Dass es übrigens Luther, dessen Standpunkt selbst sich in dem schweren Kampf nur allmählich festgestellt hat, welcher aus der durch die Auflösung des vorreformatorischen Eherechts bedingten Not der Gewissen und Verwirrung hervorging, nicht auf eine systematisch klare Ausbildung des protestantischen Ehescheidungsrechts ankommen konnte, dass er nicht die Aufgabe hatte, vor Allem durch Schärfe der Distinktionen oder erschöpfende Kasuistik es den Scholastikern und Kanonisten der Kirche des Gesetzes oder den römischen Moraltheologen gleich zu tun, soll nicht in Abrede gestellt werden. Der Reformator hatte Besseres zu leisten, wenn er als ein Prediger des Evangeliums wie kein Anderer den christlichen Unterricht der Gewissen an seinem Volke trieb. Auch ist kaum jemals der Beruf des Seelsorgers, der die evangelische Freiheit der christlichen Gewissen von Menschensatzung mit ihrer evangelischen Gebundenheit in Christo zur Geltung zu bringen hat, so großartig aufgefasst und betätigt worden, als von Luther in der gewaltig gährenden Zeit, in welcher so vieles wankend und schwankend geworden war, und so mancher Vorgang die Gewissen beunruhigen und verwirren musste. Und feste Richtpunkte hat er doch auch für die Rechtsbildung der evangelischen Kirchen gewonnen. Früher wie später erkennt er als Scheidegrund vom Bande neben dem fleischlichen Ehebruch die Desertion an. Aber wie ihm nicht jede Entfernung Desertion ist (z. B. nicht, „wo einmal eines vom andern läuft aus Zorn oder Ungeduld“, sofern nur nicht dem zur Versönung Bereiten die Wiedervereinigung schlechthin verweigert wird), so ist ihm andererseits auch nicht jede Desertion Entfernung, weshalb die hartnäckige Versagung der ehelichen Pflicht eingeschlossen wird. Weiter allerdings ist er nicht gegangen, da er annahm, dass andere „Mängel und Feihl“ die Ehe nicht scheiden, z. B. Unverträglichkeit und Misshandlungen; nur dürfen sie sich niemals entwickeln bis zur hartnäckigen Verweigerung der ehelichen Pflicht. Luther zur Seite tritt Brenz (Richter a. a. O. S. 19), in der Schrift „Wie yn Ehesachen . . . . . zu handeln sey“ (1530), in welcher der schwäbische

Reformator aus den Worten des Herrn als einzigen Scheidegrund den Ehebruch herleitet, dann aber, obwol er den Desertionsbegriff aus der Schrift abzuleiten noch Anstand nimmt, doch für die bereits im Gange befindliche Übung hinsichtlich der Desertion einen gesetzlichen Titel im römischen Rechte sucht, dessen Bestimmungen über Verlöbnisse er für anwendbar auf die Ehe gehalten haben wird, weil die reformatorische (an altkirchliche Anschauungen anknüpfende) Sponsalientheorie das unbedingte mit Bewilligung der Eltern eingegangene Verlöbnis bereits für eine Ehe hielt. Später im Kommentar zum Matthäus vertritt Brenz jedoch eine weit mildere Richtung, indem er allgemein die in Gotteswort und den weltlichen Rechten als Scheidungsgründe gebilligten schweren Verschuldungen als das Eheband lösend anerkennt. Hier tritt die überhaupt die Süddeutschen charakterisirende Auffassung hervor, dass von der Anlehnung an das römische Recht auch das Scheidungsrecht nicht auszuschließen sei. Dagegen hat Bugenhagen (Richter S. 24) in der Schrift „Von Ehebruch und Weglaufen" (1539) nur diese beiden Scheidegründe, aber mit Ausdehnung des Desertionsbegriffs auf den Fall, wo der Entwichene sich an einem bekannten Orte aufhält, jedoch der an ihn ergangenen Ladung nicht Folge leistet, wofür er dann unter Berufung auf die Wittenberger Übung das Verfaren vorzeichnet, das, wenn die Ladungen dem Entwichenen durch die Obrigkeit seines Aufenthalts behändigt, oder bei verweigerter Rechtshilfe an dem klägerischen Wonort von der Kanzel bekannt gemacht sind, mit einem Kontumazialurteil abschließt. Auf dem Gebiete der romanischen Reformation hat Calvin seinen ursprünglichen Standpunkt in dem Kommentar zur Evangelienharmonie, auf dem er noch Bedenken trug, die Desertion in der bezeichneten Auffassung anzuerkennen, später erweitert (revid. Genfer Ordonnanzen von 1561; Richter S. 25). Auch Bezas Schrift, „De repudiis et divortiis" (Noviomag. Bat. 1566 u. öft.), hat den Desertionsbegriff in der weiteren Fassung (Richter S. 26 f.). Unter den lutherischen Theologen fasst Aegid Hunnius im Kommentar zum Evang. Matth. [Frankfurt 1595] (Richter S. 28) die Desertion in dem weiteren Sinne, dass Verweigerung der ehelichen Pflicht und Untüchtigmachung zur Geschlechtsgemeinschaft, ferner gewisse Befürchtungen von Leibes- und Lebensgefar als unter diesen Scheidegrund fallend anerkannt werden, wärend Chemnitz im Examen conc. Trid. die Scheidegründe auf Ehebruch und den Fall, welchen der Apostel 1 Kor. 7 bezeichnet, beschränkt. Sichtlich unter der Herrschaft des kanonischen Rechts steht zunächst der Jurist Melchior Kling († 1571) im Tit. de nuptiis seiner Enarrationes in Institutiones (1542), erweitert (1553) als Tractatus matrimonialium causarum (z. B. bei Henning Grosse, De jure connubiorum, Lips. 1597); Kling hält, wo er die anderweite Verheiratung des Unschuldigen behandelt, mit seiner persönlichen Meinung zurück, eine Erörterung, in welcher er nur von Ehebruch und Desertion als Scheidegründen spricht (Mejer a. a. O. S. 44 ff.; Richter S. 29). Auch die folgenden bereits in der Wittenberger Konsistorialpraxis erfarenen Juristen (vergl. Mejer S. 48 ff.; Richter S. 28 ff.) gehen von der im kanonischen Recht enthaltenen Grundlage aus; darüber aber, dass bei Ehebruch und Desertion vom Bande geschieden werde, sind sie einig. Es sind Konrad Mauser († 1548, sein Tractatus de nuptiis ist erst Lips. 1569 veröffentlicht) und Johann Schneidewin († 1568, Comment. in institut., wie es scheint zuerst Viteb. 1571). Matthäus Wesenbeck sodann (in den Paratitla in Pandect., † 1586) begreift unter die Porneia die delicta adulterio graviora aut paria, erachtet übrigens auch dem Schuldigen die Widerverheiratung zu gestatten für zulässig. Der Jurist Basilius Monner (der einige Zeit — und zwar zu den ersten Mitgliedern des Wittenberger Konsistoriums gehört, und 1560 ältere eherechtliche Arbeiten, 1561 in Jena seinen Tractatus de matrimonio edirt hat, † 1566) wird, da er in diesem Traktat besonders gegen Kling dem römischen Recht auch im Scheidungsrecht allgemein den Vorzug vor dem kanonischen vindizirt, der milderen Richtung mit Recht beigezält (s. Richter S. 40 ff., vgl. Mejer S. 61 ff.). Im Einzelnen stellt er den Abfall vom Christentum und die manifesta haeresis als spiritualis fornicatio dem Ehebruch gleich; die Quasidesertion begreift er unter der Desertion; bei Sävitien und Insidien sei mit dem

römischen Recht vom Bande zu scheiden, besonders wenn der des Landes verwiesene Schuldige sich um die Gattin nicht weiter kümmere. Joach. v. Beust († 1597, Tractatus de sponsalibus et matrimoniis, Wittenb. 1586 u. oft) bildet den Übergang zur milderen Richtung. Bei Erörterung der Streitfrage, ob bei den römischrechtlichen Scheidungsgründen Veneficium, Insidien, Sävitien vom Ehebande zu scheiden sei, schlägt er vor, den Schuldigen für immer des Landes zu verweisen, damit für bürgerlich tot zu halten und so dem Unschuldigen die anderweitige Verheiratung zu erlauben. Landesverweisung wegen Vergehen scheide dagegen nicht schon für sich allein vom Bande. Die malitiosa desertio definirt er: „wenn der Mann sein Weib vorsätzlicherweise und one Ursache sitzen läßt und davon zeucht". Der Fall 1 Kor. 7, 15 bildet den Scheidungsgrund der Infidelitas, wobei auch Beust Ketzerei in Fundamentalartikeln einbegreift. — Die sächsischen Konsultationen bezeugen die Erweiterung des Desertionsbegriffes.

Wenn somit schon die strengere Richtung vielfach über jene Beschränkung der Scheidegründe hinausgriff, welche als Lehre der Kirche darzustellen versucht worden ist, so erscheinen diese Gründe vielfach vermehrt bei den Anhängern der milderen Richtung. Hier steht obenan Lambert von Avignon (Richter S. 31 f.), der die Desertion als infidelitas auffaßt und darunter auch den Zwang zur Sünde und die Flucht wegen Verbrechen begreift, neben der Desertion aber auch tägliche Mißhandlungen und beharrliche Versagung des Unterhalts als Scheidegrund anerkennt. Ihm tritt Melanchthon zur Seite (Richter S. 32 ff.; Mejer S. 83 ff.), der in der Schrift „De conjugio" (1551) auf römisches Recht zurückgreift, danach dort Insidien, Veneficia und Sävitien, anderwärts (Corp. Reform. Tom. VII, pag. 487) auch Parricidium als Scheidegrund anerkannt hat. Den so grausamer Vergehen Schuldigen erachtete Melanchthon für einen Ungläubigen, für den das Evangelium überhaupt nicht, sondern nur das Gesetz vorhanden sei; daher könne die Obrigkeit auf ihn die lex Theodosii (c. 8 C. de repudiis V, 17, die lex „Consensu", die überhaupt in den einschlagenden Erörterungen des Reformationszeitalters eine bedeutende Rolle spielt) anwenden. Im Ergebnis stimmt überein Bullinger, der als Vorsteher der zürcherischen Kirche die Schrift: Vom Christl. Ehestande (1540) verfaßt hat, welche auch in der deutschen Doktrin stark benutzt worden ist. Derselbe beruft sich dafür, daß unter der Porneia Gleiches und Größeres eingeschlossen sei, auf Paulus, der 1 Kor. 7 den Unglauben einbegriffen habe; daher seien nach dem Vorgange der christlichen römischen Kaiser im Tit. Cod. de repud. auch Mord, Vergeben und dergl. für rechtmäßige Ursachen der Scheidung vom Bande zu erachten. Butzer (de regno Christi, geschrieben 1551) (Richter S. 34 ff.) huldigt einem sehr freien Scheiderechte, das auch Wansinn und unheilbare Krankheit, unheilbare impotentia superveniens, ja unüberwindliche Abneigung als Scheidegründe zuläßt. Bei Sarcerius (Vom heiligen Ehestande, — zuerst 1553, Th. IV, Bl. 222 ff.) findet sich ein „Bedencken etlicher Theologen" mitgeteilt, welches, sich mit dem Butzerschen Standpunkte berürend, im Ergebnisse etwa bereits mit dem preußischen allgemeinen Landrechte zusammentrifft. Sarcerius selbst (vergl. Mejer S. 75 ff. 87 ff.) blieb, wenn er auch den Standpunkt jenes Bedenkens in der zweiten Ausgabe seines Buches verleugnete, ein Anhänger der milderen Auffassung; seine Berichtigungen des Bedenkens nehmen auf die Wittenberger Praxis überall Rücksicht. Der (unter Luther und Melanchthon in Wittenberg gebildete) streng lutherische Eiferer, damals Bischof von Pomesanien, Joh. Wigand (Doctrina de conjugio 1578, vgl. Richter S. 19, Mejer S. 101 f.) will, wo er neben Ehebruch und Desertion die vicinos casus erwänt, auf die Manche die lex Theodosii anwenden, unter Berufung auf Luther (dessen Äußerungen in der Schrift von Ehesachen, Erl. Ausg. Band XXIII, S. 148: „Es sind noch viel mehr Fälle, als wo man Gift oder Mord besorgt" u. s. w., in den Wittenberger Kreisen öfter so ausgelegt worden sind) auch seinerseits dem richterlichen Ermessen verstellen, ob in den letzteren Fällen vom Bande zu scheiden sei. Dagegen sind außer dem bereits in der Reihe der Wittenberger Juristen erwänten Monner (s. ob.) entschieden der milderen Richtung zuzuzälen (wie teilweise schon von Beust geschicht)

die lutherischen Theologen David Chyträus, der (im Comment. in Ev. Matth. [Vorrede 1556]) sich hinsichtlich der Sävitien und Insidien an Melanchthon anschließt (s. Richter S. 42, Mejer S. 102), anderwärts die Versagung der ehelichen Pflicht unter die Desertion begreift; ferner der Däne Hemming (De conjugio 1572, der gleichfalls von Melanchthons Standpunkt ausgeht) und Lucas Osiander (im Comment. in Matth., wo er in die Porneia die anderen schweren Verschuldungen, welche das weltliche Recht als Scheidungsgründe anerkennt, einschließt).

Erscheint sonach die Doktrin des 16. Jarhunderts als eine zwiespältige, so zeigt auch die Praxis nicht jene angebliche Beschränkung der Scheidegründe. Außer den bereits von Richter (S. 43 ff.) beigebrachten Belegen hat die angef. Abhandlung von Mejer für die Wittenberger Scheidepraxis des 16. Jarhunderts den unwiderleglichen Beweis erbracht, dass neben den allgemein anerkannten Gründen (Ehebruch und Desertion) die mutwillige und hartnäckige Versagung der ehelichen Pflicht und lebensgefärliche Sävitien zwar nicht, wie jene beiden gleich die Ehescheidung bringen; aber schließlich doch, indem die Behandlung der Quasidesertion und der Sävitien in die Scheidung wegen Desertion übergeleitet wird. Den Quasidesertor sucht die Praxis mit steigenden Zwangsmitteln heim, zuletzt versucht man mit Landesverweisung seinen Willen zu beugen; gelingt das nicht, so wird er als malitiosus desertor geschieden. Bei Sävitien greift man, wenn Kautionen nicht helfen, ebenfalls zur Landesverweisung; bleibt auch diese vergeblich, dann erfolgt schließlich ebenfalls die Scheidung vom Bande wegen böslicher Verlassung. Damit stimmt auch die mecklenburgische wie die Greifswalder Praxis. Von dieser norddeutschen Konsistorialpraxis unterscheidet sich der Standpunkt Melanchthons im Grunde nur dadurch, dass er bei Insidien und Sävitien one den Umweg durch die Landesverweisung zur Scheidung vom Bande gelangt; ein Standpunkt, welcher der oberdeutschen Anlehnung an das römische Recht entspricht, welches damals in Süddeutschland („im Reiche") ja überhaupt bereits viel tiefer eingedrungen war, als in den norddeutschen Landen des sächsischen Rechts. Neben der Ergänzung, welche, wie nachgewiesen, das Scheiderecht durch polizeilichen Zwang fand, muss noch der wesentlichen Ergänzung gedacht werden, welche es damals durch das Strafrecht gefunden hat. Viele Ehen, welche heute der Richter scheidet, schied in jener Zeit das Schwert des Nachrichters. Eine andere eigentümliche, sehr bedenkliche Ergänzung des Scheiderechts ist bereits oben angedeutet, nämlich die Polygamie, welche unter Umständen im Gewissensforum nachgesehen ward. Diese Auffassung hat Richter (a. a. O. S. 47 ff.) bei Luther, Brenz, Melanchthon nachgewiesen, und sie hat auch auf die Übung des Wittenberger Konsistoriums eingewirkt. Das trotz bestehender Ehe dem Landgrafen Philipp im Gewissensforum erteilte Toleramus (dispensatio) ist bekannt.

Die Erteilung des Toleramus zur anderweitigen Verheiratung durch den Landesherrn (s. ob.) erfolgte ursprünglich aus den Gründen, welche die Reformatoren überhaupt als Scheidegründe billigten. Das älteste bekannte Beispiel von 1529, in welchem König Friedrich I. von Dänemark (zu einer Zeit, wo noch das vorreformatorische Eherecht in Holstein galt) nach Ratschlag Luthers und Bugenhagens die anderweite Verheiratung gestattete, war ein Ehebruchsfall (s. H. Wasserschleben, Das Ehescheidungsrecht aus landesherrlicher Machtvollkommenheit [1. Beitr.], Gießen 1877, S. 33 f.). In einzelnen Fällen haben deutsche Fürsten bei Aussatz das Toleramus erteilt (so 1561 Philipp von Hessen, vergl. überhaupt Stölzel a. a. O. S. 130 ff.). Je mehr sich die landesherrlichen Ehegerichte konsolidirten, desto mehr trat die landesherrliche Dispensation (bez. Scheidung) in den regelmäßigen Fällen zurück und stand nunmehr der ordinaria cognitio der landesherrlichen Ehegerichte (Konsistorien) als extraordinaria cognitio in zweifelhaften Fällen das landesherrliche Scheiderecht gegenüber.

Durch jene Ergänzung, welche das Scheiderecht namentlich von Seiten des Strafrechts fand, wird auch der strengere Standpunkt erklärlich, welchen die meisten Kirchen- und Eheordnungen des 16. und bis in das letzte Viertel des 17. Jarhunderts hinein im ganzen mit weniger Schwanken, als die Doktrin, festgehalten

haben (s. im einzelnen Richter a. a. O. S. 51 ff., und Göschen, Gutachten, die Einsegnung geschiedener Ehegatten betreffend, in den Aktenstücken des evangel. Oberkirchenrats Bd. III, S. 400 ff.). Hier bildet den Gegensatz erst die württembergische Ehe- und Ehegerichtsordnung vom 4. April 1687 weiter aus, indem sie auch wegen Quasidesertion, Sodomie, Insidien, verschuldeter Untüchtigmachung zum Ehestande die Lösung vom Bande zuläſst. Dafür fehlte hier die landesherrliche Scheidung. (Die Lücke, daſs wegen Sävitien hier keine Überleitung der fruchtlosen Trennung von Tisch und Bett in Scheidung vom Bande zugelassen war, was oft zur Folge hatte, daſs der minder Schuldige zur Quasidesertion gedrängt wurde und dann im Quasidesertionsprozeſs als schuldiger Teil behandelt werden muſste, ist nunmehr durch das württembergische Statsgesetz vom 8. August 1875 [Ausfürungsgesetz zum Reichsgesetz vom 6. Febr. 1875) Art. 8 zweckmäßig ausgefüllt worden.]

In der Lehre dauert das ganze 17. Jarhundert hindurch der frühere Gegensatz fort. Unter den theologischen Vertretern der strengeren Richtung sind zu nennen auf lutherischer Seite Bidembach (de caus. matr., Francof. 1608), Mentzer (de conjugio, Gießen 1612), Johann Gerhard (Loci theol.), bei welchem der Desertionsbegriff nicht nur (wie bei Bidembach, der Eherichter war) die Quasidesertion umfaſst, sondern bereits eine ungemeine Weite erlangt, sodaſs der Landesverwiesene, wenn er animum maritalem penitus abjecit, ferner, wer sich zur Leistung der ehelichen Pflicht selbst untüchtig macht, als Desertor behandelt, auch inkorrigibler Hang zu Sävitien als bösliche Verlassung erklärt wird (vergleiche Mejer S. 105), Havemann, (Gamologia synoptica, Stad. 1656), Calovius (Bibl. Nov. test. illustr. zu Matth. V. XIX. und im Systema locorum theolog.), Hollaz (im Examen theolog.), die im allgemeinen die Scheidegründe auf Ehebruch und Desertion beschränken, wärend bei Einzelnen von ihnen schon die Neigung zur Erweiterung des Desertionsbegriffes auf Insidien und Sävitien hervortritt (Richter S. 58 f.). Ihnen treten zur Seite die Juristen Cypräus (de connub. jure, Francof. 1605), Nicolai (de repudiis et divortiis, Dresd. 1685), der Sachse Benedikt Carpzov (Jurispr. consistorialis), Brunnemann (im Jus ecclesiasticum) und Schilter (in den Instit. jur. eccles.), die jedoch ihrerseits auch schon den Begriff des Ehebruchs auf den Konkubitus mit dem Teufel und die Sodomie ausdehnen (Richter S. 60 f.). Auf reformirter Seite gehören derselben Richtung an der Theologe Zanchius (de divortio, Gen. 1617) und die Juristen Brouwer (de jure connubiorum apud Batavos recepto, Amst. 1665) und Gisbert Voet (in der Politica eccl., ib. 1666), welche als Kriterium der Desertion auch die Kontumaz des anwesenden Desertors gelten lassen (Richter S. 71 f.). Die mildere Richtung, welcher die Theologen Bischof Brochmand (Systema univers. theol., 1633), Hülsemann (Extensio breviarii theologici, Lips. 1648), Johann Ulrich Calixt (de conjugio et divortio, Helmst. 1681), Dannhauer (Theol. conscientiaria, ed. II, Argent. 1679) und Quenstädt (in dem Systema theol., 1675) angehören, läſst Insidien, Sävitien, Unfruchtbarmachung, Sodomie, den furor ex mania et malitia compositus, auch Verbrechen, die mit Landesverweisung bedroht sind, neben Ehebruch, Desertion und Verweigerung der ehelichen Pflicht als Scheidegründe zu (Richter S. 61 ff.). Bei Hülsemann, einem Hauptvertreter lutherischer Orthodoxie, erscheint das Prinzip, daſs diejenigen Verschuldungen gegen die Ehe zur Scheidung füren, welche dem Ehebruch und der Desertion verglichen werden können. Unter den Juristen begreift Henning Arnisäus (de jure connubiorum, Francof. 1613) die Sävitien unter die Desertion, Forster (liber sing. de nupt., Viteb. 1617) faſst die Insidien als πορνεία auf, Kitzel (Synops. jur. matr., Giess. 1620) dehnt den Desertionsbegriff auf beide aus. Samuel Stryk (de desertione malit., Francof. 1687; de divortio ob insidias vitae structas, Halae 1702) verteidigt die Scheidung wegen Insidien, Quasidesertion, sowie Flucht wegen Verbrechen (Richter S. 65 ff.). Unter den reformirten Schriftstellern vertritt Hugo Grotius (de jure belli et pacis) ein freieres Scheiderecht.

Die Praxis der Konsistorien zeigt im 17. Jarhundert noch große Strenge,

erscheint jedoch im Anfang des 18. Jarhunderts bereits gemildert (wie z. B. in Braunschweig seit 1707 die Scheidung wegen ewiger Landesverweisung gestattet ward). Aber schon früher sind Zeichen abnehmender Strenge in den Konsistorialentscheidungen nachweisbar (Bruckner, decisiones). Von Einfluss waren in dieser Beziehung sodann besonders die Änderungen im Strafrecht. So lange das Schwert die Ehe des Verbrechers schied, lag keine Veranlassung vor, z. B. Lebensnachstellungen des schuldigen Ehegatten allgemein als Scheidegrund anzuerkennen. Als nun die Todesstrafen in vielen Fällen durch die ewige Landesverweisung ersetzt wurden, drang bald die Vorstellung durch, dass in diesen Fällen der unschuldige Ehegatte die Scheidung zu fordern berechtigt sei, und als dann mit geordneteren Zuständen die massenweise Anwendung der Landesverweisung unverträglich erschien und an deren Stelle nunmehr lebenswierige, bez. langjärige Zuchthausstrafen traten, übertrug sich naturgemäß, was von jener gegolten hatte, auf diese. In gleicher Weise stellten sich, als man es aufgab, einen widerstrebenden Ehegatten durch polizeiliche Zwangsmittel zur Beiwonung zu zwingen, und daher die Scheidung von Tisch und Bett als Versönungsmittel (auf welche, weil auch für die Aufhebung des Zusammenlebens eherichterliche [in Dänemark sogar königliche] Gestattung erfordert wurde, die württembergische Ehegerichtsordnung von 1687 die Bezeichnung Toleramus übertragen hat, wärend in Hessen die ursprüngliche Beziehung des sog. Permittimus auf die anderweitige Heirat des Geschiedenen festgehalten wurde, s. z. B. Büff, Kurhessisches Kirchenrecht S. 612) häufiger angewendet wurde, wo die Maßregel nicht von Erfolg war, die Scheidungen wegen sog. Quasidesertion von selbst ein. Ferner aber darf nicht übersehen werden das landesherrliche Scheiderecht, in welchem gegenüber dem strengen Rechte der Kirchenordnungen nun häufiger die aequitas zur Geltung kam. Richter (a. a. O. S. 82 ff.) hat interessante urkundliche Belege in dieser Hinsicht aus dem Gebiete der brandenburgischen Konsistorialordnung, dem Fürstentum Halberstadt, dem Erzstift Magdeburg, dem Herzogtum Preußen und Pommern gegeben. Es hat sich dieses landesherrliche Recht aber nicht allein in vielen deutschen Territorien, sondern auch in den nordischen Ländern behauptet. Für Dänemark siehe die rechtsgeschichtlich bedeutende Untersuchung von J. Nellemann, Aegteskabsskilsmisse ved kongelig bevilling, Kopenhagen 1882. Auch in diesem Lande hat das schon in König Friedrichs II. Ordnung über Ehesachen von 1582 (und zwar in Ehebruchsfällen) bezeugte königliche Dispensationsrecht zur anderweitigen Verheiratung gegenüber dem strengen Recht einer Ehegesetzgebung, welche nur Ehebruch und Desertion, später auch lebenswierige Landesverweisung und seit 1750 lebenswierige Freiheitsstrafe als Scheidegründe anerkennt, bis 1790 den Standpunkt der Aequitas zur Geltung gebracht, seit 1790 aber fast nur noch einer ungerechtfertigten Erleichterung der Ehescheidung gedient. Im Gegensatz zu der Entwicklung des gemeinen protestantischen Eherechts in Deutschland wurde in Dänemark Trennung von Tisch und Bett nicht durch ehegerichtliches Erkenntnis, sondern nur durch landesherrliche Dispensation zugelassen. Ob in Schweden, wo nach Ziemssen über Ehe und Ehescheidung nach schwed. Recht, Greifswald 1841, S. 56 ein Gesetz von 1810 die königliche Ehescheidung normirt hat, niemals früher eine Ausübung derselben vorgekommen ist, muss hier dahingestellt bleiben. Die Ehegerichtsbarkeit der von den weltlichen Obrigkeiten eingerichteten Konsistorien war vom Standpunkte der Reformation nicht als eine geistliche Jurisdiktion nach kanonischem Begriffe aufzufassen und der Schmalkaldische Schluss hatte durchaus korrekt wegen der Bedeutung der Ehesachen nur eigene, nicht aber geistliche Ehegerichte gefordert. Die Besetzung mit Theologen und Juristen, so zweckentsprechend sie war, so lange die im Reformationsjarhundert begründete nahe Verbindung des States und der Landeskirche dauerte, änderte an sich die Natur der Ehejurisdiktion als einer begriffsmäßig weltlichen nicht. Die Vermischung der Sphären von Stat und Kirche, welche in den konfessionellen „Kirchenstaten" seit der Mitte des 16. Jarhunderts die statlichen Funktionen unter theokratische, die Beziehungen des religiösen Gemeinschaftslebens unter kirchenpolizeiliche Gesichtspunkte stellte, dazu die Macht der vorreformatorischen Traditionen, ver-

mochte die den reformatorischen Grundsätzen entsprechende Idee von dem Wesen der Ehegerichtsbarkeit zu verdunkeln. Doch fand die ursprüngliche reformatorische Auffassung der letzteren immer noch einen Ausdruck in der instanzlichen Unterordnung der konsistorialen Ehegerichte unter den Landesherrn und seine Kanzlei, an deren Stelle mit der weiteren Ausbildung der Gerichtsverfassung in den deutschen Territorien die höchsten Landesgerichte als obere Instanz in Ehestreitsachen, ebenso wie in den sonstigen, den Konsistorien als Gerichtsbehörden übertragenen bürgerlichen Streitsachen, z. B. den Prozessen über Kirchengut, eingetreten sind. Die Verdunklung des weltlichen Charakters der Ehesachen in Verbindung mit der noch im 16. Jarhundert hervortretenden Anschauung, dass die durch den Augsburger Religionsfrieden suspendirte Jurisdiktion der katholischen Bischöfe den evangelischen Ständen angefallen sei, letztere also im Verhältnis zu ihren Landeskirchen als Träger (nicht, wie es dem geschichtlichen Verhalt entspricht, eines vogteilichen Berufs, sondern) einer bischöflichen Amtsgewalt in Betracht kommen, hat in deutschen Ländern bereits im 17. Jarhundert dahin gefürt, dass das landesherrliche Scheidungsrecht nunmehr oft als ein Ausfluss des sog. Jus episcopale der evangelischen Landesherren aufgefasst wurde. Zeugnisse hierfür gibt Richter a. a. O. z. B. für Kurbrandenburg. Da jenes Recht vielmehr an die alte Übung angeknüpft hat, den Landesherrn um rechtliche Entscheidungen anzugehen, auch schon in die Anfänge der Reformation zurückreicht, erweist sich die (z. B. in Dänemark herrschend gebliebene) Auffassung, dass es sich bei jenem Scheiderecht um ein der weltlichen Obrigkeit als solcher durch die geschichtliche Entwicklung beigelegtes Recht handelt, als die begründete. Dass dasselbe später auch nicht als unvereinbar mit dem allmählich zum Durchbruch gelangten Grundsatz der deutschen Gerichtsverfassung von der Unzulässigkeit der Kabinetsjustiz beseitigt worden ist, erklärt sich (abgesehen davon, dass es wenigstens dort, wo die allzu enge Begrenzung der in den alten Kirchenordnungen anerkannten Scheidegründe eine gesetzliche Schranke der ehegerichtlichen Praxis blieb, noch einem lebendigen Bedürfnis entsprach) durch den Umstand, dass es, wie nachgewiesen worden ist, früh unter den Gesichtspunkt einer Dispensation getreten war. Wärend das landesherrliche Toleramus, bez. Scheiderecht, ursprünglich auf einseitigen Antrag, auch bei Widerspruch des andern Teils, geübt wurde, mögen in der Folge entstandene Bedenken gegen die grundsätzliche Zulässigkeit landesherrlicher Entscheidung streitiger Ehesachen (als welche die Gewärung des Gesuchs im Falle des Widerspruchs des andern Teils erschien) die Beschränkung herbeigefürt haben, welche in manchen Ländern für die Ausübung nunmehr regelmäßig ein Gesuch beider Teile forderte, was übrigens nicht die Bedeutung haben sollte, das nach causae cognitio festzustellende Vorhandensein eines die Scheidung, wenigstens unter dem Gesichtspunkte der aequitas, rechtfertigenden Grundes überflüssig zu machen. Nur die ernste Handhabung des letzteren Erfordernisses hätte freilich Missbräuche ausschließen können, welche das landesherrliche Ehescheidungsrecht, das seiner Idee nach eine Woltat sein sollte, bei der mit dem 18. Jarhundert eingetretenen laxen Handhabung unbestreitbar in vielen Ländern, in welchen es bis in unsere Zeit Bestand behielt, in eine Plage verwandelte, insofern es, wenn es one ernste Prüfung ausgeübt wird, der sittlichen Gesundung des Volkslebens hindernd in den Weg tritt.

Im ganzen stellts sich die Entwicklung des Scheiderechts in dem protestantischen Deutschland bis in die erste Hälfte des 18. Jarhunderts hinein als eine normale dar. Allerdings war gegen den Wortlaut der meisten älteren Kirchenordnungen allmählich eine Vermehrung der Scheidegründe eingetreten, wie denn Just Henning Böhmer bezeugt, dass zu seiner Zeit neben Ehebruch und Desertion Verweigerung der ehelichen Pflicht, absichtliche Unfruchtbarmachung, Lebensnachstellung und lebenslängliches Gefängnis oder immerwärende Landesverweisung ziemlich allgemein als ausreichende Gründe zur Lösung des Ehebandes anerkannt wurden. Es soll freilich nicht bestritten werden, dass diese Vermehrung der Scheidegründe häufig vom naturrechtlichen Standpunkte mit falschen Gründen verteidigt worden ist, wie denn bereits Samuel Pufendorf († 1694) im

Jus naturae et gentium nicht mehr die Verschuldung, sondern den Bruch des Kontrakts als das eigentliche Motiv der Scheidung ansieht, obwol er sich gegen Miltons (vgl. John Milton, Über Lehre und Wesen der Ehescheidung; nach der abgekürzten Form des Georg Burnett, deutsch von F. von Holtzendorff, Berlin 1855) Lehre von der freien Ehescheidung noch abwehrend verhält. So kam Brückner (dessen decisiones juris matrimonialis zuerst 1692 erschienen sind) bereits zu der bedenklichen Konsequenz, dass in allen Fällen, wo eine längere Trennung von Tisch und Bett nutzlos verstrichen, die gänzliche Scheidung zu gewären sei, wogegen er ein Korrektiv in der Kirchenzucht sucht, welches diese um so weniger gewären konnte, als durch die Entwicklung, welche die lutherische Kirchenverfassung genommen hatte, die Voraussetzung aller wahren Kirchenzucht, die aktive Beteiligung der Gemeinden an dem kirchlichen Leben, zerstört worden war. Dennoch war das protestantische Scheiderecht, wie es sich bis zur Mitte des 18. Jarhunderts entwickelt hatte, keineswegs ein Erzeugnis der Willkür oder Überlegung Einzelner; es war vielmehr der unmittelbare Ausdruck für das Gesamtbewusstsein des protestantischen Teiles der deutschen Nation, wie sich dasselbe allmählich unter dem Einflusse des eigentümlichen Verhältnisses zwischen dem Stat und der evangelischen Kirche entwickelt hatte. Die eherechtliche Gesetzgebung und Praxis von der Reformation an bis in die Mitte des vorigen Jarhunderts beruhte im protestantischen Deutschland auf dem engsten, innigsten Zusammenwirken von Stat und Landeskirche. Die Eheordnungen waren von den Landesherren mit theologischem Beirate erlassene bürgerliche Gesetze; die Ehegerichte waren die von den Landesherren bestellten, mit Theologen und Juristen besetzten Konsistorien; wo der geschriebene Buchstabe der Kirchenordnung der Not des Lebens nicht Genüge zu tun schien, da waren es die Konsistorien selbst, die den Landesherrn angingen, durch Ausübung seines Scheiderechts die notwendige Vermittlung zu finden. Genug, die Entwicklung des Eherechts beruhte auf völliger gegenseitiger Durchdringung der kirchlichen und statlichen Anschauungen und Beweggründe (von Scheurl, Die neue Wendung der preußischen Ehegesetzgebung; Abdruck aus der Zeitschrift für Protestantismus und Kirche, neue Folge, Band XI, S. 5).

Selbst zur Zeit der Entstehung der preußischen Ehegesetzgebung ruhte die gemeinrechtliche Scheidungspraxis bei den Protestanten in Deutschland im wesentlichen noch auf derselben Grundlage (vgl. G. L. Böhmer, Principia juris canonici, § 407. 599; Hofacker, Principia juris civ. Rom. Germ., T. I, § 401. 599; Glück, Pandekten-Commentar, Bd. XXVI, § 1268 ff.). Danach ließ man die gänzliche Scheidung zu wegen solcher Vergehungen, durch welche, wie durch Ehebruch oder bösliche Verlassung, die Ehe durch einseitige Verschuldung des Ehegatten zerstört worden ist; insbesondere rechnete man dahin Insidien, hartnäckige Verweigerung oder verkehrte Leistung der ehelichen Pflicht, lebens- oder gesundheitsgefärliche Misshandlungen (meist jedoch erst nach vorausgegangener längerer Trennung von Tisch und Bett), Verbrechen gegen Dritte, welche dem schuldigen Ehegatten eine lebenslängliche Freiheitsstrafe zugezogen haben. Dagegen unverschuldetes Unglück des anderen Teils (z. B. Wansinn, Impotenz, natürlich immer abgesehen von dem Falle, wo wegen vorehelicher Entstehung des Übels die Ehe von dem verletzten Teile, der dieselbe bona fide eingegangen war, als nichtig angefochten werden kann) oder Willkür (einseitige unüberwindliche Abneigung, gegenseitige Übereinkunft) wurden nicht als Gründe der Scheidung anerkannt. Durch das rechtskräftige Scheidungsurteil sah man zwar das Band der Ehe als unbedingt gelöst an, aber dem schuldigen Teile wurde aus disziplinären Rücksichten die Widerverheiratung regelmäßig nicht one Dispensation der geistlichen Oberen gestattet.

Auch die Partikulargesetze begnügten sich bis in die zweite Hälfte des vorigen Jarhunderts noch meist, diese gemeinrechtliche Praxis im einzelnen zu sanktioniren; so werden die lebenswierige Zuchthausstrafe (oldenburg. Gesetz von 1771, kursächs. Reskript vom 25. Februar 1751) und die Nachstellungen nach dem Leben des Ehegatten (kursächs. Resolution vom 27. Jan. 1786, württemb.

Eheordnung von 1687) gesetzlich als Scheidegründe anerkannt. Erst in den letzten Dezennien des vorigen und im gegenwärtigen Jarhunderte erweiterte sich die gemeinrechtliche Praxis immer mehr, sodass in den meisten deutschen Territorien nunmehr als gültige Ehescheidungsgründe nicht nur Sävitien und gefärliche Drohungen, sondern auch kürzere Freiheitsstrafen (von 5, 3, selbst 1 Jar), ehrenrürige Verbrechen, unheilbarer Unfriede, namentlich wissentlich falsche Anklage anerkannt wurden, — eine Praxis, mit der auch das österreichische bürgerliche Gesetzbuch von 1811 im wesentlichen in Übereinstimmung steht. Daneben stand in vielen Territorien auch noch das landesherrliche Scheiderecht in Wirksamkeit (Hannover, Kurhessen, Nassau, Frankfurt, Oldenburg, Hessen-Darmstadt, beide Mecklenburg, Braunschweig, Schleswig-Holstein, Sachsen-Weimar, Sachsen-Coburg, Sachsen-Gotha, Sachsen-Meiningen, Sachsen-Altenburg, Anhalt-Dessau-Köthen, Schwarzburg-Sondershausen, beide Reuß; — auch in Neuvorpommern ist es noch 1807 und 1825 geübt worden).

So erheblich nun aber diese Erweiterungen der gemeinrechtlichen Scheidungspraxis erscheinen mögen, so traten sie dennoch nicht in dem Grade in einen unversönlichen Widerspruch mit dem kirchlichen Bewusstsein, dass sie ihrerseits one die Wendung der Dinge in Preußen einen tiefgreifenden Konflikt der evangelischen Kirche mit der Auktorität des bürgerlichen Rechts hätten hervorrufen müssen. Ja selbst, wo in einzelnen Territorien die Praxis unter dem Einfluss naturrechtlicher Theorien sich noch laxer gestaltete (wie z. B. das Gutachten, welches das Konsistorium zu Kassel im Jare 1788 dem Fürstbischof von Speyer über protestantisches Scheiderecht erteilte, auch unheilbare Geistes- und Körperkrankheit als Scheidegrund anerkennt, und noch ein halbes Jarhundert später — nach Bruel, Die Gerichtsbarkeit in Ehesachen, Hannover 1853, S. 54 — das Konsistorium in Stade erachtete, dass auf Grund einer insania superveniens die Ehescheidung ausgesprochen werden könne), hinderte dies nicht, dass sich mit der zunehmenden Vertiefung des christlich-sittlichen Bewusstseins die notwendige Korrektion von selber einstellen konnte, wie in der Tat in der Mehrzal deutscher Länder, in welchen keine Kodifikation des Eherechts auf Grund der veränderten Anschauungen des 18. Jarhunderts stattgefunden hatte, die Praxis selbst one äußeren Anstoß zu strengeren Ansichten zurückgekehrt ist.

Gerade in diesem Punkte aber tritt das bedenklichste Moment der Wendung hervor, welche das Scheiderecht in den Gebieten nahm, welche der Krone Preußen angehörten. Wenn in dem größten Territorium des protestantischen Deutschlands eine allgemeine Kodifikation des Eherechts erfolgte, so mussten die hierbei zur Geltung kommenden Anschauungen unter allen Umständen von nicht geringer Bedeutung für die gesamte Entwicklung dieser Materie in Deutschland sein. Hätten die Redaktoren der preußischen landrechtlichen Gesetzgebung in dieser einfach das protestantische Ehescheidungsrecht in seiner damaligen gemeinrechtlichen Gestaltung, wie sie oben angegeben ist (unter Ablehnung der nur hin und wider in der Praxis zur Geltung gekommenen Ausschreitungen) zum Gesetz erhoben, so würde, wie Scheurl mit vollem Rechte hervorhebt, dabei das ware Bedürfnis der bürgerlichen Gesellschaft stets volle Befriedigung gefunden, aber auch die evangelische Landeskirche als Ganzes bei solchem Rechtszustand nie in einen Konflikt mit der Autorität der bürgerlichen Gesetzgebung und Rechtsprechung von so bedenklicher Tragweite versetzt worden sein, welcher dem Rechtsbewusstsein des Volkes, zumal in Rücksicht auf die gesamte landeskirchliche Entwicklung in den protestantischen Territorien Deutschlands nur schwer verständlich sein konnte. Es würden dann vielleicht im Laufe der Zeit einzelne Geistliche, befangen in jener theologischen Meinung, welche Ehebruch und bösliche Verlassung im engeren Sinne als die alleinigen nach dem göttlichen Worte zu rechtfertigenden Scheidungsgründe ansieht, Bedenken getragen haben, die anderweitige Ehe aus anderen Gründen Geschiedener einzusegnen. Deren Gewissen hätte man schonen können; die Kirchenbehörden würden aber bereit gewesen sein, entweder in solchen Fällen andere Geistliche zur Trauung zu ermächtigen, oder dafür allgemein ein unbedenkliches Trauungsformular vorzuschreiben; zwischen Kirche und Stat wäre es aus diesem

Anlasse sicherlich zu keinem andauernden Konflikte gekommen (v. Scheurl a. a. O. S. 6 f.). Statt dessen sanktionirte man naturrechtliche Theorien, welche, wie wir nachgewiesen haben, zwar im einzelnen nicht one Einfluss auf die Gestaltung der gemeinrechtlichen Praxis geblieben waren, jedoch an sich nicht vermocht hätten, das Gesamtrechtsbewusstsein der Nation in ihre excentrischen Banen zu ziehen.

Es wäre schon an sich unheilvoll gewesen, wenn in der Praxis des größten deutschen protestantischen States eine Richtung zur Herrschaft gelangte, welche allen als schuldiger Teil Geschiedenen die Widerverheiratung gestattete, „wenn sie etwas Ansehnliches zum Potsdamer Waisenhaus erlegen würden", und welche die schützenden Formen, mit welchen der Ernst der früheren Auffassungen den Eheprozess umgeben hatte, im Interesse der Narung der Parteien zu beseitigen strebte (Richter S. 89), aber dadurch, dass diese Richtung bei der von Friedrich II. seit 1746 erstrebten Reform des gesamten Rechts zur gesetzlichen Geltung gelangte, wurde dem preußischen Eherechte die Möglichkeit, die berechtigte Reaktion des christlich-sittlichen Bewusstseins von innen heraus one gewaltsame Übergänge wirken zu lassen, entzogen. Nachdem die neue Prozessordnung, das Projekt des Codicis Fridericiani Marchici vom 3. April 1748, die Jurisdiktion in Ehesachen von den Konsistorien auf die ordentlichen Obergerichte übertragen hatte (s. unten), fürte das neue Landrecht, das Projekt des Corporis juris Fridericiani von 1749, ein neues Eherecht ein, in welchem (Th. I, Buch II, Tit. 3) die Zal der Scheidegründe sehr vermehrt erschien. Den nachteiligen Folgen dieses Gesetzes sollte das Edikt vom 17. Nov. 1782 (Nov. Corpus Const. T. VII, nr. 50, f. 1613 sqq.) abhelfen, auf welchem im wesentlichen das allgemeine Landrecht vom 5. Februar 1794 ruht. Durch das Edikt von 1782 wurde nun allerdings die Bestimmung des Corpus juris Frider., wonach wegen der geringsten Misshelligkeit sofort auf Separation geklagt und bei fortdauerndem, hartnäckigem Widerwillen des einen oder des anderen Teils nach einjäriger Separation die gänzliche Scheidung verlangt werden konnte, beseitigt, aber die Zal der anerkannten Scheidungsgründe wurde gegen das Projekt sogar noch vermehrt. Wie wenig diese Gesetzgebung geeignet war, ihr Ziel, die Abhilfe der Missbräuche der Ehescheidung, zu erreichen, erhellt aus der Kabinetsordre Friedrichs II. vom 26. Mai 1783 (vgl. Jacobson, Geltung der evangelischen Kirchenordnungen, in der Zeitschrift f. deutsches Recht, Bd. XIX, S. 33), in der die Scheidung im Falle der beständigen Verbitterung der Gemüter dadurch gerechtfertigt wird, dass die Aufrechterhaltung der Ehe in solchem Falle, wo die Ehegatten doch keine Kinder mit einander zeugen würden, der Population zum Nachteil gereiche. „Dagegen wird ein solches Par geschieden und das Weib heiratet dann einen anderen Kerl, so kommen doch noch eher Kinder davon". Von diesem Gesichtspunkte aus erschien denn auch die Scheidung wegen Krankheit, Wansinnes und durch gegenseitiges Einverständnis gerechtfertigt. Das A. L.-R. Thl. II, Tit. 1, § 668 ff., welches sogar noch etwas weiter geht, als das Edikt von 1782, hat folgende Ehescheidungsgründe: 1) Ehebruch, welchem Sodomiterei und andere unnatürliche Laster gleich geachtet werden, wie auch unerlaubter verdächtiger Umgang, welcher gegen richterliches Verbot fortgesetzt wird; 2) bösliche Verlassung; 3) halsstarrige und fortdauernde Versagung der ehelichen Pflicht; 4) ein auch wärend der Ehe erst entstandenes Unvermögen und andere unheilbare körperliche Gebrechen, welche Ekel und Abscheu erregen; 5) Raserei und Wansinn, die über ein Jar one warscheinliche Hoffnung zur Besserung dauern; 6) Nachstellung nach dem Leben, lebens- oder gesundheitsgefärliche Tätlichkeiten, grobe und widerrechtliche Kränkungen der Ehre und persönlichen Freiheit; 7) Verübung grober Verbrechen, falsche Beschuldigung des anderen Gatten vor Gericht wegen solcher, Ergreifung eines schimpflichen Gewerbes; 8) unordentliche Lebensart; 9) Versagung des Unterhalts der Frau; 10) Veränderung der Religion; 11) gegenseitige Einwilligung bei ganz kinderlosen Ehen und in besonderen Fällen unüberwindliche Abneigung. Dagegen ist die landesherrliche Scheidung für das Gebiet des A. L.-R. als durch letzteres gesetzlich beseitigt

zu erachten, s. Stölzel in der Kritischen Vierteljahrsschrift Bd. XX (N. F. Bd. I), S. 238.

Neuere Kodifikationen des Eherechts: das Patent vom 15. August 1834 für das Herzogtum Gotha, die Eheordnung vom 12. Mai 1837 für das Herzogtum Altenburg, das Gesetz vom 30. August 1845 über die Ehescheidungen in Schwarzburg-Sondershausen, gehen hinsichtlich der Zulässigkeit der Ehescheidungsgründe nicht ganz so weit, wie das preußische Allgemeine Landrecht. Dabei besteht jedoch in Gotha und Sondershausen nebenher die Scheidung durch landesherrliches Reskript fort, welche, wo darin gegenüber dem jus strictum der Kirchenordnungen die aequitas zur Geltung kam, ihre Berechtigung hatte, dagegen, wo schon das Gesetz der aequitas vollen Raum verstattet, ja oft weit über das durch letztere bedingte Maß hinausgreift, nur zu leicht als Handhabe subjektiver Willkür dient. In dem gothaischen Ehepatente findet sich außerdem die Singularität, dass Ehegatten, welche one triftige Gründe an demselben Orte getrennt leben oder durch unfriedliches Betragen ein öffentliches Ärgernis geben, selbst wider ihren Willen von Amtswegen geschieden werden sollen.

Wenn diese Kodifikationen von dem Bewusstsein der Heiligkeit der Ehe im Ehescheidungsrecht nur noch einzelne Spuren erkennen lassen, so nimmt dagegen einen durchaus ernsten Standpunkt ein das bürgerliche Gesetzbuch Napoleons I. (Code civ. art. 229 sqq.), dessen einschlagende Bestimmungen in den deutschen Rheinlanden in Geltung blieben und durch deutsches Reichsgesetz vom 27. November 1873 auch in Elsaß-Lothringen hergestellt worden sind (wärend in Frankreich das Gesetz vom 8. Mai 1816 die Ehescheidung vom Bande abgeschafft und damit auch die Protestanten im Scheidungsrecht dem römisch-katholischen Prinzip unterworfen hat). Der Code kennt nur drei wirkliche Ehescheidungsgründe: Ehebruch (der Frau, — des Mannes nur dann, wenn er die Konkubine im gemeinschaftlichen Hause gehalten hat), grobe Misshandlungen und Beleidigungen und Verurteilung zu entehrender Strafe; die daneben dem Namen nach zugelassene Ehescheidung auf Grund gegenseitiger Einwilligung (a. 233) ist (a. 275. sqq. 297) in der Ausfürung mit so erschwerenden Formen umgeben worden, dass davon nur in den allerseltensten Fällen Gebrauch gemacht werden kann.

Viel weiter in der Zulassung der Ehescheidung, als der Code, geht das Badische Landrecht (1809) § 229 ff., welches z. B. auch Landflüchtigkeit und Wansinn, beide bei dreijäriger Dauer als Scheidungsgründe anerkennt (§ 232 a, vgl. Ehe-Ordnung §. 43 f. u. i.).

Nachdem sich in der gemeinrechtlichen Praxis die Reaktion des sittlichen Bewusstseins gegen die laxe Auffassung des 18. Jarhunderts im allgemeinen geltend gemacht hat, ergibt sich, dass außer Ehebruch und Desertion, in der Regel Quasidesertion, Insidien, Sävitien (d. h. das Leben gefärdende oder die Gesundheit zerstörende Misshandlungen) und Verurteilung zu schmählicher Freiheitsstrafe (entweder nur lebenswieriger, oder auch zeitiger mit verschieden bestimmter Dauer) als Gründe anerkannt werden, welche die gerichtliche Scheidung vom Bande rechtfertigen, jedoch wegen Unglücks (Krankheit, Wansinn) und Willkür (auf Grund gegenseitiger Einwilligung) in den gemeinrechtlichen Gebieten fast one Ausnahme gerichtlich nicht geschieden wird.

Schwer zu beklagen ist dagegen, dass das Bürgerliche Gesetzbuch für das Königreich Sachsen (Gesetzeskraft: 1 März 1865) ein sehr laxes Scheidungsrecht festgestellt hat, indem zwar Scheidung durch Übereinkunft der Ehegatten ausgeschlossen ist (§ 1711), aber auch leichtere Verschuldungen (wie z. B. Freiheitsstrafen, welche die Dauer von 3 Jaren erreichen, § 1740) und Unglück (z. B. Geisteskrankheit § 1743, vergl. auch § 1742) als Scheidegründe anerkannt sind. Hier also hat weder das übereinstimmende Urteil aller Richtungen der evangelischen Eherechtsdoktrin, noch der Eindruck der Kämpfe, welche sich in Preußen an das landrechtliche Scheiderecht geknüpft haben, genügt, die bürgerliche Gesetzgebung vor einer schweren Verirrung zu bewaren.

Das Bedürfnis einer Reform des landrechtlichen Scheiderechts, welches durch den in dem Rechte der verschiedenen Landesteile Preußens (seit 1815) zu Tage tretenden Gegensatz recht in das Licht gesetzt wurde, fand bereits in einer Ordre Friedrich Wilhelms III. vom Jare 1825 Ausdruck, indem der König eine Revision des Eherechts „in Rücksicht des religiösen und sittlichen Prinzips" eingeleitet sehen wollte. Aber erst als der Prediger Otto v. Gerlach in Berlin in der Schrift: „Über die heutige Gestalt des Eherechts" 1833 den Zustand des Scheiderechts in lebhaften Farben geschildert hatte, wurde zunächst eine Revision des Verfarens in Ehesachen angeordnet (Ordre vom 26. Februar 1834). Damals wäre es an der Zeit gewesen, die Reform auch des materiellen Scheiderechts durchzufüren, und es darf an der Möglichkeit nicht gezweifelt werden, dass sie gelang, wenn man sich entschloss, das gemeinrechtlich im übrigen protestantischen Deutschland geltende Scheiderecht auch in Preußen wider zu gesetzlicher Geltung zu erheben. So hätte man Stat und evangelische Kirche vor den Folgen eines unheilvollen Bruches behütet, und dabei für die Evangelischen den landrechtlichen Grundsatz hinsichtlich der Eheschließung (§ 136, Th. II, Tit. 1: „Eine vollgültige Ehe wird durch priesterliche Trauung vollzogen") aufrecht zu erhalten vermocht. Dies war auch die Absicht von Savigny's bei dem Gesetzentwurfe, der unter ihm als Gesetzgebungsminister 1842 ausgearbeitet und dann im wesentlichen im Statsrat angenommen wurde (vgl. von Savigny, Darstellung der in den preußischen Gesetzen über die Ehescheidung unternommenen Reform, 1844; in den vermischten Schriften Bd. V, S. 222 ff.). Aber die materielle Reform wurde vorderhand beiseite gelegt, bis „zur gründlichen Vorbereitung dieses noch zu erlassenden Gesetzes die Erfarungen der Gerichte über die Erfolge des verbesserten Verfarens in Ehesachen gesammelt sein werden" (Kab.-O. vom 28. Juni 1844). So blieb also die Reform auf das Verfaren in Ehesachen beschränkt, wo durch die Verordnung vom 28. Juni 1844 dem öffentlichen Interesse an der Ehe im ganzen widerum sein Recht zu teil wurde, insbesondere durch die Geltendmachung des Grundsatzes der materiellen Warheit und die verbesserte Beweistheorie.

Nunmehr begann die Reaktion auf dem Gebiete der Pastoralwirksamkeit, indem einzelne Geistliche solchen Personen die Trauung zu versagen begannen, von denen sie meinten, dass sie aus einem kirchlich nicht anzuerkennenden Grunde geschieden worden seien. Der erste bekannte Fall dieser Art fällt bereits in das Jar 1831 und die Provinz Pommern; bis zum Jare 1845 kamen im ganzen nur 25 Fälle zur amtlichen Erörterung, von denen 7 allein durch den Prediger v. Gerlach in Berlin veranlasst worden waren.

Die Redaktoren der landrechtlichen Gesetzgebung haben, als sie die priesterliche Trauung zur ausschließlichen Form der bürgerlichen Eheschließung erklärten, schwerlich an die Möglichkeit von Trauungsverweigerungen evangelischer Geistlicher aus dem Grunde, weil die Ehescheidung aus schriftwidrigen Gründen erfolgt sei, gedacht (wärend Friedrich d. Gr. einer Witwe, der die evangelische Geistlichkeit die Trauung mit ihres verstorbenen Mannes Bruderson verweigert hatte, durch Kab.-Ordre vom 8. Februar 1749 gestattet hatte, ihre Ehe durch Deklarirung auf dem Rathause zu Glogau zu schließen, s. Friedberg, Das Recht der Eheschließung, Leipzig 1865, S. 714 ff.). Die Redaktoren sahen die evang. Kirche im wesentlichen als eine Statsanstalt, die Geistlichen nicht als Beamte der Landeskirche, sondern als Kirchengemeindebeamte und Statsdiener an, welche in Beziehung auf ihre Amtshandlungen der unbedingten Herrschaft des bürgerlichen Rechtes unterworfen seien. Damit steht nun freilich im Widerspruche die Rechtsansicht, welche von Gerlach in seiner Untersuchung: „Welches ist die Lehre und das Recht der evangelischen Kirche zunächst in Preußen in Bezug auf die Ehescheidung und die Widerverheiratung geschiedener Personen" (Erlangen 1839) entwickelt hat. Er warf die Frage auf: „Ist durch das Edikt Friedrichs II., welches kein Kirchengesetz ist und sein will, sondern Vorschriften für die Ober- und Untergerichte enthält, die Lehre und das Recht der Kirche in Ehesachen wirklich umgestoßen worden? Schließt daher namentlich das Landrecht, welches im wesentlichen die Bestim-

mungen jenes Edikts widerholt, das alte Kirchenrecht von jener Gültigkeit aus?" Er verneint diese Frage, kommt aber zu diesem Ergebnis durch eine Deduktion, welche das Wesen der älteren Kirchenordnungen, in denen kein jus divinum vorliegt, sondern vielmehr eine auf landesherrlicher Autorität ruhende Rechtssatzung, ebenso sehr verkennt, wie die Entwickelung der lutherischen Kirchenverfassung in den meisten deutschen Territorien, und einen Gegensatz des „Regenten im State" und des „Regenten in der Kirche" fingirt, welcher den Rechtsanschauungen der evangelischen deutschen Lande in älteren Zeiten völlig unverständlich gewesen wäre und es in gewissem Sinne bleiben musste, so lange bürgerliche Eheschliessung und kirchliche Trauung zusammenfielen (vgl. hierüber: Jacobson, Geltung der evangel. Kirchenordnungen a. a. O. S. 35 ff.). Freilich ward die Auffassung v. Gerlachs später unterstützt durch das Gutachten des kgl. preußischen Kronsyndikats (aus Stahls Feder) vom 30. April 1856 (abgedruckt in Hengstenbergs evangel. Kirchenzeitung, Berlin 1856, Nr. 48); dasselbe verneint die vorgelegte Frage: „Kann nach den Grundsätzen des allgemeinen Landrechts ein evangelischer Pfarrer, welcher eine zu seiner pfarramtlichen Kompetenz gehörige und nach den bürgerlichen Gesetzen zulässige Trauung eines geschiedenen Ehegatten bei Lebzeiten des anderen geschiedenen Teils aus dem Grunde verweigert, weil die Scheidung nicht aus schriftmäßigen Gründen erfolgt sei, dazu dennoch gezwungen werden." Es genügt hier auf die Widerlegung dieses Gutachtens durch Jacobson (a. a. O. S. 41 ff.) und Göschen (Gutachten, die Einsegnung geschiedener Ehegatten betreffend, in den Aktenstücken aus der Verw. des ev. Oberkirchenrats, Bd. III, S. 402 f.) zu verweisen. Gegen Friedberg (a. a. O. S. 723 ff.) aber, welcher aus den Materialien der landrechtlichen Gesetzgebung deducirend, mit dem Gutachten zwar nicht in der Beweisfürung, sondern nur im Ergebnis übereinstimmt, ist auf die überzeugenden Gegengründe von Hinschius (Krit. Vierteljahrsschrift für Gesetzgebung und Rechtswissenschaft Bd. IX, S. 17 ff.) Bezug zu nehmen. Nun soll damit, dass nach dem strengen Recht für den Zwang zu entscheiden war, dieser Zustand der Kirche nicht für normal erklärt werden. Das geltende Recht enthielt vielmehr unzweifelhaft eine das geistliche Amt wegen der Mängel der landrechtlichen Ehegesetzgebung schwer bedrückende Servitut der Kirche, eine Servitut, deren Wurzel freilich in der Einseitigkeit der Verfassungsentwickelung der lutherischen Kirche in Deutschland zu suchen war. Diese Entwicklung hatte, da eine Kleruskirche durch die Grundsätze der Reformation ausgeschlossen war, infolge der unterlassenen Ausbildung der gemeindlichen Grundlage der Kirchenverfassung zu ihrem notwendigen Ergebnis nicht etwa eine von der Obrigkeit bloß geschützte und durch Handhabung der Rechtsordnung auch innerhalb der innerkirchlichen Sphäre unterstützte, übrigens aber selbständig organisirte und als autonome Lebensordnung anerkannte Kirche, sondern sie hatte das sociale Dasein der Landeskirche praktisch (und in der melanchthonischen Lehre von der Custodia utriusque tabulae der Obrigkeit auch theoretisch) in den religiös durchdrungenen, theokratisch gestalteten Stat selbst aufgehen lassen, und eben durch diese Einseitigkeiten die späteren territorialistischen Auswüchse selbst verschuldet, unter denen die Kirche dann am schwersten gelitten hat. Jene Servitut erschien unerträglich, seit die nationale Erhebung in den Freiheitskriegen auch die deutsche evangelische Kirche zu neuem Leben wach gerufen hatte und nun auch bei den Geistlichen das Bewusstsein sich regte, dass sie nicht bloße Statsdiener seien, und dass es dem Begriffe kirchlicher Trauung und Segnung nicht entspreche, wenn die Zulässigkeit derselben lediglich nach dem Buchstaben des bürgerlichen Gesetzes beurteilt werden sollte. Eine doppelte Lösung des Widerspruchs einer Ehegesetzgebung, welche bei Gestattung der Scheidung und Widerverheiratung dem ethischen Bewußtsein der Kirche, dass die Ehe, die „Pflanzschule nicht bloß der Polizei (des States), sondern auch der Kirche bis an der Welt Ende" (Luther), ungeachtet der Beschränkung ihrer eigentümlichen Verheißungen auf das leibliche Leben, doch bestimmt sei, durch rechte Fürung das Reich Gottes zu fördern, jede Rücksicht verweigerte und doch die Rechtsgiltigkeit der Eheschließung von der Mitwirkung der Kirche abhängig machte, wäre damals denkbar gewesen. Entweder war das

Scheiderecht nun unter Berücksichtigung der billigen Anforderungen der Kirche zu ändern, oder das gesetzliche Erfordernis der kirchlichen Trauung für rechtsgültige Vollziehung der Ehe aufzugeben, dann aber zugleich der Kirche für die Ausbildung und Handhabung ihrer eigenen Eheordnung Raum zu gewären. Zu keiner von beiden Lösungen konnte man sich entschließen; damit trieb man die Organe der Landeskirche selbst auf das Gebiet der Selbsthilfe, welche, obwol die oberste kirchliche Behörde mit weiser Mäßigung die drohende Anarchie abwendete, immer auf Seiten der Statsgewalt mit einer schweren Einbuße an Ansehen verbunden und von einer bedenklichen Erschütterung des Rechtsbewusstseins im Volke begleitet war.

So lange die Trauungsverweigerungen vereinzelt waren und die kirchlichen Behörden sich dagegen noch abwehrend verhielten, schien es freilich praktisch zu genügen, dass man dem weigernden Geistlichen unter der Hand die Ausmittelung eines Stellvertreters gestattete, bez. zur Pflicht machte. Die Frage trat jedoch in ein neues Stadium, als v. Gerlach 1845 in einem solchen Falle die Ausmittelung eines Stellvertreters, ebenso wie den in einer Änderung des Trauformulars liegenden Ausweg, ablehnte, die Anwendung von Zwangsmaßregeln gegen ihn aber schon wegen seiner Mitgliedschaft im Konsistorium für bedenklich gehalten wurde. Der Minister veranlasste damals eine umfassende Beratung von Seiten der Konsistorien, wobei sämtliche Konsistorien der östlichen Provinzen den Nachdruck auf die aus derartigen Verweigerungen hervorgehende Auflösung aller statlichen und kirchlichen Ordnung legten und dieselben weder durch die Landesgesetze, noch von theologischem und kirchenrechtlichem Standpunkte aus für gerechtfertigt erklärten.

Die beiden Justizminister, welche ebenfalls zu einer Äußerung veranlasst worden waren, waren entgegengesetzter Ansicht, indem v. Savigny mit Beziehung auf den Charakter der Geistlichen als Statsdiener und die bezügl. Paragraphen des Landrechts die Verbindlichkeit der Geistlichen, alle nach dem bürgerlichen Gesetze zulässigen Trauungen zu vollziehen, festgehalten wissen wollte, in den Trauungsverweigerungen aber ein Amtsverbrechen fand, das im allgemeinen Landrecht (Th. II, Tit. 20, § 352) mit Strafe bedroht sei, wärend der Minister Uhden die erwänte Verpflichtung der Geistlichen in Abrede stellte. Hierauf erging die Kabinetsordre vom 30. Jan. 1846, in welcher der König sich damit einverstanden erklärte, dass von der Einfürung einer bürgerlichen Notehe für die Fälle, wo Geistliche der Landeskirche aus Gewissensbedenken mit Rücksicht auf die Grundsätze des älteren protestantischen Kirchenrechts die kirchliche Trauung verweigerten, zur Zeit Abstand genommen werde. Auch behalte es in Beziehung auf solche Trauungsverweigerungen vorläufig bei den gesetzlichen Vorschriften mit der Maßgabe sein Bewenden, dass gegen die einzelnen, die Trauung verweigernden Geistlichen bis auf weiteres mit Zwangs- und Strafmaßregeln nicht vorzuschreiten sei. Für jetzt und bis die evangelische Kirche selbst wider zu festen Grundsätzen über das Eherecht gelangt sein werde und danach die bürgerliche Gesetzgebung reformirt werden könne, werde es die Aufgabe der Konsistorien sein, in einzelnen Fällen weiterer Konflikte durch Ermanung und Belehrung aus der heiligen Schrift, den Bekenntnissen und dem Kirchenrechte eine vermittelnde Einwirkung zu üben und die Gemeindeglieder gegen eine missverstandene Auffassungsweise und gegen Willkür der Geistlichen zu schützen, andererseits aber unter möglichster Rücksichtnahme auf den einmal vorhandenen bürgerlichen Rechtszustand die Würde und das Recht der Kirche zu wahren. Gelinge es auf diesem Wege nicht, eine Ausgleichung herbeizufüren, so könne alsdann den Umständen nach in Erteilung unbedingter Dimissorialien Aushilfe gesucht werden. Die Ordre zeigt, wie wenig die später mit allen Mitteln einer extremer Parteiagitation genärte Bewegung ein Recht hat, sich auf diese königlichen Grundsätze zu berufen, die in gerechter Würdigung der Gebrechen des bestehenden Rechts gewären, was die evangelische Schonung der Gewissen verlangte, andererseits aber vermeiden, die subjektive Willkür der einzelnen Geistlichen zur Herrschaft über das bürgerliche Gesetz zu

erheben. Mit Recht wird das Hauptgewicht auf die anzustrebende Verbesserung des letzteren gelegt und die Maßregel als eine provisorische bezeichnet. Die in ihr gebotene Aushilfe konnte auch nur so lange genügen, als die Trauungsverweigerungen vereinzelt standen, was in der nächsten Zeit noch der Fall war. Nur so lange konnte auch das Mittel unbedingter Dimissorialien ausreichen und die Einfürung bürgerlicher Eheschließung auch für Personen, welche aus der Landeskirche nicht ausgeschieden sind, überflüssig erscheinen, wie denn König Friedrich Wilhelm IV. in der Kabinetsordre vom 8. Juni 1857 (abgedruckt in den Verhandlungen über den Gesetz-Entwurf, das Eherecht betreffend, Berlin 1859, S. 109 f.) wirklich bereits diese Einfürung in Aussicht genommen hat.

Leider hinderten nun die Zeitverhältnisse, die gewünschte Verbesserung des bürgerlichen Eherechts zu bewirken, bevor der Konflikt einen bedrohlichen Umfang angenommen hatte. Obwol aber den Geistlichen bekannt geworden war, dass ihren Gewissensbedenken von Seiten der Behörden Rücksicht gewärt werden würde, zeigen die Jare 1846 bis einschließlich 1854 keine Vermehrung der Weigerungsfälle. Eine wesentliche Steigerung findet sich erst im Jare 1855 unter dem sichtlichen Eindruck der Beschlüsse des Frankfurter Kirchentags von 1854.

Nunmehr begann aber auch das Mittel der Ausstellung allgemeiner Dimissorialien, dessen Anwendung durch die Ordre von 1846 in das Ermessen der Behörden gestellt war, zu versagen. Die letzteren fingen nämlich jetzt, wo die Frage eine prinzipielle Bedeutung erlangt hatte, an, für sich dieselbe Freiheit in Anspruch zu nehmen, welche die Ordre von 1846 den Pastoren zugestanden hatte. Der Art. 15 der preußischen Verfassungsurkunde vom 31. Januar 1850 hatte der evangelischen Kirche die selbstständige Ordnung und Verwaltung ihrer Angelegenheiten zusichert. Hinsichtlich der Geistlichen war dadurch wirklich der Rechtsstandpunkt verändert. Unter der uneingeschränkten Herrschaft des A. L.-R. nämlich hatte die evangelische Landeskirche als solche, von der öffentlichen Rechtsordnung ignorirt, gewissermaßen nur ein geistiges Dasein füren können, da dasselbe nur den einzelnen „Kirchengesellschaften" (Gemeinden) Korporationsqualität zugestanden hatte. Nach der Verfassungsurkunde dagegen stellte die Landeskirche (zunächst im öffentlich-rechtlichen Sinne) eine eigene Rechtspersönlichkeit dar, und war nunmehr ihr Anspruch, eine besondere sittliche Lebensordnung mit selbständiger Berechtigung darzustellen, statsrechtlich anerkannt worden. Konnten nunmehr die Geistlichen rechtlich nicht mehr bloß als Beamte der einzelnen Gemeinden, mittelbar des Stats, aufgefasst werden, erschienen sie vielmehr nun durch ihr Dienstverhältnis in erster Linie der Landeskirche verpflichtet, so musste es jetzt als rechtlich unstatthaft erachtet werden, in Bezug auf Akte der Wortverwaltung (kirchliche Trauung und Einsegnung) gegen Geistliche auf den statlichen Zwang zurückzugreifen, welcher vor der Verfassungsurkunde rechtlich zulässig, jedoch (weil bei dem mangelhaften Zustand des bürgerlichen Rechts unbillig) nicht unbedenklich erschienen war. Juristisch anders lag die Sache hinsichtlich der Behörden der landesherrlichen Kirchenregierung. Deren Mitglieder waren nach wie vor lediglich Statsdiener (und in dieser Eigenschaft rechtlich verpflichtet, die Statsgesetze auszufüren oder — im Fall von Gewissensbedenken — auf ihr Amt zu verzichten); die Behörden des landesherrlichen Kirchenregiments waren zwar wesentlich für die Zwecke der Landeskirche tätig, aber als Auftraggeber und Dienstherr stand ihnen nicht die Landeskirche, sondern die statliche Obrigkeit gegenüber. Die Konsistorien waren königliche Behörden, ebenso der Oberkirchenrat (trotzdem dass ihm von Friedrich Wilhelm IV. rechtsirrtümlich das Prädikat eines „königlichen" Oberkirchenrats vorenthalten worden ist). Der formalrechtliche Charakter als statlicher Behörden, welchen die Behörden der Kirchenregierung auch nach der Verfassungsurkunde bewart hatten, konnte auch dadurch nicht alterirt werden, dass sie, eben mit Rücksicht auf den Inhalt ihrer in der kirchlichen Sphäre zu übenden Funktionen (welche sich ferner gefallen zu lassen, die Landeskirche in ihrem altbegründeten nahen Verhältnis zur statlichen Obrigkeit und in der Lage der Verhältnisse ihrerseits die triftigsten Gründe hatte),

mehrfach auch in Statsgesetzen jener Zeit als „Kirchenbehörden" bezeichnet worden sind. Da man aber zwischen beiden Seiten der Frage juristisch scharf zu unterscheiden sich noch nicht gewönt hatte, da ferner in der der Verfassungsurkunde unmittelbar folgenden Periode hinsichtlich der derogatorischen Kraft ihrer Bestimmungen gegenüber dem früheren Rechtszustande überhaupt überspannte Vorstellungen weit verbreitet waren, da überdies jener Anspruch der konsistorialen Organe in der Reformbedürftigkeit des bürgerlichen Ehescheidungsrechts wenigstens scheinbar einen Rechtstitel und in der persönlichen Stellung König Friedrich Wilhelm IV. einen starken Rückhalt fand, ist derselbe damals durchgesetzt worden. — Vom statlichen Gesichtspunkte aus ergab sich freilich hieraus logisch die Folge, dass das Zustandekommen einer nach dem bürgerlichen Rechte zulässigen Ehe nicht mehr ausschließlich von der Beobachtung einer kirchlichen Form abhängig bleiben durfte. Sache der Statsgewalt wäre es gewesen, nunmehr gleichzeitig mit der Verbesserung des bürgerlichen Eherechts wenigstens für diejenigen Fälle, in welchen auch bei der Rückkehr des letzteren zu strengeren Grundsätzen die kirchliche Trauung bürgerlich zulässiger Ehen nicht zu erreichen gewesen wäre, eine andere Form der Eheschließung herzustellen, womit zugleich dem Artikel 19 der Verfassung Genüge geschehen wäre.

Indessen verfolgte die Statsregierung bei ihren Versuchen einer Reform des Eherechts zunächst eine andere Richtung. In der Session von 1854 und 1855 legte sie zunächst dem Herrenhause den Entwurf eines Ehescheidungsgesetzes vor, welcher nicht nur die Scheidungen aus Willkür und zufälligen Ursachen beseitigen sollte und in einer Anzal anderer Fälle, z. B. wegen Sävitien, die Scheidung nur dann gestattete, wenn durch die Verschuldung die Ehe in gleichem Maße wie durch Ehebruch oder bösliche Verlassung zerrüttet worden sei, sondern auch manche Bestimmungen enthielt, welche, wie die unter allen Umständen eintretende strafrechtliche Verfolgung des schuldigen Teils, als ein zu schroffer Übergang aus dem bestehenden Rechtszustande gelten konnten. So wenig daher auch das Herrenhaus geneigt war, der notwendigen Reform des Scheiderechts die Mitwirkung zu versagen, so ergab doch die Beratung selbst in diesem Hause Schwierigkeiten, und der Entwurf blieb unerledigt. Ein neuer Gesetzentwurf wurde 1857 dem Hause der Abgeordneten vorgelegt, der sich ebenfalls nur auf die Ehescheidung bezog. Obwol nun auch unter denen, welche einer Reform des bürgerlichen Eherechts aus anderen Gründen überhaupt zuwider waren, sich im allgemeinen keine Stimme für die landrechtlichen Prinzipien erhob, so wurde das Gesetz doch teils wegen der Abneigung eines Teils des Hauses gegen einzelne besondere Bestimmungen (namentlich gegen das der Statsanwaltschaft beigelegte Recht der selbständigen Einlegung von Rechtsmitteln), teils wegen der Parteistellung der römisch-katholischen Abgeordneten, welche ihre Zustimmung zu dem Gesetze von der (in dem größten evangelischen Lande Deutschlands nicht gewärbaren) Widerherstellung der bürgerlichen Wirksamkeit der Entscheidungen der geistlichen Gerichte in Ehesachen der Katholiken abhängig gemacht hatten, bei der Schlussabstimmung verworfen. Gewiss hat zu diesem Erfolge beigetragen, dass inzwischen die kirchliche Bewegung solche Dimensionen und einen so bedenklichen Charakter angenommen hatte, dass die Befürchtung nahe lag, es werde der Konflikt auch durch das Entgegenkommen der statlichen Gewalten nicht gelöst werden, vielmehr die extreme Richtung sich nicht beruhigen, bis dasjenige, was sie als „Lehre der Kirche" immer entschiedener ausgab, auch dem State als Gesetz aufgedrungen worden wäre.

Hier auf dem kirchlichen Gebiete hatten nämlich die Geistlichen inzwischen begonnen, anstatt sich mit dem zugestandenen Schutze ihrer Gewissen zu begnügen, dasjenige, was sie für den evangelischen Standpunkt erachteten, so unklar auch die Quellen sein mochten, aus welchen die angebliche Kirchenlehre geschöpft wurde, selbst durchzufüren. Zu diesem Zwecke wurden Vereinigungen geschlossen, nur zu trauen, wo die Ehe wegen der sogenannten schriftmäßigen Gründe (d. i. wegen Ehebruchs und Desertion) geschieden sei und in beiden Fällen dem schuldigen

Teile die Einsegnung stets zu versagen: ja es kam in solchen verbündeten Kreisen sogar zur Ausrichtung von Schiedsgerichten, denen die Beteiligen sich zu unterwerfen gelobten.

Dieser Zustand war one Zweifel ein sehr bedenklicher. Er enthielt Vorgänge, deren Widerholung auf dem Gebiete der Kirche nicht minder als auf dem des States gefärlich erscheinen muste. Indem sich das subjektive Ermessen der Geistlichen über die verfassungsmäßige Autorität hinwegsetzte, gab es der autoritätbedürftigen Zeit ein bedrohliches Beispiel. Auch konnten sich die Behörden nicht verhehlen, dass auf diesem Wege eine niemals unbestritten gewesene Frage nicht zu derjenigen Lösung gefürt werden könne, welche allein Sicherheit gewäre. Hatte einst ein änlicher zwiespältiger Zustand gerade in Beziehung auf die Ehesachen in dem Zeitalter der Reformation zur Ausrichtung der Konsistorien gefürt, so ergab sich auch jetzt die Notwendigkeit, die Entscheidung der hierher gehörigen Fälle wenigstens der Willkür der einzelnen Geistlichen zu entziehen und in den regimentlichen Behörden zu konzentriren. Der Cirkularerlass des evang. Oberkirchenrats vom 29. November 1855 bestimmte deshalb, dass in allen Fällen, wo von den Geistlichen die Einsegnung einer, nach ihrer Ansicht in kirchlicher Beziehung unzulässigen Ehe begehrt wird, von Amtswegen durch Vermittelung des Superintendenten an das Konsistorium der Provinz zu berichten sei. Bedenklich war nun freilich, dass die Ansichten der Konsistorien dieselbe Verschiedenheit zeigten, wie die der Pastoren, indem die vermeintliche Kirchenlehre von den beiden sogenannten schriftmäßigen Scheidegründen auch hier vielfach die Entscheidungen bestimmte und man der Meinung war, eine Jurisdiktion in Ehesachen zu üben, die doch nach evangelischer Lehre nur durch Übertragung des States hätte begründet werden können, womit denn die Vorstellung zusammenhing, das Band der vom State getrennten Ehe als fortbestehend anzusehen, was in manchen Fällen zu den wunderbarsten Konsequenzen füren muste. So ist folgender schlagende Fall vorgekommen. Eine Ehe war aus einem nicht schriftmäßigen Grunde geschieden, der eine Ehegatte aber demnächst wider verheiratet. Letzterer bricht seine zweite Ehe mit seinem geschiedenen Ehegatten. Die zweite Ehe wird wegen Ehebruchs geschieden. Nach der Theorie von dem fortbestehenden Ehebande der ersten Ehe wäre die zweite Ehe ein Konkubinat, der Bruch dieser Ehe aber in diesem Falle kein Ehebruch, sondern Erfüllung der ehelichen Pflicht (in der angeblich fortbestehenden ersten Ehe) gewesen. Mit Recht wurde aber hier in der höheren Instanz dem schuldigen Ehegatten die nachgesuchte Widertrauung mit seinem erstgeschiedenen Ehegatten versagt. Der Oberkirchenrat hielt überhaupt stets an der richtigen Ansicht fest, dass eine rechtskräftige Ehescheidung das Band der Ehe löst, wärend die Kirche unter Umständen die Verpflichtung habe, auf die Widervereinigung der aus einem kirchlich nicht anzuerkennenden Grunde geschiedenen Ehegatten mit den Mitteln der Disziplin hinzuwirken. Als kirchlich disziplinares Mittel wurde nun vor allem die Versagung der kirchlichen Mitwirkung zur Eingehung einer anderweitigen Ehe eines der geschiedenen Ehegatten aufgefasst. Eine solche Versagung der kirchlichen Trauung aus disziplinären Gründen erschien aber nicht nur dann gerechtfertigt, wenn dadurch die Wideranknüpfung des im Widerspruch mit den evangelischen Grundsätzen zerrissenen Ehebandes erreicht werden konnte, sondern auch, wo dies etwa wegen nach der Trennung eingetretener Ereignisse nicht der Fall war, sowie, wo eine auch vom kirchlichen Gesichtspunkte die Ehetrennung rechtfertigende Verschuldung vorliegt, dem schuldigen Ehegatten gegenüber, so lange seine Verschuldung nicht durch eine entschiedene Sinnesänderung gesünt ist. Diese Versagung der kirchlichen Einsegnung durch die kirchenregimentlichen Behörden aber fasste die Kirchenregierung nicht als einen Akt der Jurisdiktion auf, sondern nur als einen Ausfluss der ihnen begriffsmäßig zustehenden Kognition über die Zulässigkeit kirchlicher Amtshandlungen (des Aufgebots und der Trauung), wobei freilich die Stellung, welche diese Handlungen in dem noch geltenden landrechtlichen E h e s c h l i e ß u n g s recht einnahmen, nicht zur Geltung kam.

In Beziehung auf die Scheidegründe hielt der Oberkirchenrat mit Recht an dem Grundsatz fest, dass es auch vom Standpunkte der kirchlichen Eheordnung für unzulässig zu erachten sei, aus dem Extrem der laxen landrechtlichen Bestimmungen in das andere Extrem einer Praxis überzugehen, welche nur in den Fällen von Ehebruch und eigentlicher Desertion dem unschuldigen Teil die Einsegnung einer anderweitigen Ehe gewären möchte. Es konnte der höchsten kirchenregimentlichen Behörde vielmehr nicht entgehen, dass zwischen diesen sogenannten schriftmäßigen Scheidegründen und denjenigen Scheidegründen, deren inneres Recht nunmehr selbst auf dem Gebiete des States wenigstens beanstandet worden war (Scheidung aus Willkür oder wegen zufälliger Ereignisse), eine Reihe anderer in der Mitte lag, das freilich beklagenswerte Ergebnis der Entwicklung der socialen und sittlichen Verhältnisse, in denen oft die Scheidung als das einzige Mittel erschien, dem Verderben des unschuldigen Teils und der Kinder zuvorzukommen (z. B. Sävitien). Dem ungelösten Dissens der theologischen Wissenschaft über den Sinn der von der Scheidung handelnden Schriftstellen gegenüber und in Betracht der Lage der Lebensverhältnisse glaubte daher der Oberkirchenrat für seine Beurteilung der Gewärbarkeit der kirchlichen Einsegnung anderweitiger Ehen Geschiedener im allgemeinen das Prinzip der Verschuldung entscheiden lassen zu müssen, durch welche ein Ehegatte faktisch die Ehe zerstört hat. Dieser Standpunkt entsprach demjenigen, welchen, wie wir nachgewiesen, bereits seit den Zeiten der Reformation eine strenggläubige theologische Richtung als mit Gottes Wort nicht im Widerspruch stehend bekannt hatte. Dieser Standpunkt war es zugleich, von dem aus auch die deutsche evangelische Kirchenkonferenz von 1857 die Reform des Ehescheidungsrechts in weiteren Kreisen in Anregung brachte. Indem somit der Oberkirchenrat die Notwendigkeit, sich in der Behandlung der Widertrauungsfrage mit der Übung des älteren protestantischen Eherechts in Kontinuität zu erhalten, anerkannte (Verf. v. 12. Okt. 1855, Aktenst. Hft. VII, S. 63), ergaben sich für ihn folgende Konsequenzen dieser Auffassung. Einerseits konnte es für die Zulassung der Widertrauung nicht für genügend erachtet werden, wenn der Petent in dem Ehescheidungserkenntnisse juristisch als der nichtschuldige Teil bezeichnet war, sondern die kirchliche Behörde muſste das ganze sittliche Verhalten desselben in der Ehe in Betracht ziehen, und wenn er dadurch selbst Veranlassung zu dem Vergehen des schuldigen Teils, z. B. zu einer Verlassung, gegeben hatte, konnte ihm die Einsegnung einer anderweitigen Ehe nicht one Weiteres gewärt werden (Reskript vom 23. Juli, 27. Juli, 28. Juli 1857, Aktenst. Hft. IX, S. 218, 219, 221). Andererseits war aber auch in Beziehung auf den im Ehescheidungserkenntnis z. B. wegen Desertion für schuldig erklärten Teil nach den gegebenen Verhältnissen eine billige Berücksichtigung aller begleitenden Umstände zugunsten des geschiedenen Teils notwendig (Reskript v. 12. Dez. 1857, a. a. O. Hft. IX, S. 223). Sodann ergab sich aus diesem Prinzip die Zulassung der Widertrauung auch bei solchen, welche auch, abgesehen von Ehebruch und böslicher Verlassung, als unschuldiger Teil wegen schwerer Verschuldung des anderen Ehegatten (z. B. wegen Sävitien, fortgesetzten liederlichen und vagabundirenden Lebenswandels, langjäriger Zuchthausstrafe) geschieden waren (Reskript v. 25. Sept. 1857 und 11. Jan. 1858, Aktenst. Hft. IX, S. 222, 223). Gleichergestalt ward ausgefürt, dass dem schuldigen Ehegatten nicht unbedingt die Widerverheiratung zu versagen sei, sondern dass solche bei stattfindender Erkenntnis der Verschuldung und Reue darüber erteilt werden könne (Reskript v. 27. Nov. und 4. Dez. 1855, Aktenst. Hft. VIII, S. 64. 67). Im allgemeinen ist über die Entwicklung dieser ganzen Praxis zu vergleichen der Erlass v. 11. Febr. 1856 (Aktenst. Bd. III, S. 68), der Immediatbericht vom 25. Nov. 1858 nebst Cirkularverfügung vom 15. Febr. 1859 (Aktenst. Hft. X, S. 267 ff.), der Erlass v. 9. Juli 1859 (Aktenst. Hft. XI, S. 39), endlich die Cirkularverfügung v. 22. Nov. 1859 (Aktenst. Hft. XI, S. 41). Über Nullitätsfälle vergl. die Verfügung vom 31. Mai 1860 (a. a. O. Hft. XII, S. 111).

Die im J. 1856 nach Berlin berufene kirchliche Konferenz von Vertrauensmännern stellte sich leider nicht auf denselben gemäßigten Standpunkt, ließ sich in

ihren Beschlüssen vielmehr teilweise von der angeblichen Kirchenlehre von den ausschließlich schriftmäßigen Scheidegründen beeinflussen.

Nach Abschluss dieser Konferenz und mit Rücksicht auf den Ausgang, welchen die Bemühungen um die Reform des Ehescheidungsrechts auf bürgerlichem Gebiete genommen hatten, erging die Kabinetsordre vom 8. Juni 1857, worin der König befahl, dass die Geistlichen nunmehr in allen Fällen, in denen bürgerlich geschiedene Ehegatten die kirchliche Einsegnung einer anderen Ehe verlangen, dem Konsistorium Anzeige zu machen, die Konsistorien aber vorbehaltlich des Rekurses für den sich beschwert fülenden Teil an den evangelischen Oberkirchenrat über die Zulässigkeit der Trauung „nach den Grundsätzen des christlichen Eherechts, wie solches im Worte Gottes begründet ist", zu entscheiden haben sollen. In der ersteren Beziehung erscheint diese Kabinetsordre als die Konsequenz des Prinzips, dass die Entscheidung der Widertrauungsfrage dem individuellen Ermessen der einzelnen Geistlichen entzogen und in die Hand der Behörden gelegt werden sollte. In materieller Beziehung erklärte die Ordre ausdrücklich, sie beabsichtige nicht, spezielle Grundsätze aufzustellen. Die Verweisung auf das in Gottes Wort enthaltene Eherecht war jedoch nicht im Stande, eine Übereinstimmung in den Entscheidungen der kirchlichen Organe herbeizufüren, indem der Oberkirchenrat seine bisherige Praxis, welche auf der analogischen Anwendung des Schriftworts ruhte, in seinen Rekursentscheidungen festhielt, wärend ein Teil der Konsistorien bei der strengeren Ansicht beharrte, wonach der Kreis der Scheidegründe auf Ehebruch und Desertion im engsten Verstande unter Berufung auf den Befehl der heiligen Schrift beschränkt wurde. Die aus einem solchen Gegensatze hervorgehenden Übelstände und die Mittel der Abhilfe legte der Oberkirchenrat daher in dem Immediatberichte vom 25. Nov. 1858 dar, worauf der Prinz-Regent durch die Ordre vom 10. Febr. 1859 (Aktenstücke aus der Verwaltung des Ev. Oberkirchenrats Bd. II, S. 280 f.) unter ausdrücklicher Billigung der Praxis des Oberkirchenrats genehmigte, dass der letztere in allen Fällen, wo die Konsistorien die Genehmigung der Trauung nicht erteilen zu dürfen glaubten, die Entscheidung allein in die Hand nehme. Die Ordre sprach außerdem die Erwartung aus, dass die Geistlichen in den Fällen, wo die Kirchenbehörden die Trauung für zulässig erklärt hätten, den Weisungen der verordneten Obrigkeit willig genügen würden; sollte diese Erwartung nicht in Erfüllung gehen, so solle zwar in Gemäßheit der Ordre vom 30. Jan. 1846 von einem Zwange abgesehen werden, dagegen der Oberkirchenrat für Aufgebot und Trauung einen andern Geistlichen substituiren, was nur selten notwendig wurde.

Gleichzeitig wurde auch auf bürgerlichem Gebiete die Reform des Eherechts wider aufgenommen, jedoch von der Statsregierung jetzt nicht mehr auf das Gebiet des Scheidungsrechts beschränkt, sondern zugleich auf die beabsichtigte Einfürung einer bürgerlichen Form der Eheschließung ausgedehnt. Diese Reform kam zunächst zu keinem Abschluss, weil nunmehr das Herrenhaus sich der Einfürung der fakultativen Civilehe widersetzte.

Die 1859 gemachte Vorlage, vom Abgeordnetenhause angenommen, gelangte im Plenum des Herrenhauses nicht zur Beratung; 1860 verwarf das letztere die fakultative Civilehe in widerholter Beratung; 1861 hatte der im Herrenhause eingebrachte Gesetzentwurf hinsichtlich der vorgeschlagenen fakultativen bürgerlichen Eheschließung das gleiche Schicksal. Die Opposition des Herrenhauses hatte wenigstens insofern eine innere Berechtigung, als die fakultative Civilehe vom kirchlichen Gesichtspunkte die bedenklichste Form der bürgerlichen Eheschließung darstellt. Denn durch ihre Einfürung bringt der Gesetzgeber das Prinzip zum Ausdruck, dass jemand in der Kirche bleiben und dennoch ihren Ordnungen den Rücken kehren kann; sie ist der „gesetzlich sanktionirte Indifferentismus gegenüber den kirchlichen Anforderungen". Dem Auswege der sog. Notcivilehe aber standen sowol vom kirchlichen als vom statlichen Standpunkte aus schwere Bedenken entgegen. Denn wenn das Statsgesetz die bürgerliche Eheschließung gerade nur für solche Fälle freigibt, in welchen die Eheschließung der christlichen Gemeinde Ärgernis gibt, so muss die Kirche alle Personen, welche sich der bürgerlichen

Eheschließungsform bedienen, der Kirchenzucht unterwerfen, da ihnen ja bereits der kirchliche Segen für ihren beabsichtigten Bund wegen des in ihm obwaltenden Moments der Sünde versagt worden war. Damit wäre aber nur das Gebiet des Konflikts mit dem State verändert. Denn andererseits gilt vom statlichen Standpunkte, daſs nicht bloß die Eheschließenden, sondern den Stat selbst eine Herabsetzung trifft, wenn das von ihm legalisirte Institut der bürgerlichen Eheschließung von der Kirche schlechthin als ein christlicher Ordnung und Sitte widerstreitendes gebrandmarkt wird. Schon bei jenen Beratungen ist daher mit Recht auf die Einfürung der obligatorischen bürgerlichen Eheschließung als auf das Mittel hingewiesen worden, das sowol dem State das Recht, die Ehe, das sittliche Lebensverhältnis, auf welchem er selbst beruht, unabhängig zu ordnen und sie frei von jedem Makel zu erhalten, als auch der Kirche die volle Freiheit zu sichern im Stande ist, der Ehe die kirchliche Weihe zu erteilen, die kirchlichen Pflichten ihrer Glieder aber innerhalb ihres Lebensgebietes mit ihren Mitteln (der Predigt, des liturgischen Handelns, der Seelsorge, der Zucht) zu realisiren.

Ein Stat, welcher zum Bewuſstsein seiner selbständigen sittlichen Bestimmung gelangt ist, kann überhaupt nicht prinzipiell darauf verzichten, das bürgerliche Eherecht der einseitigen Beherrschung durch kirchliche Gesichtspunkte zu entziehen. Der moderne paritätische Stat vollends, welcher neben einander mehrere der großen geschichtlichen Partikularkirchen mit gleicher öffentlicher Berechtigung anerkennt, und überdies die Bildung von Religionsgesellschaften aller Art als Ausfluſs der religiösen Privatfreiheit zuläſst, kann wegen der abweichenden dogmatischen Auffassung der Ehe durch die christlichen Kirchen das statliche Eherecht nicht vom Standpunkt der ausschließenden konfessionellen Prinzipien einer ecclesia dominans gestalten. Auch die konfessionelle Trennung des statlichen Eherechts ist auf die Dauer undurchfürbar schon mit Rücksicht auf die gemischten Ehen, mehr noch, weil die Rechtsordnung des Stats die Einheit des Volkslebens in seinen sittlichen Grundlagen zum Ausdruck zu bringen berufen ist. So hat denn, nachdem bereits durch die Reformation die Idee von der weltlichen Natur des Eherechts in Deutschland Wurzel gefaſst hatte, besonders aber seit die konfessionelle Exklusivität der deutschen Partikularstaten zuerst in Preußen, dann infolge der neuen Territorialbildung unseres Jarhunderts allgemein überwunden worden ist, der Stat in mehr oder minder vollständiger Ehegesetzgebung oder doch in statlicher Normirung einzelner Punkte, hinsichtlich deren das kirchliche Eherecht ihm nicht genügte, ein allgemeines für die Glieder verschiedener Konfessionen gleichmäßig geltendes bürgerliches Eherecht ausgebildet oder auszubilden begonnen, dessen Handhabung in die Hand seiner Gerichte gelegt, und den davon abweichenden Vorschriften der kirchlichen Eheordnung eine nur die Gewissen der Kirchenglieder verpflichtende, von der Kirche mit ihren eigentümlichen, insbesondere disziplinarischen Mitteln zu verwirklichende Geltung zuerkannt. Hatte nun in dem wichtigen Punkte der Ehescheidung in einem großen Teile Deutschlands eine Loslösung auch der evangelisch-kirchlichen Eheordnung vom bürgerlichen Eherechte stattgefunden, und gestattete das moderne Prinzip der Autonomie der Kirche und die dadurch bedingte Unterscheidung des kirchlichen und bürgerlichen Gebiets auch keine Vorkehr gegen künftigen Dissens des States und der Kirche hinsichtlich der Behandlung der Ehe, so konnte auch die kirchliche Trauung nicht auf die Dauer als obligatorische Form der bürgerlichen Eheschließung festgehalten werden, wozu gerade das preuß. A. L.-R. sie durch seine legislative Beseitigung einer in der reformatorischen Sponsalientheorie wurzelnden Ausnahme erklärt hatte. Denn die Statsgewalt ist zu sorgen grundsätzlich verpflichtet, daſs es für alle vom Statsgesetze für zulässig erklärte Ehen auch eine rechtliche Form der Eingehung gebe. So wies also selbst im Verhältnis zur evangelischen Kirche die Konsequenz der geschichtlich gewordenen realen Lebensbedingungen den Stat auf die Einfürung der obligatorischen bürgerlichen Eheschließung als der einzig korrekten Form der Civilehe hin, welche allein eine reinliche Unterscheidung der Sphären der Kirche und des States hinsichtlich ihres Anteils an der Ehe durchzufüren gestattet. Die Entscheidung in dieser Hinsicht brachte aber erst der seit

dem vatikanischen Konzile verschärfte Gegensatz zur römischen Kirche, welcher den Stat entschieden dahin drängte, den Grundsatz, dass er in Feststellung des Eherechts von den Kirchen unabhängig ist, auch hinsichtlich der Form der Eheschließung one ferneren Verzug durchzufüren.

Zunächst fürte das preußische Gesetz vom 9. März 1874 über die Beurkundung des Personenstandes und die Form der Eheschließung das Prinzip der obligatorischen Civilehe in denjenigen Landesteilen, in welchen letztere nicht bereits bestand (was nach rheinischem und Frankfurter Recht der Fall war), durch. Dann erhob das Reichsgesetz über die Beurkundung des Personenstandes und die Eheschließung vom 6. Februar 1875 die obligatorische bürgerliche Eheschließung und zwar unter Erteilung gleichmäßiger Vorschriften über ihre Form und Beurkundung im gesamten Reichsgebiet zur gemeinrechtlichen Eheschließungsform in Deutschland, indem es zugleich das Recht über die Erfordernisse der Eheschließung (freilich nicht auch die Wirkung der Ehehindernisse) einheitlich regelte. Allen besondern kirchlichen Ehehindernissen ist die Geltung innerhalb der statlichen Rechtsordnung entzogen (§ 39). „Die Befugnis zur Dispensation von Ehehindernissen steht nur dem State zu" (§ 40).

Hinsichtlich der Ehegerichtsbarkeit bestimmt das Reichsgesetz vom 6. Februar 1875 § 76: „In streitigen Ehe- und Verlöbnissachen sind die bürgerlichen Gerichte ausschließlich zuständig. Eine geistliche oder eine durch die Zugehörigkeit zu einem Glaubensbekenntnis bedingte Gerichtsbarkeit findet nicht statt". Das deutsche Gerichtsverfassungsgesetz vom 27. Januar 1877, § 15, erklärt: „Die Gerichte sind Statsgerichte". „Die Ausübung einer geistlichen Gerichtsbarkeit in weltlichen Angelegenheiten ist one bürgerliche Wirkung. Dies gilt insbesondere bei Ehe- und Verlöbnissachen". Durch diese Vorschriften ist nicht allein der katholisch-geistlichen Gerichtsbarkeit die bürgerliche Wirkung, wo sie solche noch hatte, entzogen, sodass sie nur noch für das Gewissensgebiet in Betracht kommt, sondern es ist auch die Gerichtsbarkeit protestantischer Konsistorien in Ehe- und Verlöbnissachen gemeinrechtlich ausgeschlossen. Denn wenn auch die Ehegerichtsbarkeit der Konsistorien nach reformatorischem Begriffe und ihrem geschichtlichen Ursprung weltliche Gerichtsbarkeit war und, troß der infolge der Vermischung der Sphären von Stat und Kirche frühe eingetretenen Verdunkelung, der richtigen Ansicht nach diesen Charakter (im Gegensatz zu der kirchlichen Disziplinargerichtsbarkeit über Kirchendiener) auch bewart hatte, so waren und sind doch Konsistorien jedenfalls nicht „bürgerliche Gerichte" nach dem Sprachgebrauch der modernen Statsgesetze. Die konsistoriale Ehegerichtsbarkeit war übrigens bereits vor dem Reichsgesetz von 6. Februar 1875 in den deutschen Staten beinahe allgemein beseitigt. Dem Vorgange von Preußen (1748; für Neuvorpommern erst V. v. 2. Jan. 1849, § 1) waren u. a. Kurhessen (1821), Hessen-Darmstadt (1803), Braunschweig (1814), beide Mecklenburg (Konstit. v. 20. Juni 1776 und hinsichtlich der Domanialuntertanen schwerinische V. v. 10. Juni 1842; doch behielten die Städte Rostock und Wismar konsistorial formirte Ehegerichte, die Universität dagegen Ehesachen nur mit Ausschluss der Ehescheidung), Baden, Baiern, Oldenburg (1836), Nassau, S.-Weimar, Koburg, Gotha (1807), Meiningen (1829), Anhalt-Dessau-Köthen (1848), Anhalt-Bernburg (1808), Schwarzburg-Rudolstadt (1850), Schwarzburg-Sondershausen, Waldeck (1849), Hessen-Homburg, Lübeck längst gefolgt. In Schleswig waren die Ehesachen bereits unter dänischer Herrschaft auf die Civilgerichte übergegangen; dasselbe bestimmte für Holstein die preußische V. v. 26. Juni 1867. Die Ehejurisdiktion, welche in Hannover (außer Ostfriesland, Lingen, Eichsfeld) in erster Instanz den Konsistorien zustand, wurde in Durchfürung des bereits von der hannoverschen Gesetzgebung anerkannten Grundsatzes durch das preußische Gesetz vom 1. März 1869 auf die bürgerlichen Gerichte übertragen. Dasselbe geschah in Sachsen-Altenburg hinsichtlich der Ehe- und Verlöbnissachen durch Gesetz vom 4. Januar 1869, ebenso in Reuß älterer (Ges. v. 1. Sept. 1868) und jüngerer Linie (Ges. v. 28. April 1863). Abgesehen von Rostock und Wismar gehörten nur noch in Lippe (Ges. v. 12. April 1859) Ehe- und Verlöbnisstreitigkeiten in erster Instanz vor das Konsistorium.

Außerdem wurden im Königreich Sachsen (Ges. vom 28. Januar 1835, § 55) und in Württemberg (Hauber, Recht und Brauch, Bd. II, S. 32, vergl. Ges. betr. die Gerichtsverfassung vom 13. März 1868, Art. 11, 16) stimmberechtigte geistliche Beisitzer den weltlichen Ehegerichten beigeordnet, was durch das Reichsgesetz vom 6. Februar 1875 ebenso beseitigt ist, wie die in Baiern diesſ. des Rheins für die Protestanten und Dissidenten eingerichteten besonderen bürgerlichen Ehegerichte, welche nach dem Ges. v. 10. Nov. 1861, Art. 74 nur mit protestantischen Richtern besetzt werden durften.

Ganz abgesehen davon, dass evangelisch-kirchlicherseits vom Standpunkte der reformatorischen Bekenntnisse aus dem State die Berechtigung nicht bestritten werden konnte, die Ehegerichtsbarkeit auf die bürgerlichen Gerichte zu übertragen, hat die Kirche kaum Grund, die Aufhebung der Ehejurisdiktion der Konsistorien, bez. der Teilnahme geistlicher Beisitzer an der Urteilsfindung in streitigen Ehesachen besonders zu beklagen. So wichtig und grundlegend für die Bildung einer evangelischen Eherechtspraxis der Anteil der Theologen im Reformationszeitalter gewesen ist, so wenig kann mit dieser Tatsache die Beteiligung von ein paar geistlichen Mitgliedern an der jedesmaligen Rechtsfindung in den Ehegerichten in Vergleich gestellt werden. Jedenfalls hat letztere Teilnahme weder verhindert, dass in der Konsistorialpraxis besonders seit dem 17. Jarhundert die reformatorischen Grundsätze in Kirchen- und Eherecht vielfach von unevangelischen Reminiscenzen aus dem kanonischen Recht überwuchert wurden, noch dass seit der Mitte des 18. Jarhunderts einseitige naturrechtliche Theorien auch die konsistoriale Eherechtspraxis beeinflusst haben. Auch die Konsistorialräte sind eben Kinder ihrer Zeit und das Durchschnittsmaß ihrer geschichtlichen Bildung hat sie nicht befähigt, zu widerstehen, als der Pietismus die Eherechtsweisheit der Reformatoren erst in der Richtung zu großer Erweiterung, dann zu großer Beschränkung der Scheidegründe zu korrigiren sich vermessen hat. Eher kann, wenigstens so lange die Reichsgesetzgebung den mangelhaften Zustand des bürgerlichen Ehescheidungsrechts nicht reformirt hat, bedauert werden, dass eine Einrichtung, wie die in Baiern bestandene, reichsrechtlich ausgeschlossen worden ist, welche streitige Ehesachen der Protestanten an protestantische Eherichter wies, wodurch eine nicht zu unterschätzende Gewär gegen die konfessionelle Befangenheit katholischer Eherichter, unter Umständen vielleicht auch gegen frivole jüdische Anschauungen gegeben war.

Die Beteiligung der Geistlichen an den Sühneversuchen in Ehescheidungssachen, wo sie bestand, war durch das Reichsgesetz vom 6. Februar 1875 nicht beseitigt worden, weil es sich dabei nicht um Übung einer Gerichtsbarkeit handelt. Leider hat die deutsche Civilprozessordnung v. 30. Januar 1877 zwar ein Sühneverfaren bei Ehestreitigkeiten festgehalten, aber, hierin bestimmt durch einen verkehrten Doktrinarismus, die Zuziehung von Geistlichen zu den Sühneversuchen aufgegeben. Die durch das System der obligatorischen Civilehe bedingte Unterscheidung der statlichen und der kirchlichen Sphäre in Bezug auf die Ehe enthielt keine Nötigung zur Beseitigung der geistlichen Sühneversuche, wie schon daraus hervorgeht, dass das Reichsgesetz vom 6. Februar 1875 sie unberürt gelassen hatte. Wenn das letztere Geistlichen das Amt eines Standesbeamten zu übertragen untersagt (§ 3), so hatte das guten Grund, weil es ein innerer Widerspruch ist, und (wie die mit dem badischen Edikt v. 6. Juni 1811 gemachten Erfarungen dargetan haben) praktisch zu großen Unzuträglichkeiten fürt, wenn einem Geistlichen zugemutet wird, duas sustinere personas, indem er als Standesbeamter etwa zu einer Eheschließung mitwirken muss, welche er als Geistlicher nach dem Maßstab des göttlichen Wortes für sündhaft zu erachten verpflichtet ist, und gegen welche nach der kirchlichen Eheordnung mit der Disziplin zu reagiren ist. Der Geistliche dagegen, welcher seelsorgerlich unbegründeten Scheidungen entgegenzuwirken und die Gemüter entfremdeter Ehegatten durch religiöse Einwirkung zu versönen berufen wird, handelt durchaus in seinem Beruf. Der Stat eines (als Ganzes betrachtet) christlichen Volks aber darf nicht vergessen, dass auf der sittlichen Gesundheit des Instituts der Ehe seine eigene Gesundheit

beruht. Und wenn er deshalb frivolen Scheidungen entgegenzuwirken durch seine eigene sittliche Natur sich berufen findet, und eben darum ein Sühneverfaren in seinem eigenen Interesse vorschreibt, so sollte auch vom statlichen Gesichtspunkt in erster Linie die Rücksicht stehen, dasselbe möglichst wirksam zu machen. So wenig sich die in dem Sühneversuch geltend zu machenden sittlichen Momente von ihrer religiösen Grundlage abtrennen lassen, so wenig kann bestritten werden, dass dieselben regelmäßig am eindringlichsten von berufsmäßigen Seelsorgern den streitenden Teilen zum Bewusstsein gebracht zu werden vermögen. Wie der einzelne Mensch sich nun einmal nicht in ein religiöses und in ein politisches Wesen zerlegen läst, so wenig ist überhaupt eine absolute Trennung des States und der Kirche — auch hinsichtlich der Ehe — durchzufüren, weil es dasselbe Volk ist, dessen Glieder beide sittliche Gemeinschaften einschließen und im Dienste des Reiches Gottes sittlich zu fördern berufen sind und weil die Ehe die gemeinsame Pflanzstätte des States und der Gemeinschaften christlicher Gottesverehrung ist. Mit Recht hatte die evangelische Kirche, als die Teilnahme geistlicher Urteiler an der Fällung der Erkenntnisse in Ehescheidungssachen hier früher, dort später in Wegfall kam, dagegen in den geistlichen Sühneversuchen eine dem geistlichen Berufe ganz besonders entsprechende Einwirkung auf den Verlauf der Ehedissidien erkannt und wert gehalten. Es versteht sich, dass, so lange der Eheprozess in diesem Punkte nicht reformirt ist, die kirchlichen Organe berufen sind, sich selbst, so gut es angeht, Gelegenheit zu suchen, nunmehr außerhalb des Rahmens des Eheprozesses in freier seelsorgerlicher Weise auf die Gewissen der einander entfremdeten Ehegatten durch Unterricht und Manung einzuwirken, eine Tätigkeit, welche zu ermöglichen auch die Kirchenvorstände den Beruf haben.

Im allgemeinen muss dagegen anerkannt werden, dass die deutsche Civilprozessordnung im Anschluss an den auf kanonischer Grundlage entwickelten gemeinen Eheprozess die Ehe als ein Institut des öffentlichen Rechts durch eine Reihe besonderer Vorschriften geschützt hat, durch welche das Interesse der öffentlichen Ordnung an derselben gewart, die sonst in bürgerlichen Streitsachen in großem Umfange geltende freie Disposition der Parteien beschränkt und die Feststellung materieller Warheit erstrebt wird. Die Warung des öffentlichen Interesse bei Ehestreitigkeiten kommt nach der deutschen C.-P.-O. zur Geltung a) in der der Willkür der Parteien entzogenen ausschließlichen Kompetenz der Landgerichte, und zwar der Regel nach des Forum domicilii des Ehemannes; b) in der in allen Ehesachen möglichen Mitwirkung der Statsanwaltschaft; c) in dem regelmäßigen Erfordernis eines dem eigentlichen Streitverfaren vorausgehenden Sühneverfarens; d) in der Befugnis des Gerichts, die Parteien über das Streitverhältnis persönlich zu vernehmen; e) in der Nichtanwendbarkeit derjenigen prozessualen Vorschriften, durch welche der Disposition der Partei oder ihrer Kontumaz ein bestimmender Einfluss auf die Glaubwürdigkeit eines Beweismittels oder auf das Schicksal des Prozesses beigelegt wird, weshalb denn auch (§ 577) z. B. die Eideszuschiebung in Bezug auf Tatsachen, welche die Trennung einer Ehe begründen sollen, für unzulässig erklärt ist. (Vgl. v. Bar, Das deutsche Civilprozessrecht zu v. Holtzendorff's Encyklop. der Rechtswissenschaft, 3. Aufl.).

Die allergrößeste Gefar missbräuchlicher Ehescheidung liegt gegenwärtig in der Entwicklung vor, welche hinsichtlich des Verfarens in Fällen der Desertion, wie der Quasidesertion stattgefunden hat. Wärend der für die eigentliche Desertion, d. h. die Fälle, in welchen der Aufenthalt des der Desertion Beschuldigten unbekannt oder dem richterlichen Arme unerreichbar ist, entwickelte Desertionsprozess die Ediktalcitation des Entwichenen erst gestattete, wenn durch Nachweise des Klägers, bez. durch Desertionseid desselben die richterliche Überzeugung begründet war, dass der Abwesende den Kläger heimlich und böslich, oder doch böslich verlassen habe, wenn ferner erwiesen, dass der Aufenthalt des Entwichenen unbekannt oder dem Richter unerreichbar, endlich auch feststand, dass der Verlassene unschuldig sei, wird nach der Reichscivilprozessordnung der Beklagte nur einmal durch öffentliche Zustellung, wenn diese dem

richterlichen Ermessen zulässig erscheint, und sofort zum Verhandlungstermin geladen; erst nach dessen Ablauf, one dass der Beklagte erschienen ist, wird die Prüfung angestellt, ob die Voraussetzungen einer böslichen Verlassung vorliegen, wenn sich dies aber nach richterlichem Ermessen ergeben hat, sofort das Ehescheidungsurteil gefällt (Art. 186, 578). Wo nach Partikularrecht eine bestimmte Frist seit der Entfernung des Beklagten verstrichen sein muss, kann dessen Vorladung durch öffentliche Zustellung nicht früher erfolgen (Einführungsges. zur deutschen C.-P.-O. Art. 16, Nr. 7), sonst, z. B. auch nach gemeinem Recht, bestimmt das richterliche Ermessen diese Frist.

Dagegen bei der Quasidesertion (d. h. wenn der die Rückkehr zum Kläger oder die Wideraufnahme desselben, oder hartnäckig die eheliche Pflicht Verweigernde dem richterlichen Arme erreichbar ist) begnügte sich die ältere Praxis nicht mit bloß psychologischen Impulsen, um nicht der Kollusion der Parteien die Tür zu öffnen, sondern es musste erst erfolglos der Zwang zur Herstellung der ehelichen Gemeinschaft durch widerholte Erkennung und Vollstreckung von Geld- und Gefängnisstrafen, um den abgewandten Sinn zu beugen, versucht sein, ehe die Scheidung ausgesprochen wurde. Aber auch die Verordnung v. 28. Juni 1844, welche das preußische Verfaren in Ehesachen sonst in vielen Stücken gründlich reformirt hat und danach auch für Hannover das Gesetz v. 1. März 1869 kennt diesen Zwang nicht mehr, und die Impulse liegen daher hier nur noch im Sühneverfaren und gerichtlichen Rückkehrmandate. Dies entbindet freilich den Richter nicht von der Pflicht, die (uneigentliche) bösliche Verlassung, bez. hartnäckige Versagung der ehelichen Pflicht nur nach sorgfältigster Abwägung aller Umstände des Falls für erwiesen anzunehmen, aber die Gefar der Kollusion der Parteien ist doch erheblich gesteigert. Nach gemeinrechtlichen Grundsätzen muss bei Quasidesertion zunächst auf Herstellung des ehelichen Lebens geklagt werden, mit welcher nach der deutschen C.-P.-O. § 575 die (eventuelle) Ehescheidungsklage verbunden werden darf. Auch hat der Richter sich nach gemeinem Recht nicht auf bloße Rückkehr-, Aufnahme- und Besserungsbefehle zu beschränken, sondern, wenn er die Klage auf Herstellung des ehelichen Lebens begründet findet, zu dieser zu verurteilen und dies Urteil ist mit Zwangsmaßregeln zu vollstrecken. Die deutsche C.-P.-O. selbst läßt § 774 Erzwingung der Herstellung des ehelichen Lebens durch Geldstrafen und Haft zu, sofern die Landesgesetze diese Erzwingung für zulässig erklären, was der Fall ist, wo das gemeine Recht als Landesgesetz in Ehesachen der Protestanten anzuwenden ist. Das Einf.-Ges. zur deutschen C.-P.O. § 16, Nr. 6—8 erhält aufrecht die Vorschriften des bürgerlichen Rechts über die auf einseitigen Antrag eines Ehegatten zu erlassenden gerichtlichen Rückkehr-, Aufnahme- und Besserungsbefehle, sowie über die als Vorbedingung einer Ehescheidung anzuordnenden Zwangsmaßregeln; ferner über die Voraussetzungen der böslichen Verlassung, sowie in Ansehung der Fälle, welche der böslichen Verlassung gleichgestellt sind; endlich diejenigen, nach welchen eine bösliche Verlassung nicht schon deshalb als festgestellt angenommen werden darf, weil der Beklagte die in dem bürgerlichen Rechte vorgeschriebenen Rückkehrbefehle nicht befolgt hat. — Auch in Württemberg sind die Zwangsgrade jetzt beseitigt. Das württembergische Statsgesetz v. 8. August 1875, Art. 7 bestimmt nämlich: „Die Verhängung von Geldstrafen oder von Haft zur Erzwingung der Herstellung des ehelichen Lebens (sog. Zwangsgrade) findet nicht mehr statt. Wenn ein Ehegatte mindestens ein Jahr nach eingetretener Rechtskraft des Urteils, welches ihn zur Herstellung des ehelichen Lebens verurteilt, die eheliche Gemeinschaft oder die eheliche Pflicht verweigert hat, so kann der Andere die Ehescheidung wegen Quasidesertion verlangen".

Das landesherrliche Ehescheidungsrecht ist in den mit stillschweigender Zustimmung des Reichsjustizamts erlassenen Ausfürungsverordnungen zum Reichsgesetz v. 6. Februar 1875 für Sachsen-Weimar, S.-Meiningen, S.-Koburg-Gotha, Schwarzburg-Sondershausen, Reuß ä. L., ferner in dem braunschweigischen Gesetz v. 18. Juni 1879 über das Verfaren bei Ehetrennung aus landesherrlicher Machtvollkommenheit, sowie in der seit Inkrafttreten des angefürten

Reichsgesetzes in Preußen für die gemeinrechtlichen Gebiete von Hannover, für Schleswig-Holstein, Kurhessen geübten Praxis als fortbestehend erachtet, die fortdauernde Anwendbarkeit auch in Mecklenburg und Großherzogtum Hessen anerkannt. Trotz der entgegenstehenden Ausfürungen von Wasserschleben (Das Ehescheidungsrecht kraft landesherrlicher Machtvollkommenheit, 2 Beiträge, Gießen 1877, Berlin 1880), Hinschius und v. Sicherer (in ihren Commentaren zum Reichsgesetz v. 6. Febr. 1875) muss mit Zimmermann, Rittner, Buchka, Stölzel, im ganzen auch v. Scheurl (Das gemeine deutsche Eherecht, Erl. 1882, S. 331 ff.) erachtet werden, dass die Reichsgesetzgebung die landesherrliche Ehescheidung nicht beseitigt hat. Zunächst wurden mit Unrecht die reichsgesetzlichen Bestimmungen hierher gezogen, welche grundsätzlich der Ausübung einer *geistlichen* Gerichtsbarkeit in weltlichen Angelegenheiten, insbesondere in Ehesachen, die bürgerliche Wirkung absprechen. Denn das landesherrliche Scheiderecht ist schon seinem Ursprung (aus der Anrufung des Landesherrn zu Entscheidung streitiger Rechtsfragen, also aus der Landeshoheit) nach weltlicher Natur und war in einzelnen Fällen noch vor Aufhebung des vorreformatorischen Rechtszustands und noch ehe die Jurisdiktion der kathol. Bischöfe über die evang. Reichsstände suspendirt war, ausgeübt worden. Mit der Entwicklung der kirchenvogteilichen Befugnisse der Landesherren zur sog. landesherrlichen Episkopalgewalt lag es bei einem Rechtszustande, in welchem Konfessionsstat und Landeskirche zu einer Einheit zusammenflossen und zwischen den vom Landesherrn als statlicher Obrigkeit und den von ihm als Träger des obersten Kirchenregiments geübten Rechten durchaus nicht scharf unterschieden wurde, nahe, dass schon im 17. Jarh. zur Begründung des landesherrlichen Scheiderechts neben der landesherrlichen Gewalt auch die sog. oberbischöfliche des Landesherrn herbeigezogen wurde, jenes dann wol auch als Ausfluss der letzteren bezeichnet wurde. Doch erhielt sich auch in einzelnen deutschen Gebieten, z. B. in Mecklenburg, die geschichtlich richtige Auffassung jenes Rechts als Scheidung aus *landesherrlicher* Machtvollkommenheit. Aus der konfessionellen Exklusivität der Territorien ging von selbst hervor, dass die Ausübung sich *tatsächlich* meist auf protestantische Ehen beschränkte, wärend mit dem allmählichen Verschwinden jener Exklusivität sich in der Regel die Ausdehnung auf gemischte Ehen, auch wol jüdische Ehen, einstellte und nur in Bezug auf rein katholische Ehen mit Rücksicht auf das katholische Dogma von der Ausübung Abstand genommen wurde. Weder die irrtümliche Zurückfürung auf den landesherrlichen Summepiskopat an sich, noch die falsche Deutung der auf protestantische und gemischte Ehen beschränkten Ausübung haben die Natur des landesherrlichen Scheiderechts verändern können, sodass es aus einem politischen in ein kirchliches verwandelt und von der Aufhebung der geistlichen Gerichtsbarkeit in Ehesachen betroffen worden wäre. Es ist daher auch nicht richtig, die fortdauernde Anwendbarkeit (mit Scheurl) zu beschränken auf die Länder, in welchen, wie in Mecklenburg, das landesherrliche Scheiderecht nachweisbar bis in neuere Zeit als Ausfluss der landesherrlichen (nicht oberbischöflichen) Machtvollkommenheit aufgefasst worden ist.

Es ist ferner aber auch nicht richtig, die Beseitigung des landesherrlichen Scheiderechts aus der ausschließlichen Zuständigkeit der bürgerlichen *Gerichte* in *streitigen* Ehesachen (Reichsgesetz vom 6. Februar 1875, § 76), bez. aus dem reichsgesetzlichen Verbot der Kabinetsjustiz (Deutsche Gerichtsverf. § 1) zu folgern. Wenn nämlich auch die *Entstehung* des landesherrlichen Scheiderechts an die richterliche Gewalt des Landesherrn angeknüpft hat, so ist diese Befugnis doch schon im Reformationszeitalter unter dem Gesichtspunkt einer Dispensation aufgefasst worden, was durch den weiten Dispensationsbegriff des vorreformatorischen Rechts ermöglicht wurde. Diese Auffassung des landesherrlichen Scheiderechts als Dispensation, also als Gnadensache, ist nachweisbar noch über das Ende des 18. Jarhunderts hinaus die herrschende gewesen und sie hat denn auch herbeigefürt, dass jene landesherrliche Befugnis das Verbot der Kabinetsjustiz, welches in der Mehrzal der deutschen Länder ja viel älter ist, als die Gerichtsverfassung des deutschen Reichs (s. H. A. Zachariä, Deutsches Staats- und

Bundesrecht, 3. Aufl., Göttingen 1865, I, S. 464 ff., II, S. 210 ff.) überdauert hat, und dass die erfolgten landesherrlichen Ehescheidungen von den Gerichten one Anstand anerkannt wurden. Jene Auffassung der landesherrlichen Befugnis als Gnadensache hatte auch zur Folge, dass deren Ausübung in vielen Ländern (Mecklenburg, beiden Hessen, Hannover, Braunschweig, Weimar, Koburg-Gotha, Reuß) nun in der Regel ein gemeinsames Gesuch beider Gatten voraussetzte; dagegen erhielt sich anderwärts, z. B. in Schleswig-Holstein, freilich die ältere Übung, nach welcher das landesherrliche Scheiderecht auf einseitiges Anrufen sich betätigte. Wärend die landesherrliche Dispensation zur anderweitigen Verheiratung im Reformationsjarhundert auch im Fall des Widerspruchs des andern Gatten (so in Hessen schon 1561) und namentlich auch zugunsten verlassener Ehegatten (also one Zustimmung des Entwichenen) Platz griff, wird heute aus dem Grundsatze der ausschließlichen Zuständigkeit der bürgerlichen Gerichte in streitigen Ehesachen zwar nicht die Notwendigkeit eines gemeinsamen Gesuchs beider Gatten, aber doch gefolgert werden müssen, dass die landesherrliche Scheidung im Falle, dass der andere Teil Widerspruch dagegen erhebt, unzulässig ist, weil in letzterem Falle eine streitige Ehesache, nicht mehr eine bloße Gnadensache vorliegen würde. Gegen die Zulässigkeit der landesherrlichen Scheidung unter der bezeichneten Voraussetzung mangelnden Widerspruchs kann auch nicht der Grundsatz geltend gemacht werden, dass der Bestand der Ehe über der Willkür der Parteien steht; denn es bildet die Übereinstimmung der Gatten, selbst wenn sie, und nicht bloß der mangelnde Widerspruch des andern Teils vorliegt, hier nicht den Scheidegrund, sondern nur die formale Voraussetzung für den landesherrlichen Dispensationsakt. Vielmehr ist, obwol die materielle Begründung des Gnadenakts selbstverständlich der gerichtlichen Nachprüfung entzogen ist, doch nach der ratio des Instituts und den Vorgängen des Reformationsjarhunderts, zwar nicht formale juristische Bedingung, wol aber materielle ethische Voraussetzung für die Ausübung, dass der Landesherr von seinem Dispensationsrecht nur aus einem konkreten Grunde Gebrauch macht, welcher die Aufrechterhaltung des Verbots anderweiter Verheiratung für die Lebensdauer des anderen Gatten, also nach heutiger Anschauung die Versagung der Scheidung vom Bande, als Verletzung der aequitas erscheinen lassen würde. Ließ die Übung des Reformationsjarhunderts in dieser Hinsicht neben einseitiger schwerer Verschuldung (Ehebruch, Desertion, Quasidesertion u. s. w.) auch noch den die Lebensgemeinschaft ausschließenden Aussatz zu, so wird doch dem tieferen sittlichen Bewusstsein eine Ausübung des landesherrlichen Scheiderechts nur in ersterem Falle als unmissbräuchlich, bei Geisteskrankheit aber nicht als gerechtfertigt erscheinen. Dass in der angegebenen Beschränkung auf einseitige schwere Verschuldung die Ausübung des landesherrlichen Scheiderechts wirklich noch ausnahmsweise einem ethisch anzuerkennenden Bedürfnis entsprechen kann, zeigt der von Stölzel mitgeteilte Fall aus jüngster Zeit aus einem Gebiet, in welchem die Praxis zeitige Zuchthausstrafe nicht als Grund der richterlichen Ehescheidung anerkennt: Ein Mann ersticht vor den Augen der Frau deren Vater und Bruder, kommt (weil er an Epilepsie leidet) mit mäßiger Zuchthausstrafe davon, und erstreitet nach deren Erstehung gegen die Frau, welche die Rückkehr zu dem Manne wegen der Bluttat weigert, ein Erkenntnis auf Herstellung des ehelichen Lebens, sodass sie ihm zwangsweise zugefürt wird. Der Landesherr gewärt ihr die Scheidung, die im Reformationsjarhundert in gleichem Falle dem Unschuldigen zweifellos die gegen den schuldigen Gatten zu vollstreckende Todesstrafe gewärt haben würde. Wenn in solchen Fällen der Landesherr durch sein Scheiderecht der aequitas noch Geltung verschaffen muss, so liegt der Grund neben der durch eine falsche Humanität veranlassten ungerechtfertigten Milde des modernen Strafrechts in der die Scheidung wegen einseitiger schwerer Verschuldung widerum zu eng begrenzenden ehegerichtlichen Praxis einzelner gemeinrechtlicher Gebiete.

Zweifellos ausgeschlossen ist die landesherrliche Ehescheidung im Gebiet des preußischen Landrechts, des französisch-rheinischen und badischen Rechts, des sächsischen bürgerlichen Gesetzbuchs, in Baiern und Württemberg.

Das Reichsgesetz vom 6. Februar 1875 bestimmt (§ 77) ferner: „Wenn nach dem bisherigen Rechte auf beständige Trennung der Ehegatten von Tisch und Bett zu erkennen sein würde, ist fortan die Auflösung des Bandes der Ehe auszusprechen". Das katholische Kirchenrecht gestattet im Falle des Ehebruchs dem unschuldigen Ehegatten die beständige Trennung von Tisch und Bett, d. h. die Aufhebung der Lebensgemeinschaft, aber nicht des Ehebandes, zu verlangen. Das reformatorische Bewusstsein verwarf die beständige Separation von Tisch und Bett. Luther (Von Ehesachen 1530, Erl. Ausg. Bd. XXIII, S. 131): „Der Papst läszt zu, dasz er (der Unschuldige) sich von ihr scheide zu Tische und Bette, aber gestattets nicht, daß er eine andere nehme. Aber wir geben den Rath, weil das Scheiden von Bette und Tische ein recht Ehescheiden ist, daß kein Fünklin der Ehe da bleibet; (denn was ists für ein Ehe, von Tisch und Bette geschieden sein, denn ein gemahlete oder geträumete Ehe?) so mag er wol eine andere nehmen". Durch die reichsgesetzliche Vorschrift ist auch die dem Code civil (Art. 306—311) und badischen Landrecht eigentümliche Art von Separation beseitigt worden, wonach der Kläger aus den Gründen, aus welchen er auf Scheidung vom Bande klagen könnte, Trennung von Tisch und Bett nachsuchen kann, die auf unbestimmte Zeit ausgesprochen wird, jedoch außer im Falle des Ehebruchs nach drei Jaren auf Antrag des Verklagten in Scheidung verwandelt wird. Diese Separation ist reichsgesetzlich beseitigt, weil sie mangels des betreffenden Antrags zu einer beständigen Trennung wird und weil sie bestimmt war, in Rücksicht auf die Katholiken einen Ersatz für die kanonische beständige Separation von Tisch und Bett zu bilden.

Dagegen sind die Vorschriften des bisherigen bürgerlichen Rechts, welche eine zeitweise Scheidung von Tisch und Bett zulassen, durch das Reichsgesetz in ihrer Geltung belassen.

Das protestantische Eherecht hatte sich aus dem kanonischen das Institut der temporären Separation angeeignet, weil es nur eine Unterbrechung, nicht Aufhebung der ehelichen Gemeinschaft bei fortbestehendem Ehebande enthält. Sie wird zunächst als Versönungs- und Besserungsmaßregel in den Fällen angewendet, wo zwar kein ausreichender Grund zur sofortigen Scheidung vom Bande vorliegt, wol aber Ursachen vorhanden sind, welche das Zusammenleben des Einen mit dem Andern zur unerträglichen Last machen. Zuweilen bestimmen die Gesetze eine bestimmte Dauer der Separationszeit; in der Regel dauert sie ein Jar, nach dem sächsischen bürgerlichen Gesetzbuch § 1755 sechs Monate bis ein Jar, in Mecklenburg, Kurhessen, Lübeck bis zwei, in Hannover bis drei Jare. Die Gesetze lassen auch wol nach dem Ablauf eine Verlängerung zu, wie z. B. in Hannover. In dem Falle, wo die Separation nicht den Erfolg der Versönung gehabt hat, ließ eine schon im 17. Jarhundert hervortretende Praxis die völlige Scheidung eintreten, früher wegen uneigentlicher Desertion, später wegen gänzlicher Abneigung oder Unmöglichkeit den Zweck der Ehe zu erreichen. Nach dem Prinzip des gemeinen protestantischen Eherechts ist aber die Erfolglosigkeit eines solchen Besserungsversuchs nur dann geeignet, die Überleitung der zeitweiligen Trennung in die Scheidung vom Bande zu rechtfertigen, wenn der Richter aus dem ganzen Umfang der festgestellten Tatsachen zu der Überzeugung gelangt, dasz ein wirklicher Scheidegrund (z. B. lebensgefärliche Sävitien) vorhanden ist, bez. die Betätigung der pflichtwidrigen Gesinnung des schuldigen Gatten eine solche Höhe erreicht hat, dasz sie der böslichen Verlassung gleichgestellt werden kann. So bestimmt jetzt auch das württembergische Statsgesetz v. 8. August 1875 Art. 8: „Nachdem in den von der Ehe- und Ehegerichtsordnung Thl. II, Kap. 10, § 1 vorgesehenen Fällen" (d. h. wegen hart eingewurzelter Feindschaft, Sävitien und Widerwillen) „auf zeitliche Trennung der Ehegatten zu Tisch und Bett für bestimmte Zeit erkannt worden ist und solche wärend dieser Zeit stattgefunden hat, kann auf den Antrag des unschuldigen Teils, anstatt der nach dem bisherigen Rechte begründeten weiteren zeitlichen Trennung, die Scheidung der Ehe dem Bande nach ausgesprochen werden, wenn infolge der demselben von seiten des anderen Gatten zugefügten schweren Unbilden ernstliche Gefärdung seiner Person

bei fernerem Zusammenleben dringend zu besorgen oder aus gleichem Grunde mit hoher Sicherheit vorauszusetzen wäre, daſs ihm fortgesetzt eine schlechte, pflichtwidrige, mit der Ehe durchaus unvereinbare Behandlung von seiten des anderen Gatten bevorstände". Dem Rechte von Gotha und Nassau ist diese Art der Separation überhaupt fremd; ebenso dem A. L.-R. (Thl. II, Tit. 1, § 733; über Aussetzung des Scheidungserkenntnisses auf ein Jar s. preuß. Verordn. v. 28. Juni 1844, § 70, vb. A. L.-R. II, 1, § 728 ff.). Vgl. auch Code civ. Art. 259 und das bad. Landrecht a. a. O.

Nach dem sächsischen Gesetzbuch § 1752 kann der Ehegatte, welcher zu dem Antrage auf Scheidung berechtigt ist, unbeschadet seines Rechts auf diese, vorerst bloße Trennung von Tisch und Bette verlangen. Die Dauer bestimmt sich dann nach § 1755.

In einer andern Anwendung erscheint die Separation nur als Sicherungsmittel wärend der Dauer eines auf gänzliche Scheidung gerichteten Prozesses. In dieser Bedeutung einer prozessualischen Zwischenmaßregel kommt die Separation überall vor, s. z. B. A. L.-R. II, 1, § 724 f., sächs. Gesetzb. § 1753.

Da das Eheband nur für beide Teile zugleich aufgelöst werden kann, so steht nach protestantischer Auffassung nach der gänzlichen Ehescheidung das Ehehindernis des bestehenden Ehebandes der anderweitigen Verheiratung auch des als schuldiger Teil Geschiedenen nicht entgegen. Da aber andererseits von der Reformation die Zulassung der Ehescheidung vom Bande grundsätzlich nur durch die Rücksicht gerechtfertigt wurde, daſs dem Unschuldigen, d. h. dem durch die den Ehescheidungsgrund bildende einseitige schwere Verschuldung des andern verletzten Gatten geholfen werden soll, so wurde die Ausübung der durch Auflösung des Ehebandes entstandenen Freiheit dem schuldigen Geschiedenen zur Strafe seiner Verschuldung durch das Verbot der anderweitigen Verheiratung entzogen. Daher enthalten die älteren evangelischen Ordnungen (s. Goeschen, Doctrina de matrimonio ex ordinationibus eccl. evang. saec. XVI, Hal. 1847, p. 67 sq.) allgemein den Grundsatz, daſs die anderweitige Verheiratung dem schuldigen Teile one besondere Dispensation nicht gestattet ist. Da das Verbot als selbstverständlich galt, wurde es anfänglich in den Erkenntnissen nicht ausgesprochen, später aber vom Richter mit dem Ausspruch der Ehescheidung (und der Erlaubnis der Widerverheiratung des Unschuldigen) verbunden. Das gemeine protestantische Eherecht hielt das (dispensable) Verbot der anderweitigen Verheiratung des als schuldiger Teil Geschiedenen fest, auch wenn die Untersagung nicht ausdrücklich in dem Erkenntnis ausgesprochen war, was aber meist geschah. Das Verbot fiel auch durch den Tod oder die anderweitige Heirat des Unschuldigen nicht one Weiteres fort. Auch partikularrechtlich fand das Verbot häufig Anerkennung, s. z. B. Büff, Kurhessisches Kirchenrecht § 269; Sächs. B.-Gesetzb. § 1745, vb. § 1606; für Württemberg: Hauber II, S. 43, für Hannover: Bartels, Ehe und Verlöbnis, S. 361, 374 und Ges. vom 1. März 1869, § 27; für Schleswig-Holstein: Stölzel, Preuß. Eheschließungsrecht, 2. Aufl., Berlin 1874, S. 55, 59 f. Dagegen das A. L.-R. § 25 ff. verbietet nur dem wegen Ehebruchs Geschiedenen die Ehe mit seinem Mitschuldigen, sowie die Ehe des schuldigen Teils mit der Person, die durch verdächtigen Umgang oder sonst gestiftete Misshelligkeiten zur Scheidung Anlaſs gegeben und soll nach § 736 f. in solchem Fall im Urteil dem Schuldigen die anderweitige Verheiratung one besondere Erlaubnis untersagt werden, welche aber nur behufs der Ehe mit dem Mitschuldigen zu versagen ist. Das Reichsgesetz v. 6. Februar 1875 hat nunmehr das Verbot der anderweitigen Verheiratung des als schuldiger Teil Geschiedenen überhaupt beseitigt, soweit es nicht mit dem Verbot der Ehe zwischen einem wegen Ehebruchs Geschiedenen und seinem Mitschuldigen zusammenfällt. Andererseits ist aber auch das Verbot des rheinischen (Code civ. Art. 295) und badischen Rechts aufgehoben, wodurch geschiedenen Gatten verboten war, sich mit einander durch neue Eheschließung wider zu vereinigen. (Dieses Verbot des Code knüpfte seinerseits an Anschauungen des mosaischen Rechts an.)

Das Reichsgesetz v. 6. Febr. 1875 § 82 erklärt ausdrücklich: „Die kirch-

lichen Verpflichtungen in Beziehung auf Taufe und Trauung werden durch dies Gesetz nicht berürt". Daraus darf nicht etwa geschlossen werden, dass andere kirchliche Verpflichtungen, welche sonst noch gegenüber diesem Statsgesetze bestehen, aufgehoben sind. Der Gesetzgeber hat nur, wie die Motive zeigen, für erforderlich erachtet, gerade die Taufe und Trauung besonders hervorzuheben. Das Gesetz geht vielmehr überhaupt von der Unterscheidung des bürgerlichen Eherechts einerseits und der kirchlichen Verpflichtungen andererseits aus und lässt das Gebiet der letzteren demgemäß unberürt. Für die römisch-katholische Kirche, welche Ehegesetzgebung und Ehegerichtsbarkeit ausschließlich für die Kirchengewalt in Anspruch nimmt und welche ein vollständig ausgebildetes System des kirchlichen Eherechts besitzt, war, wenn sie auch durch das statliche Gesetz nunmehr außer Stand gesetzt ist, dies kirchliche Eherecht mit bürgerlicher Wirkung zur Geltung zu bringen, die durch das Reichsgesetz hergestellte Lage eine einfache, insofern die Katholiken im Gewissen verpflichtet geblieben sind, die Kirchengesetze über die Ehe zu beobachten, die für das Gewissensgebiet fortbestehende geistliche Ehegerichtsbarkeit aber die Kirchengewalt befähigt, mit Hilfe der nicht in die bürgerliche Sphäre übergreifenden kirchlichen Zuchtmittel die Unterwerfung der katholischen Christen unter das kirchliche Eherecht zu sichern. Von einer durch das Reichsgesetz herbeigefürten Gewissensnot der Katholiken konnte nicht die Rede sein, da niemand, dem das bürgerliche Recht die uneingeschränkte Freiheit lässt, sich in allen Stücken dem Dogma seiner Kirche von dem Ehesakrament gemäß zu verhalten, es für einen Gewissensdruck zu erklären berechtigt ist, dass das Statsgesetz selbst ihn zu solchem Verhalten zu zwingen unterlässt. Von einem Gewissensdruck gegenüber den Evangelischen infolge der Einfürung der obligatorischen Civilehe konnte um so weniger die Rede sein, als die reformatorischen Grundsätze selbst den weltlichen Charakter des Eherechts festgestellt haben und Ehegesetzgebung wie Ehegerichtsbarkeit der weltlichen Obrigkeit zuerkennen. Wol aber durfte von besonderen Schwierigkeiten geredet werden, welche durch die Durchfürung der Unterscheidung des Gebietes des bürgerlichen Eherechts und der kirchlichen Verpflichtungen in der Reichsgesetzgebung für die evangelischen Landeskirchen insbesondere aus dem Umstande erwachsen mussten, dass dieselben infolge der früheren Vermischung der Sphären von Stat und evangelischer Kirche und der erst allmählich sich vollziehenden Auseinandersetzung beider, eine von dem betreffenden bürgerlichen Eherecht verschiedene kirchliche Eheordnung zu entwickeln, keine Gelegenheit gehabt hatten. An die Ausbildung einer solchen die Hand zu legen, konnte, ja musste jetzt als ein Gebot der Selbsterhaltungspflicht für die Landeskirchen erachtet werden. Bei dieser Ausbildung der kirchlichen Eheordnung aber war von den unveräußerlichen reformatorischen Prinzipien über die Ehe auszugehen. Da die Form der Eheschließung durch kein göttliches Gebot festgestellt ist und die kirchliche Trauung die rechtliche Kraft als Eheschließungsform nur durch die statliche Rechtsbildung in Gesetz und Gewonheitsrecht erlangt hatte, musste die evangelische Kirche notwendig anerkennen, dass die Trauung diese rechtliche Kraft als Eheschließung nunmehr verloren hat. Die kirchliche Trauung hat also die rechtsgültig geschlossene Ehe jetzt zur Voraussetzung. Eine durch die bürgerliche Eheschließung eingegangene Ehe von Christen wird auch nicht erst durch die kirchliche Trauung zu einer christlichen Ehe, da das Wesen einer christlichen Ehe von der Form ihrer Eingehung unabhängig ist. Einer in bürgerlicher Form rechtsgültig geschlossenen Ehe wird nach evangelischem Grundsatz ferner bloß wegen unterlassener kirchlicher Trauung niemals die kirchliche Anerkennung als Ehe versagt werden dürfen, so gewiss andererseits die evangelische Kirche berechtigt ist, gegen solche Kirchenglieder, welche die kirchliche Trauung verschmähen, Kirchenzucht zu üben. Die evangelischen Landeskirchen haben denn auch in den Kirchengesetzen, welche dies Stück der kirchlichen Eheordnung bereits allgemein festgestellt haben, die Nachsuchung der kirchlichen Trauung für das geschlossene Ehebündnis für eine kirchliche Pflicht erklärt. Die Kirchenglieder erfüllen nach der neuen Kirchenordnung eine Rechtspflicht, indem sie im kirchlichen Trauakt sich zum christlichen Ehestand, durch welchen letzteren sie

zu christlicher Ehefürung bereits von der Eheschließung an verbunden sind, bekennen. Die rechtliche Bedeutung der Erklärung des trauenden Geistlichen aber, mag sie nun in der Form des Zusammensprechens, Bestätigens, Segnens abgegeben werden, ist stets die feierliche Anerkennung und Bezeugung, dass nach dem in der Kirchenordnung normirten Maßstabe dieses Ehebündnis mit dem evangelisch-kirchlichen Begriffe von der christlichen Ehe übereinstimmt und dass die Ehegatten sich zum christlichen Ehestand bekannt haben. Diese Anerkennung ist Rechtsbedürfnis der Kirchengemeinschaft, die auf dem christlichen Hausstand ruht, wie das zum Stat rechtlich organisirte Volk auf der Familie,— und sie ist Mitgliedschaftsrecht der Einzelnen, das verwirklicht wird, sofern diesen der Anspruch auf Trauung nach der Kirchenordnung nicht wegen eines bestimmten objektiven Trauungshindernisses oder mit Rücksicht auf das aus nachweisbarer subjektiver Unwürdigkeit hervorgehende Ärgernis versagt werden muss. Denn so wenig die Kirche nach der reformatorischen Auffassung den Beruf haben kann, dem statlichen Recht der Ehehindernisse ein eigenes System kirchlicher Ehehindernisse gegenüberzustellen, so gewiss kann sie das feierliche Zeugnis der Übereinstimmung einer Ehe mit dem evangelischen Begriff von der christlichen Ehe nur nach eigener Prüfung der Voraussetzungen für eine solche Anerkennung erteilen, welche eben in der Kirchenordnung zu normiren sind. Die von der Kirchenordnung aufgestellten objektiven und subjektiven Hindernisse der Gewärbarkeit der Trauung sind keine Ehehindernisse, weil die Trauung aufgehört hat, Eheschließung zu sein. Auch ist die Entscheidung in dem kirchengesetzlich geregelten Verfaren über das Vorhandensein der in der Kirchenordnung normirten Voraussetzungen, unter welchen die Trauung zu versagen ist, keine Übung einer Ehegerichtsbarkeit, so lange sich die evangelische Kirche, wie sie nach reformatorischen Grundsätzen muss, des Urteils enthält, dass eine nach bürgerlichem Recht gültig geschlossene Ehe rechtlich keine Ehe sei, oder dass eine nach bürgerlichem Gesetz rechtskräftig aufgelöste Ehe rechtlich fortbestehe.

Bei der Normirung der Voraussetzungen der kirchlichen Trauung in den die kirchliche Eheordnung ausbildenden neuen Kirchengesetzen musste auch die Frage der Zulässigkeit der kirchlichen Trauung bürgerlich geschlossener anderweitiger Ehen Geschiedener erwogen werden. Wo noch das gemeine protestantische Eherecht hinsichtlich der Ehescheidung als bürgerliches Recht für die Evangelischen in Geltung ist, oder wo nach Landesrecht (wie z. B. in Württemberg noch nach dem statlichen Ausfürungsgesetz zum Reichsgesetz vom 6. Februar 1875), dem gemeinrechtlichen Prinzip entsprechend, nur einseitige schwere Verschuldungen die Scheidung vom Bande begründen können, konnte freilich nur etwa in der reichsgesetzlichen Beseitigung des (dispensabeln) Verbots der anderweitigen Verheiratung des als schuldiger Teil Geschiedenen ein unmittelbarer Anlass zum Erlass einschlagender kirchengesetzlicher Bestimmungen gefunden werden, indem die Faktoren der Kirchengesetzgebung über die Frage schlüssig zu werden hatten, inwiefern wegen Verschuldung in der früheren Ehe einem Geschiedenen die kirchliche Trauung der von ihm bürgerlich geschlossenen anderweitigen Ehe zu versagen sei. Ungleich dringender musste der Erlass kirchengesetzlicher Bestimmungen über die kirchliche Trauung bürgerlich eingegangener anderweitiger Ehen Geschiedener aber dort erscheinen, wo, wie im Gebiete des A. L.-R., ein laxes bürgerliches Ehescheidungsrecht eine lebhafte Reaktion des kirchlichen Bewusstseins hervorgerufen hatte und letzteres nun durch die Einfürung der bürgerlichen Eheschließung ohne gleichzeitige Reform des längst als im hohen Maße reformbedürftig allseitig erkannten Scheidungrechts in eine begreifliche, überdies durch maßlose Agitationen einer extremen Richtung gesteigerte Erregung versetzt wurde. Nach Erlass des preußischen Gesetzes vom 9. März 1874 über die (bürgerliche) Eheschließung erließ der Oberkirchenrat mit Ermächtigung des Königs als des Trägers des obersten Kirchenregiments provisorische Bestimmungen für die dem Geltungsbereiche jenes Gesetzes angehörigen Teile der evangelischen Landeskirche, da die damals noch unvollendete synodale Organisation der letzteren das sofortige Eingreifen der synodalen Kirchengesetzgebung ausschloß (s. die V. vom 21. Sep-

tember 1874, Aktenstücke des Evang. Oberkirchenrats Bd. VII, H. 1, S. 31 ff.). Wärend darin hinsichtlich der Versagung der kirchlichen Trauung für Rheinland und Westfalen auf die Vorschriften der dortigen Kirchenordnung verwiesen wurde, wurde für den Geltungsbereich der Kirchengemeinde- und Synodalordnung vom 10. September 1873 bestimmt, dass einer rechtsgültig geschlossenen Ehe, wenn beide oder ein Eheteil der evangelischen Kirche angehörig, die kirchliche Trauung nur in dem im § 14 der Gemeindeordnung geordneten Verfaren versagt werden dürfe, wonach der Pfarrer Gemeindeglieder von der Teilnahme an von ihm zu vollziehenden Amtshandlungen nur mit Zustimmung des Gemeindekirchenrats zurückweisen darf, vorbehaltlich des Rekurses an die Kreissynode. Damit war den Erlassen vom 30. Januar 1846 und 10. Februar 1859 die rechtliche Geltung entzogen, sofern diese, welche über die kirchliche Trauung, als sie noch Eheschließungsform war, bestimmt hatten, nicht, wie der Oberkirchenrat behauptete, mit Einfürung der bürgerlichen Eheschließung onehin gegenstandslos geworden waren. Letzteres mag füglich verneint werden, allein da jene Erlasse niemals die Kraft von Kirchengesetzen gehabt haben (wie denn Friedrich Wilhelm IV. 1857 angedeutet, der Regent in dem Erlass von 1859 ausdrücklich erklärt hatte, dass der Erlass eines Kirchen*gesetzes* in dieser Angelegenheit *vor* weiterer Entwicklung der Kirchenverfassung nicht erfolgen könne), da also jene Erlasse als bloße Weisungen des Trägers des obersten Kirchenregiments an die landesherrlichen Kirchenbehörden durch von derselben Autorität ausgegangene Vorschriften abgeändert und beseitigt werden konnten, so ist die Rechtsverbindlichkeit der mit königlicher Vollmacht erlassenen provisorischen Anordnungen vom 21. September 1874 mit Unrecht deshalb bestritten worden, weil diese one synodale Mitwirkung ja ebenfalls nicht die rechtliche Kraft eines Kirchen*gesetzes* haben erlangen können. Auch alle sonstigen Argumente, welche Sohm in seinem anregenden Buche über Eheschließung nebenher mit mehr Wärme als Jurisprudenz gegen die Rechtsgültigkeit der Verordnung von 1874 geltend gemacht hat, beweisen nichts gegenüber der Tatsache, dass dem gemeinen protestantischen Eherecht durch das A. L.-R. auch für die Landeskirche die gesetzliche Geltung entzogen *war*; gerade darum heischte ja eben der dadurch hergestellte Zustand des kirchlichen Rechts so dringend die kirchen*gesetzliche* Abhilfe. Andererseits konnte die provisorisch in jener Verordnung beliebte Behandlung der anderweitigen Trauung Geschiedener als eine genügende Lösung nicht erachtet werden. Denn wenn es auch richtig ist, dass es sich nunmehr um die Zulässigkeit der Trauung geschlossener, nicht erst zu schließender Ehen handelte, und dass die bürgerlich eingegangene Ehe auch eines schriftwidrig Geschiedenen nach protestantischer Auffassung als Ehe, nicht als Konkubinat aufzufassen, also christlich zu füren ist, so war es dennoch unrichtig, die Frage mit einer Erwägung vom Standpunkte der Kirchenzucht gegenüber dem *einzelnen* Kirchengliede und seiner Verschuldung hinsichtlich der früheren Ehe für erschöpft zu erachten. Vielmehr forderte das Rechtsbewusstsein der kirchlichen Gemeinschaft gegenüber dem durch ein laxes Ehescheidungsrecht frivolen Scheidungen gewärten Spielraum, die kirchliche Verurteilung der letzteren behufs Abwehr einer Entwürdigung der Trauung zu einem über die unmittelbar Beteiligten hinausreichenden objektiven Ausdruck zu bringen, der freilich (im Gegensatz zu der der Kirche nicht zukommenden Ehegerichtsbarkeit) dem Gebiete disziplinarer Betätigung der kirchlichen Eheordnung im weiteren Sinne angehört, aber sich nicht in dem Kirchenzuchtsverfaren in den einzelnen Fällen erschöpft, welches die Verordnung überdies nur bei besonderer Schwere des Falles in Aussicht nahm. Mehr als eine provisorische Hilfe konnte immer nur die Kirchen*gesetzgebung* gewären.

Für die kirchengesetzliche Regelung war davon auszugehen, dass der Ausspruch Christi über die Ehescheidung nach evangelischer Auffassung kein *äußeres* in ein statliches *oder Kirchen*recht aufzunehmendes *Gesetz* darstellt. Das geht schon daraus hervor, dass das Scheideverbot Christi Matth. 5 in der Bergpredigt erscheint. In dieser hat der Herr das Ideal der allgemeinen Nächstenliebe gezeichnet als das höchste sittliche Motiv, welches in der Christenheit zu allen

Zeiten und bei allen Völkern nicht nur die Gesinnung der einzelnen Christen erfüllen, sondern dadurch mittelbar auch die jedesmal gegebenen Ordnungen menschlicher Gesellschaft durchdringen und verklären soll; er hat die Gesinnung der Nächstenliebe geboten und einzelne Anwendungen davon gemacht, nicht aber hat er Rechtssätze aufgestellt (so wenig als ein sozialpolitisches Reformprogramm, was freilich die Schwarmgeister aller Zeiten behauptet haben, die evangelische Reformation aber entschieden verneint hat). So stellt auch der Ausspruch über die Ehescheidung an sich keinen Rechtssatz dar, sondern richtet sich direkt nur an die Gesinnung. Oder sollte, so lange das christliche Leben in der Welt zu füren ist, irgend welche rechtliche Gestaltung des äußeren menschlichen Gemeinlebens one den Eid bestehen können? Wie der Apostel geschworen hat, und wie das reformatorische Schriftverständnis den Eid anerkennt, wie auch das reformatorische Kirchenrecht ihn anerkennt, so gilt Luthers Erklärung zu Matth. 5, 32: „Denn auch Christus hie Nichts setzet noch ordnet als ein Jurist oder Regent, in äußerlichen Sachen, sondern allein als ein Prediger die Gewissen unterrichtet, daß man das Gesetz vom Scheiden recht brauche", auch für die Kirchengesetzgebung. Mit Recht lehrte also seinerzeit Stahl (in der Rechts- und Staatslehre 2. Aufl., S. 369 f.), der Ausspruch Christi über die Scheidung sei „unmittelbar kein Gesetz für den äußeren rechtlichen Bestand des States oder selbst auch der Kirche, sondern nur für das Gewissen", und verlangte, daß die Kirche und der Stat nur nicht die öffentliche rechtliche Anordnung der Ehescheidung unter ein anderes Prinzip stellen, als das in dem Ausspruch gegebene, die ethische Idee des Instituts der Ehe enthüllende, nicht aber, daß die Legislation den Ausspruch gerade „buchstäblich und in seinem vollsten Umfange annehme, d. i. ihn bloß vollziehe". Dies gilt auch für die kirchengesetzliche Normirung der Trauung anderweitiger Ehen Geschiedener. Die Anschauung, daß der Wille des Herrn ein rechtsgesetzgeberischer sei, ist dem Katholizismus eigentümlich, aber von der Reformation überwunden. Andererseits wird die Kirchenordnung einer evangelischen Gemeinschaft christlicher Gottesverehrung (wenigstens unter der in der Gegenwart verwirklichten Voraussetzung stats- und kirchenrechtlich anerkannter Freiheit des Austritts aus der äußerlichen Kirchengemeinschaft) das aus der Schrift geschöpfte Prinzip minder eingeschränkt bei der Normirung der kirchlichen Rechtspflichten ihrer Glieder hinsichtlich der Ehe zum Ausdruck zu bringen im Stande sein, als das bürgerliche Eherecht, wenn freilich auch der Stat eines christlichen Volks um seiner selbst willen sein Eherecht einem der christlichen Ethik widerstreitenden Prinzipe zu unterstellen Anstand nehmen soll.

In dieser Hinsicht ist es ein wichtiges Zeugnis des sittlich vertieften Rechtsbewußtseins unseres Volks, welches für die Zukunft hoffentlich alle etwaige Gegenwirkungen zu überwinden im Stande sein wird, daß die mit der Aufstellung eines Entwurfs für das bürgerliche Gesetzbuch des deutschen Reichs betraute Kommission allein die einseitige Verschuldung eines Eheteils als die Ehescheidung rechtfertigend anerkannt und nach diesem Prinzip die Scheidegründe, welche auf Willkür oder Unglück beruhen, zu beseitigen beschlossen hat.

Aus den einschlagenden kirchengesetzlichen Bestimmungen ist hervorzuheben: Das württembergische Kirchengesetz vom 23. November 1875, betr. Verkündigung und Trauung der Ehen (Allgem. Kirchenbl. für das evang. Deutschland, XXV, S. 58 ff.) weist nur für die Ehe mit Bruder oder Schwester des geschiedenen, noch am Leben befindlichen Gatten, ferner für die Ehe zwischen einem wegen Ehebruchs Geschiedenen und seinem Mitschuldigen (Art. 2, Nr. 4. 5) ein hierhergehöriges Trauungshindernis auf. Das Oldenburgische Ausschreiben des Oberkirchenrates vom 4. Dez. 1875 (a. a. O. XXV, S. 739 ff.) begnügt sich mit der Anweisung, daß hinsichtlich der Widertrauung Geschiedener die Geistlichen sich, wenn sie gewichtige Bedenken haben, an den Oberkirchenrat zu wenden haben. Die Trauordnung der evangelisch-lutherischen Kirche des Königreichs Sachsen vom 23. Juni 1881 (abgedruckt bei Dove, Zeitschr. für Kirchenrecht, Bd. XVIII, S. 248 ff.) bestimmt § 19, daß die Trauung zu versagen

ist (Nr. 3 c) bei der Eheschließung eines oder einer Geschiedenen, welcher oder welche dem Scheidungsurteil als der schuldige Teil erscheint, vor dem Tode oder der Widerverheiratung des anderen Teils, dafern nicht Anzeichen vorliegen, welche die Annahme rechtfertigen, dass sie die danach an den Tag getretene Sündhaftigkeit ihrer Handlungsweise erkennen und bereuen. Die Trauung kann nachträglich erfolgen, wenn der Grund ihrer Versagung weggefallen, insonderheit das gegebene Ärgernis gehoben ist. Nach der königl. Verordnung vom 16. Mai 1879, die Taufe, Konfirmation und Trauung in der protestantischen Kirche Bayerns diesseits des Rheins betr. (A. K.-Bl. XXVIII, S. 422 ff.), § 18, sind Bedenken zur Entscheidung des Konsistoriums vorzulegen namentlich bei Widerverheiratung Geschiedener vor dem Tode oder der Widerverheiratung des anderen Teils, sofern die vorige Ehe aus einem anderen Grunde als wegen Ehebruchs oder böslicher Verlassung geschieden worden ist, und auch, wo aus diesen Gründen geschieden worden ist, in dem Falle, dass der die Trauung begehrende Teil für den Schuldigen erklärt worden ist.

Einen wichtigen Vorgang bildet das Kirchengesetz vom 6. Juli 1876, die kirchliche Trauung in der evangelisch-lutherischen Kirche von Hannover betr. (Zeitschr. f. Kirchenrecht XVII, S. 165 ff.). Dasselbe hat ein Trauungshindernis bei Ehen Geschiedener, wenn deren Schließung von den zuständigen Organen auf dem Grunde des Wortes Gottes nach gemeiner Auslegung der evangelischen Kirchen als sündhaft erklärt wird (§ 4, Nr. 3), außerdem bei Ehen solcher Personen, welchen wegen verschuldeter Scheidung der früheren Ehe der Segen der Trauung one Ärgernis nicht erteilt werden kann (§ 4, Nr. 4). Im ersteren Falle erfolgt die Entscheidnng über Unstatthaftigkeit der Trauung nach Anhörung des Kirchenvorstandes durch das Landeskonsistorium unter Mitwirkung des Ausschusses der Landessynode (§ 11). Gegen Kirchenglieder, welche in Nichtachtung der kirchlichen Ordnung eine Ehe eingehen, deren Trauung nach § 4 unstatthaft ist, tritt die Kirchenzucht insbesondere durch Entziehung der kirchlichen Vollberechtigung ein, welche wider beigelegt wird, wenn durch nachhaltige Fürung eines gottesfürchtigen Wandels das gegebene Ärgernis gehoben ist.

Das betreffende Trauungshindernis ist ebenso wie in Hannover festgestellt in dem Kirchengesetze vom 25. Mai 1880, die kirchliche Trauung in der evang.-lutherischen Kirche von Schleswig-Holstein betreffend (A. K.-Bl. XXX, S. 605 ff.). Der Geistliche hat zu berichten, wenn die Scheidung aus anderen Gründen als Ehebruch oder böslicher Verlassung erfolgt ist und der andere Teil noch lebt, oder wenn die Scheidung nach dem Scheidungsurteil durch Verschulden der betreffenden Person herbeigefürt und seit der Rechtskraft des Urteils noch nicht 3 Jare verflossen sind. Die Entscheidung hat hier in erster Instanz der Ausschuss der Propsteisynode, in zweiter das aus Konsistorium und Ausschuss der Gesamtsynode gebildete vereinigte Kollegium. Auch hier tritt Kirchenzucht ein gegen Kirchenglieder, welche in Nichtachtung der kirchlichen Ordnung eine Ehe eingegangen sind, deren Trauung unstatthaft ist. Ebenso hat nunmehr für die evangelische Landeskirche der älteren preußischen Provinzen das Kirchengesetz vom 27. Juli 1880, betr. die Trauungsordnung (Zeitschr. f. Kirchenrecht XVII, S. 159 ff.), § 12, Nr. 1, 2 das Trauungshindernis hinsichtlich der Ehen Geschiedener bestimmt. Die Entscheidung, welche eine Eheschließung eines Geschiedenen „auf dem Grunde des Wortes Gottes nach gemeiner Auslegung der evangelischen Kirchen“ als sündhaft erklärt, gibt hier der Kreissynodalvorstand, in letzter Instanz das Konsistorium, welchem überlassen ist, den Provinzialsynodalvorstand beizuziehen. (Die Abschneidung einer Berufung von der Konsistorialentscheidung an den Oberkirchenrat selbst hinsichtlich der Frage, welche Scheidegründe kirchlich anzuerkennen sind, ist bedenklich.) Der Kirchenzucht ist hier durch das Kirchengesetz vom 30. Juli 1880, betreffend die Verletzung kirchlicher Pflichten (a. a. O. S. 163 ff.) geregelt.

In den sämtlichen angefürten Kirchengesetzen ist eine Entscheidung für die angebliche Kirchenlehre von der Beschränkung der Scheidegründe auf die beiden sog. schriftmäßigen vermieden worden. Wo die zuständigen Organe hinsichtlich

ihrer Entscheidung auf die aus dem Worte Gottes nach gemeiner Auslegung der evangelischen Kirche zu schöpfende Norm ausdrücklich hingewiesen worden sind, stellt sich als diese Norm das Ergebnis der von dem reformatorischen Schriftverständnis ausgegangenen Gesamtentwicklung des Scheiderechts dar, welches das gemeine protestantische Ehescheidungsrecht in seiner normalen Gestalt (d. h. mit Abschneidung einzelner Auswüchse der eherechtlichen Praxis) bildet. Dasselbe wird durch das als Maßstab für die Rechtsbildung aus der Schrift entnommenen Prinzip beherrscht, dass nur diejenige einseitige schwere Verschuldung, welche dem Ehebruch oder der böslichen Verlassung an ehezerstörendem Effekt verglichen werden kann, die Ehescheidung nach evangelischer Auffassung zu rechtfertigen vermag. So hat denn z. B. das vereinigte Kollegium der lutherischen Kirche in Hannover, in deren Trauungsgesetzgebung die in Rede stehende kirchengesetzliche Norm zuerst unter ausdrücklichem Hinweis auf das gemeine protestantische Eherecht formulirt worden ist, lebensgefärliche Sävitien bereits als einen dem Ehebruch bez. der böslichen Verlassung gleichzustellenden Scheidungsgrund einstimmig anerkannt. Die Beschränkung der kirchengesetzlichen Norm auf Ehebruch und eigentliche Desertion würde die geschichtliche Kontinuität der Bildung des gemeinen protestantischen Ehescheidungsrechts nicht minder gewaltsam durchschneiden, als es einst die Konsequenzen der Naturrechtstheorien im 18. Jarhundert zu vielem Unsegen an Preußen getan haben; sie würde die kirchliche Eheordnung der Gegenwart von dem lebensvollen Zusammenhange losreißen, der sie als Glied innerhalb einer von dem reformatorischen Schriftverständnis ausgegangenen im ganzen normalen Rechtsentwicklung erscheinen läßt.

Eine andere Anschauung hat freilich die in Mecklenburg am 4. November 1875 ergangene und danach in Reuß älterer Linie kopirte Verordnung beherrscht. „Das kirchliche Ehehindernis aus der wegen Ehebruchs erfolgten Scheidung schließt die Trauung des schuldigen Teils allgemein und so lange aus, als der unschuldige Teil lebt oder sich nicht anderweitig verheiratet hat. Dem aus einem nicht kanonischen (!?), also aus einem anderen Grunde als wegen Ehebruchs oder böslicher Verlassung Geschiedenen ist die Trauung so lange zu versagen, als beide geschiedene Ehegatten leben. Vorher ist die Trauung des einen Teils jedoch dann statthaft, wenn der andere Teil anderweitig eine Ehe geschlossen oder einer Handlung, welche einen kanonischen Ehescheidungsgrund abgeben würde, sich schuldig gemacht haben sollte.“ Hier ist nicht nur jene lebendige Entwicklung seit der Reformation ignorirt, Christus und der Apostel Paulus sind gegen Luthers Schriftverständnis als „Juristen und Gesetzgeber in äußerlichen Sachen“ behandelt, sondern in diesem für lutherische Landeskirchen neu erfundenen „kanonischen Recht“ tritt die Vorstellung von einem trotz der rechtskräftigen Ehescheidung und rechtsgültigen bürgerlichen Eheschließung fortbestehenden rechtlichen Eheband der früheren Ehe hervor, welche in schneidendem Gegensatze zu der reformatorischen Auffassung von der weltlichen Natur des Eherechts, von dem Recht der statlichen Obrigkeit auf Ehegesetzgebung und Ehegerichtsbarkeit, darum aber auch im Widerstreite mit der schmalkaldischen Bekenntnisschrift stehen.

Kirchen, welche an dem reformatorischen Bekenntnis auch in diesem Stücke festhalten, werden diesem Beispiele nicht folgen können. Auch für sie wird freilich die unter Schmerzen vollzogene Unterscheidung der kirchlichen Eheordnung von dem statlichen Eherecht Bestand behalten, auch wenn, wie zu hoffen steht, mit der Einfürung des bürgerlichen Gesetzbuchs für das deutsche Reich das bürgerliche Recht hinsichtlich der Ehescheidung die Einwirkung falscher Naturrechtstheorien des 18. Jarhunderts endgültig überwunden haben wird. Aber es wird dann ungeachtet jener Unterscheidung zwischen dem statlichen Recht und der kirchlichen Ordnung ein normales Verhältnis hinsichtlich der Behandlung der Ehescheidungsfrage hergestellt erscheinen, wenn aus demselben Prinzip beide, Stat und evangelische Kirche, nur nach Maßgabe ihrer unterschiedenen Mission von einander abweichende Folgerungen ziehen. Das normale Verhältnis zwischen dem Stat und den reformatorischen Kirchen bildet auch hinsichtlich des Eherechts

zwar Unterscheidung ihrer Aufgaben, aber nicht absolute oder gar gegensätzliche Trennung. Denn beide sittliche Ordnungen sollen auch in der Pflege des Ehestandes, der Pflanzstätte des States und der Kirche, „übereintragen“, wie schon im 14. Jarhundert der märkische Statsmann und Ritter Johann von Buch in der Glosse zum Sachsenspiegel lehrte. Nur in Eintracht erfüllen sie ihren Beruf, das christliche Volk für das Reich Gottes zu erziehen, was nur die Papstkirche nicht gelten läſst. **R. W. Dove.**

Schelhorn, Johann Georg, Vater und Son, zwei gelehrte Theologen, Litterar- und Kirchenhistoriker des 18. Jarhunderts, deren Werke noch jetzt eine reiche Fundgrube für Litterar- und Kirchengeschichte darbieten. — 1) J. G. Schelhorn, der ältere, Dr. theol., Superintendent, Oberpfarrer und Stadtbibliothekar zu Memmingen, Mitglied der Akademie zu Roveredo, wurde den 8. Dez. 1694 in der schwäbischen Reichsstadt Memmingen geboren als Son eines Kaufmanns S. (der mit Göthes Großeltern in Frankfurt verwandt war). Nachdem er den ersten Unterricht von seinem Vater erhalten, besuchte er die Schulen seiner Vaterstadt und machte hier bei glücklicher Begabung und regem Fleiße rasche Fortschritte. Mannigfache Anregungen verdankte er dem Memminger Superintendenten Christian Ehrhardt, der ihm Privatunterricht erteilte, Zutritt zu seiner Bibliothek gewärte und das Interesse für Litterargeschichte in ihm weckte. Im Jare 1712 bezog er die Universität Jena, wo er unter den Professoren Syrb, Stolle, Danz, Förtsch, Buddeus Philologie und Geschichte, Philosophie und Theologie studirte. Eine Erkrankung nötigte ihn 1714 zu einer Ortsveränderung; er ging nach Altdorf, wo er seine bisherigen Studien unter Zeltner, Sonntag, J. W. Baier und Köler mit glücklichem Erfolge fortsetzte. Nach kurzem Aufenthalte in seiner Heimat kehrte er 1717 noch einmal nach Jena zurück, um Danz und Buddeus noch weiter zu hören. Nach Abschluſs seiner akademischen Studien wurde er 1718 als Konrektor an der Stadtschule und zugleich als Stadtbibliothekar in Memmingen angestellt und widmete sich mit großem Eifer litterarischen Arbeiten, wozu die Stadtbibliothek mit ihren kostbaren Schätzen, wie die Privatbibliotheken gelehrter Freunde ihm reichen Stoff boten. Seine ersten Arbeiten historischen und philologischen Inhalts erschienen als Abhandlungen in den Leipziger Miscellaneen, in der Bremer Bibliothek und anderen Zeitschriften und Sammelwerken. Der Beifall, den sie fanden, veranlaſste ihn, eine Sammlung von Beiträgen zur Bücherkunde und Litterärgeschichte herauszugeben unter dem Titel Amoenitates literariae, quibus variae observationes, scripta item quaedam anecdota et rariora opuscula exhibentur, Frankfurt und Leipzig 1725—1731 in 14 Teilen, von denen die 4 ersten in 2. Aufl. 1737—1738 erschienen. Bei der Herausgabe dieser Arbeiten wurde er von vielen Gelehrten und Freunden der Litteratur unterstützt; zu den Männern, mit denen er in Verbindung stand, gehörten namentlich Raimund Kraft von Dellmensingen, Bürgermeister von Ulm; Zacharias Konrad von Uffenbach, Schöff zu Frankfurt; W. Ebner von Eschenbach zu Nürnberg; auch mit dem römischen Kardinal Quirini († 1753), mit dem gelehrten Papst Benedikt XIV. († 1758), mit Heumann, Mosheim, Jerusalem 2c. wechselte er Briefe. Um dieselbe Zeit gab er eine Reformationsgeschichte in Memmingen 1730, sowie eine kirchenhistorische Monographie über die Schicksale der evangelischen Religion in Salzburg heraus erst lateinisch Comm. h. e. de religionis ev. in prov. Salisb. ortu etc. 1732, noch in demselben Jare deutsch, Leipzig 1732, in holl. Übersetzung Amsterdam 1733. Eine kurze Unterbrechung erlitt seine litterarische Tätigkeit in den folgenden Jaren durch seine Versetzung auf eine Landpfarrei Burach und Hardt unweit Memmingen, wo er aber nur 2 Jare blieb, 1732—1734. Schon 1734 kehrte er als Stadtprediger nach Memmingen zurück, wurde 1753 in Jena zum Dr. theol. kreirt, 1754 zum Stadtsuperintendenten befördert. Neben seinen vielen Amtsgeschäften, denen er mit großer Treue oblag, fand er bei kolossalem Fleiß und unverwüstlicher Arbeitskraft immer noch Zeit zu fruchtbarer litterarischer Tätigkeit, wobei ihm seine große und wertvolle Bibliothek trefflich zu statten kam. Als Fortsetzung seiner

Amoenitates litterariae erschienen jetzt seine Amoenitates historiae ecclesiasticae et litterariae Tom. I, Frankf. u. Lpz. 1737; T. II ebend. 1738; T. III, Leipz. 1746; eine deutsche Übers. u. d. T. Ergötzlichkeiten aus der Kirchenhistorie und Litteratur erschien zu Ulm 1762—1764 in 3 Bänden. Speziell mit der Kirchenhistorie des Reformationszeitalters beschäftigen sich seine 1738, 3°, in Ulm erschienenen Acta historica ecclesiastica Saeculi XV & XVI, oder kleine Sammlung einiger zur Erklärung der KG. des 15. und 16. Jarhunderts nützlicher Urkunden mit Einleitungen; ein Verzeichnis seiner wertvollen Sammlung von Aldinen gab er in seinem index edit. Aldinarum, quae possidet J. G. Sch., Memmingen 1738; darauf folgt seine für die Gelehrtengeschichte des Reformationszeitalters besonders wertvolle Monographie über Philipp Camerarius: de vita fatis meritis Ph. C., Icti hist. ac philologi etc. commentarius, Nürnberg 1740. Später erschien noch von ihm eine Biographie und Briefwechsel seines Freundes Uffenbach 1753 ff., eine diatribe de antiquissima latinorum bibliorum editione, Ulm 1760; eine Ausgabe der Schrift des Kardinals Quirini, de optimorum scriptorum editionibus, quae Romae primum prodierunt, mit Anmerkungen, ferner theol. Abhandlungen, Casualpredigten und Anderes. Nachdem er seine amtlichen wie gelehrten Arbeiten mit fast ununterbrochener Gesundheit und Kraft bis in seine letzten Tage fortgesetzt und zugleich durch seine Milde und Leutseligkeit die allgemeine Liebe und Achtung sich erworben hatte, starb er am Schlage den 31. März 1773. Sein Nachlaß enthielt wertvolle Manuskripte und Drucke in großer Zal, besonders Urkunden zur schwäbischen Reformationsgeschichte und zur Geschichte des Concilium Tridentinum.

2) Auch sein Son, J. G. Schelhorn der jüngere, zeichnete sich aus als gelehrter Bibliograph, Literar- und Kirchenhistoriker. Er war den 4. Dez. 1733 zu Memmingen geboren, studirte 1750 ff. in Göttingen und Tübingen Philologie, Geschichte und Theologie, wurde 1756 Prediger in Buxach und Hardt, 1762 neben seinem Vater Prediger in Memmingen und Stadtbibliothekar, endlich 1793 Superintendent, daselbst, auch Mitglied verschiedener gelehrten Gesellschaften 2c. Er starb am 22. November 1802. Außer mehreren praktisch theologischen Schriften, Predigten und Abhandlungen schrieb er Beiträge zur Erläuterung der Geschichte, besonders der schwäbischen Kirchen- und Gelehrtengeschichte (4 Stücke, Stettin 1772—1775), eine Anleitung für Bibliothekare und Archivare, Ulm 1788 bis 1791, 2 B., Kleine historische Schriften, Memmingen 1789—1790, 2 Bde., gab das Memminger Gesangbuch, eine Sammlung von Gebeten 1789, und eine Sammlung geistlicher Lieder heraus (Memmingen 1772. 1780, s. Koch, Kirchenlied, V, 190; VI, 224), lieferte Beiträge zu den Nova Acta Hist. Eccl., zu Gatterers allg. hist. Bibl. 2c. Seiner theologischen Richtung nach gehört er der Aufklärung an, war ein entschiedener Gegner des Pietismus, der Schwärmerei und des Aberglaubens, hatte aber selbst deshalb manche Anfechtungen zu erdulden.

Vgl. J. J. Moser, Beiträge zu einem Lexikon der jetzt lebenden Theologen, S. 932 ff.; Hirschings hist.-krit. Handbuch, herausgeg. von Ernesti, X, 2, Leipzig 1808, S. 353—382; Meusel, Lexikon verstorbener deutscher Schriftst., XII, 124 ff.; Brucker, Bildersaal 1747, mit einem Bild von J. G. Sch. d. Älteren; Döring, gel. Theol. Deutschl., III, 746 ff. 752 ff. **(Neudecker†) Wagenmann.**

Schelwig (Schelgwing, Schelgwig), Samuel, lutherischer Theolog des 17. Jarhunderts, bekannt durch seine Teilnahme an den pietistischen Streitigkeiten (vgl. Bd. XI, 672 ff.), ist geboren als Son eines schlesischen Predigers gleichen Namens den 8. März 1643 zu Polnisch-Lissa, gestorben den 18. Januar 1715 zu Danzig. Vorgebildet auf dem Magdalenen-Gymnasium zu Breslau widmete er sich seit 1661 dem Studium der Philosophie und Theologie zu Wittenberg, wo besonders Calov, Meißner, Quenstedt, Deutschmann, Strauch seine Lehrer waren. 1663 erlangte er die Magisterwürde, wurde 1667 Adjunkt der philos. Fakultät, verließ aber 1668 Wittenberg und ging als Konrektor des Gymnasiums nach Thorn, 1673 als Professor der Philosophie und Bibliothekar nach

Danzig. Zwei Jare darauf 1675 wurde er als Nachfolger von Aegidius Strauch außerordentlicher Prof. der Theologie, 1681 Prediger an der Katharinenkirche, 1685 Pastor an der Dreifaltigkeitskirche und Rektor des Athenäums oder akademischen Gymnasiums zu Danzig. Gleichzeitig, am 25. Juni 1685, erwarb er sich in Wittenberg die theol. Doktorwürde. Streng orthodox, ehrgeizig und streitsüchtig wie er war, sah er sich bald in verschiedenerlei Kämpfe verwickelt. Seine Beteiligung an den pietistischen Streitigkeiten beginnt mit dem Jare 1693, wo er, der bisher in einem freundlichen Verhältnis zu Spener gestanden, das 1692 von der theologischen Fakultät zu Leipzig (d. h. von Joh. Benedikt Carpzov) verfaste „gründliche und wohlgesetzte Bedenken von der Pietisterei“ mit einer Vorrede herausgab und zwar, wie der Titel besagt, „zum Unterricht und Warnung für die christliche Gemeinde hier und an andern benachbarten Orten“. In Danzig selbst bekam Sch. Streit mit seinem Kollegen Constantin Schütze, Pastor an der Marienkirche, weil dieser „auf der Kanzel dem Pietismo das Wort sollte geredet und Speners sich angenommen haben“. Verschiedene Schriften und Gegenschriften wurden gewechselt. Schelwig hielt und veröffentlichte eine Predigt von der Austreibung des Schwarmteufels, Schütze ließ eine Erläuterung an seine Gemeinde drucken, Schelwig erließ eine wolgemeinte und brüderliche Erinnerung an C. Sch. und gab einen Catalogus errorum Schützianorum heraus, worin er die pietistischen Irrtümer in eine gewisse Ordnung zu bringen suchte; Schütze antwortete durch eine apologia catalogo opposita und eine „Vorbereitung zur gänzlichen Verantwortung“, worin er insbesondere auch das von Schelwig angegriffene J. Arndt'sche informatorium biblicum verteidigt. Da der Streit in Danzig immer weitere Dimensionen anzunehmen droht, so fand der Rat sich bewogen einzuschreiten: Schütze rechtfertigt sich, der Rat verbot das weitere Streiten (1694 bis 1695, vgl. Walch a. a. O. S. 741 f.). Aber nun erst kam es zum Streit zwischen Schelwig und Spener. Den Anlass gab widerum Schelwig durch seine Schrift: Widerholung der evangel. Warheit in den Artikeln von Gesetz und Evangelium, Glaube und Werken, Rechtfertigung und Heiligung, der Neugierigkeit zu steuern, Frankfurt und Leipzig 1695, 4°. Spener beantwortete den ihm gemachten Vorwurf irriger Lehren durch seine Schrift: D. Speners freudiges Gewissen wider D. Schelwigs Zunötigungen; darauf antwortet Schelwig u. d. T.: Unerschrockenes Gewissen contra Spenerum 1695; Spener verteidigt sich in einer ausfürlichen Gegenschrift u. d. T.: „freudige Gewissensfrucht“, in welcher er die drei vorangegangenen Schriften Schelwigs (den Catalogus, Widerholung rc., unerschrockenes Gewissen rc.) nach der Reihe beantwortet.

Zur Verbreitung wie zur Verbitterung der pietistischen Streitigkeiten trug aber besonders bei eine Reise, die Schelwig 1694 durch Norddeutschland nach dem Bade Pyrmont machte und auf der er im Hinweg die Städte Wittenberg, Leipzig, Jena, Helmstädt, im Rückweg Hamburg, Kiel, Lübeck, Rostock berürte. Die Gegner unterschoben ihm die Absicht, er habe eine große Theologenkonföderation zur Bekämpfung des Pietismus zusammenbringen wollen. Es erschien 1695, angeblich zu Jena, eine kleine Flugschrift u. d. T.: Die entdeckte neue Schwärmerliga wider Herrn D. Spener: sowie: M. N. H., Brief von jetzigen theolog. Streitigkeiten in Deutschland, worin die Reise Schelwigs und seine angeblichen Verhandlungen mit den antipietistischen Theologen ausfürlich erzält werden. Schelwig beantwortete diese anonymen Flugschriften durch sein 1695 angeblich zu Stockholm edirtes Itinerarium antipietisticum etc. Eine ganze Streitlitteratur folgte. Spener selbst antwortet 1696 mit seiner „Gewissensrüge“, worin er seinem Gegner gröbliche Versündigung wider das 8. Gebot vorwirft, — ein Vorwurf, gegen den Schelwig durch seine „Gewissenhafte Rüge der gewissenlosen Gewissensrüge Speners“ sich zu verteidigen sucht. Aber nun erst beginnt Schelwig sein umfassendstes antipietistisches Werk auszuarbeiten, „Die sektirerische Pietisterei“, wovon der erste Theil 1696, der zweite und dritte 1697 in 4° erschienen. Er will hier den gründlichen Beweis füren, dass die Pietisterei sektirerisch sei: dies sucht der erste Teil zu erweisen aus dem, was die Pietisten vom Verfall der Kirche, von der notwendigen Reformation, vom Predigtamt, der

Kirchenverfassung, den hohen Schulen, der Philosophie und den anderen weltlichen Studien, vom geistlichen Priestertum und dem Nutzen der Collegia pietatis lehren; Theil II handelt von der Freigeisterei, den Fanaticis, dem Chiliasmo, der hl. Schrift und Erleuchtung, dem Enthusiasmo; Theil III vom Gesetz und Evangelio, Glauben und Werken, Rechtfertigung und Heiligung, von Widergeburt, Buße, Beichte und Mitteldingen. Spener beantwortet den ersten Teil mit seiner eilfertigen Vorstellung 1696, den zweiten und dritten mit seiner völligen Abfertigung 1698, worin er erklärt, nichts weiter gegen Sch. schreiben zu wollen. Schelwig replizirt noch einmal mit seiner: „saft- und kraftlosen Abfertigung Herrn D. Speners 1698“, worin er einen Katalog von 150 angeblichen Irrlehren Speners aufstellt. Einen Bundesgenossen im Kampfe gegen die Pietisten erhielt Schelwig jetzt an seinem Danziger Kollegen M. Chr. Fr. Bücher, Diakonus an der Katharinenkirche (s. Walch I, 757 ff.), der 1701 einen Lutherus antipietista herausgibt und demselben 195 pietistische Kontroversien anhängt; Schelwig hatte daran noch nicht genug, sondern gibt in demselben Jare seine Synopsis controversiarum sub pietatis praetextu motarum heraus (Danzig 1701, 1703, 1720), worin er die Zal der pietistischen Irrtümer auf 264 feststellt und daraus die Folgerung zieht, dass Spener und seine Freunde als novatores heterodoxi et fanatici in öffentlichen Ämtern nicht zu dulden, die collegia pietatis als schädlich zu verbieten, die Pietisten von aller kirchlichen Gemeinschaft auszuschließen seien. Im Jare 1702 ließ er darauf noch seine Wigandiana folgen, worin er Auszüge gibt aus des alten Gnesiolutheraners Joh. Wigands († 1587) Schriften, besonders aus dessen Anabaptismus, um eine Vergleichung anzustellen zwischen Anabaptisten und Pietisten und die Wigandsche Polemik gegen die Widertäufer auf den Pietismus anzuwenden (Walch 783). Schelwigs Synopsis wurde von V. E. Löscher in den Unsch. Nachrichten 1701 günstig beurteilt, fand auch sonst bei den Orthodoxen vielen Beifall, wurde den Studenten empfohlen und in Vorlesungen behandelt. Entgegnungen aber erschienen von Joh. Wilhelm Zierold, Professor und Pastor zu Stargard, der 1706 eine Synopsis veritatis divinae opposita synopsi Schelwigii dawider herausgab, sowie von Joachim Lange, der in seinen Aufrichtigen Nachrichten 1706 und in seiner Idea et anatome theologiae pseudorthodoxae, Frankfurt 1707, von der Defensive zum Angriff übergehend, ihm 28 Irrthümer der schlimmsten Art schuld gab, ihn anklagte, die Kraft des dritten Artikels warhaftig zu verleugnen, und ihn selbst als einen Erzcalumnianten, seine Theologie als eine grundverderbliche, ja als einen Weg zur Hölle bezeichnete. Schelwig beabsichtigte noch, eine geschichtliche Darstellung des Streites, Annales pietisticos, herauszugeben, die aber nicht mehr zu Stande kam. Nachdem er noch einige Disputationen de justificatione, de Christo propitiatore, de pacis studio, über die donatistische Lehre de inefficaci ministerio malorum etc., eine manuductio ad Conf. Aug., manud. ad Form. Conc., vindiciae articuli de justificatione gegen Lange's Antibarbarus 2c. hatte folgen lassen, starb er 18. Januar 1715: die Gegner behaupteten, er habe sich „stadtkundig zu Tode gesoffen“. Unter den vielen orthodoxen oder pseudoorthodoxen Gegnern des Pietismus ist Schelwig sicher keiner der ungeschicktesten, aber Einer der unwürdigsten. Er trägt eine Hauptschuld an der Verbitterung des Streits und der ungeistlichen Art der Streitfürung.

Über sein Leben und seine zalreichen Schriften s. bes. Ephr. Praetorius, Athenae Gedanenses, Leipzig 1713, S. 127 ff., wo auch ein ausfürliches Verzeichnis seiner zalreichen Schriften. Ferner: Neuer Büchersal IV, 820; Jöcher IV, 246; Walch, Religionsstr. der ev.-luth. Kirche, I, 602 ff.; 739 ff.; V, 159; Schmid, Gesch. des Pietismus, S. 225 ff.; 343; Engelhardt, Löscher S. 135; G. Frank, Geschichte der prot. Theol. II, 160; G. Löschin, Geschichte Danzigs, II, 47; E. Schnaase, Geschichte der evang. Kirche Danzigs, Danzig 1863. Viel handschriftliches Material für seine Lebensgeschichte wie für die Geschichte des pietistischen Streites findet sich noch in Danzig, im städt. Archiv, in der Stadt- und Ministerialbibliothek. **Wagenmann.**

Scheol, s. Hades Bd. V, S. 494.

Schiffart der Hebräer. Die allgemeine Bezeichnung für Schiff ist אֳנִי, comm. 1 Kön. 9, 26 f., masc. 1 Kön. 10, 11, fem. Jes. 33, 21 (אֳנִי שַׁיִט ein kleines Schiff, Flußschiff im Unterschiede von צִי אַדִּיר) singul. tant., weil collect. = Flotte. Das gewönliche nomen unitatis ist אֳנִיָּה, vergl. 2 Chr. 8, 18; 9, 21; 1 Mos. 49, 13; Richt 5, 17; Jes. 43, 14; Jon. 1, 3 ff. Das arab. إِنَاءٌ bedeutet Gefäß überhaupt (nach Meier, Wurzelw. S. 89 das Hohle, Eingebogene). Für Meerschiffe kommt צִי Jes. 33, 21; Pl. צִים; 4 Mos. 24, 24 und צִיִּים Dan. 11, 30 vor, was das Wasserdichte oder Trockene zu bedeuten scheint, und das aram. סְפִינָה, Jon. 1, 5 (= das Getäfelte, aus Balken und Brettern Zusammengesetzte). Handelsschiffe, אֳנִיּוֹת סוֹחֵר, werden erwänt Spr. 31, 14; Jes, 43, 14, Kriegsschiffe 4 Mos. 24, 24; Jes. 33, 21 und 2 Makk. 4, 20 (τριήρεις, d. h. Schiffe mit 3 Ruderbänken über einander, wie denn die Kriegsschiffe mehr der Ruder als der Segel sich bedienten). In Ägypten bediente man sich zur Schiffart auf dem Nil, besonders dem Oberlaufe desselben, der כְּלֵי גֹמֶא, leichter Käne von Papyrusschilf, die bei den dort häufigen Wasserfällen und seichten Stellen auf den Schultern weiter getragen, dann wider ins Wasser gesetzt wurden (Jes. 18, 2, vergl. Plin. 13, 11; Plut. Is. 18). Dass in der heil. Schrift der Schiffe und Schiffart wenig und als einer fremdartigen Sache Erwänung geschieht, überhaupt die Schiffart bei den Hebräern nie von Bedeutung war, obgleich ihr Land nicht ungünstig dafür gelegen war, erklärt sich natürlich aus der ganzen, dem Volke durchs göttliche Gesetz eingepflanzten Geistes- und Lebensrichtung, vergl. Band V, S. 579. Wäre diese eine dem Handel zugewendete gewesen, so hätte sie gewiss den Mangel an guten Häfen an der Küste des Mittelmeeres überwunden. Die besseren an dieser gelegenen Seehäfen (מְבוֹאוֹת Ezech. 27, 3, talm. נָמָל, נְמֵלָה und לִמֵן von λιμήν) waren phönizisch (Tyrus Jes. 23, 1; Ezech. 27; Akko Richt. 1, 31; Apg. 21, 7 u. a.) oder philistäisch (Joppe Jon. 1, 3; 2 Chron. 2, 16; Esra 3, 7; Jabne 2 Makk. 12, 8 f. Askalon, Majuma bei Gaza u. s. w.; siehe Bd. IX, S. 619) — Das zwischen dem phönizischen und philistäischen Küstenstrich liegende Gestade (חוֹף, 1 Mos. 49, 13) war one natürliche Häfen oder Meerbusen (לְשׁוֹן הַיָּם). So beschränkte sich die Schiffart der Israeliten im Mittelmeere auf Fischfang (in Dor? 1 Kön. 4, 11) und Küstenschiffart (2 Chron. 2, 15 f.), die mit Flössen (דֹּבְרוֹת oder רַפְסֹדוֹת, σχεδίαι) betrieben wurde (vgl. 1 Kön. 5, 23 und Euseb. praep. ev. 15, 24), doch vielleicht auch nur wärend Salomos Regierungszeit. Ob oder wie weit die Stämme Sebulon, Dan und Asser, sei's selbständig oder in Abhängigkeit von Tyrus, sich an der Schiffart in älteren Zeiten beteiligt haben, lässt sich aus 1 Mos. 49, 13; 5 Mos. 33, 19 und Richt. 5, 17 nicht schließen. Obgleich nichts davon erwänt wird, so lässt sich doch annehmen, daß der See von Genezareth (vgl. Bd. XI, S. 638 f.) schon in früherer Zeit, wie zur Zeit Jesu (Matth. 4, 21; 8, 23 ff.; 9, 1; 13, 2; 14, 13; Luk. 5, 3; Joh. 6, 17 u. ö.) von Fischerbarken befaren wurde. Erst Salomo begann, aber auch nur in einer gewissen Abhängigkeit von Phönizien, unterstützt von dem tyrischen König Hiram, der dabei seinen Vorteil wol warnahm (vgl. Ewald, Gesch., III, S. 76; Saalschüz, Archäol. I, S. 169) auf mit phönizischen Matrosen (vgl. Diod. Sic. 2, 16) bemannten Schiffen von den von David eroberten edomitischen, am roten Meere gelegenen Häfen Eziongeber und Elath (Bd. IV, 166. 471; XIII, 314) aus eine eigene Handelsschiffart (1 Kön. 9, 26 f.; 10, 22) nach Ophir (und Tharschisch? das nähere hierüber s. Bd. V, 580; XI, 64 ff. und d. Art. „Tharschisch"). Der Versuch Josaphats, die nach Salomos Zeit wegen des Abfalls Edoms ins Stocken geratene Schiffart nach Widereroberung von Idumäa

wider in Gang zu bringen und zwar, wie es scheint, one phönizische Hilfe, misslückte, indem die Schiffe noch im Hafen Eziongeber durch Stürme zertrümmert wurden (1 Kön. 22, 49), was ihn dermaßen von allen derartigen Unternehmungen abschreckte, dass er auf Ahasjahs, des Sones Ahabs, Anerbieten, mit ihm auf gemeinschaftliche Kosten eine neue Handelsflotte auszurüsten, nicht einging. Nach 2 Chron. 20, 35 ff. ist schon die Zertrümmerung der ersten Schiffe göttliche Strafe für die Gott missfällige Verbindung mit dem Hause Ahabs. Von da bis auf die makkabäische Zeit wissen wir nichts von der Schiffart der Hebräer.

Die Matrosen (מַלָּחִים, חֹבְלִים) auf dem Tharschischschiffe des Jonas sind jedenfalls keine Israeliten (Jon. 1, 6), sondern one Zweifel Philister oder Phönizier. Der makkabäische Fürst Simon machte zwar Joppe zu einem jüdischen Seehafen (1 Makk. 14, 5: *ἐποίησεν εἴςοδον*, d. i. zum Freihafen, *ταῖς νήσοις τῆς θαλάσσης*); doch wissen wir aus seiner und seines Nachfolgers Hyrkanus (Joseph. Alt. 13, 9. 2) Zeit nichts Näheres von selbständiger jüdischer Handelsschifffart; nur aus den römischen Dekreten zu Gunsten der Juden (Joseph. Alt. 14, 10. 22 ff.) und der von Joseph. (14, 3. 2) erwänten jüdischen Räuberei zur Zeit des Pompejus läßt sich auf eine solche schließen. Nur mit dem Untergange des israelitischen Volksgeistes unter dem Druck und den verweltlichenden Einflüssen des Heidentums, dem das innerlich gebrochene und zerspaltene Volk nicht mehr Widerstand zu leisten vermochte, also erst, nachdem das Volk auch seine politische Selbständigkeit verloren hatte, konnte auch im jüdischen Volke der Handelsgeist entstehen, der sie über die Meere rieb, vergl. Bd. V, S. 579 ff., und Ewald, Geschichte, IV, 386 f. 412 ff. Herodes d. Gr. erbaute zwar in Cäsarea, *Σεβαστή*, einen eigenen, geräumigen Hafen, *σεβαστὸς λιμήν* (Jos. Alt. 17, 5. 1; 15, 9. 6; Jüd. Kr. 1, 21. 5 ff.; s. Bd. XI, 477. VI, 51), denselben, in welchem der Apostel Paulus mehrmals (Apg. 9, 30; 18, 22; 27, 2) aus- und einfur. Aber auch hier waren weder die Matrosen noch die Schiffsherren Juden, sondern Griechen, Phönizier u. s. w.; Joseph., Jüd. Kr., 3, 9. 1. Aus der letzten Zeit des jüdischen Stats verdient noch Erwänung, dass (nach Joseph., Jüd. Kr., 2, 21. 8; 3; 10. 1. 6. 9) eine Art Kriegsflotille, die Vespasian in einer blutigen Seeschlacht vernichtete, auf dem See Genezareth sich befand.

Die **biblischen Notizen** über die Ausrüstung der Schiffe finden sich im A. T. hauptsächlich Ezech. 27, wo Tyrus selbst mit einem herrlichen Meerschiff verglichen wird. Vgl. E. G. Camenz, De nave Tyria, Viteb. 1714. Die Cypressenwälder Hermons (Libanons) lieferten Holz zum **Plankenwerk**, לֻחוֹת, vgl. Athen. 5, 207; Strabo 16, 741. Die Cedern Libanons dienten zu **Mastbäumen** (תֹּרֶן, vgl. Jes. 33, 23. חִבֵּל? Sprichw. 23, 34. Vgl. 1 Kön. 5, 22. 24; Joseph. Alt. 8, 5. 3; Theophr. hist. pl. 5, 8). Das Eichenholz aus Basan eignete sich besonders zur Verfertigung von **Rudern** (מִשׁוֹט מָשׁוֹט und שַׁיִט, Jes. 33, 21, *κώπη* s. Böttiger in archäol. Mus. I, 59 f.). Die **Ruderbänke** (קְרָשִׁים, *ἑδώλια*, fori, transtra) der Prachtschiffe (צִי אַדִּיר) waren von Scherbincedern aus Cypern mit eingelegtem Elfenbein. Vergl. Virg. Aen. X, 136. Zum **Segelwerk** und **Flaggen** (מִפְרָשׂ־לִהְיוֹת לָךְ לְנֵס) diente ägyptisches Linnen mit Stickereien. Über dem Verdeck und den Ruderbänken spannte man ein Zelt zum Schutze gegen die Sonne aus; auf Prachtschiffen wurde dasselbe aus Teppichen von blauem und rotem Purpur zusammengesetzt. Die Bemannung des Schiffes (מַלָּחִים, Seeleute) bestand aus den Ruderern, שָׁטִים, und den Segel- und Tauwerks-Verständigen (חֹבְלִים, von חֶבֶל, Tau, ihr Haupt רַב הַחֹבֵל, Kapitän, Jon. 1, 6). Im N. Testam. finden sich weitere Notizen, betreffend das Schiffswesen der Alten in der Apostelgeschichte Kap. 27. 28. Vgl. Hasaei, Diss. de nave Alex. Paul. ap. in Italiam deferent., Brem. 1716. Von der Größe des hier erwänten adramyttischen Trans-

portschiffs gibt uns einen Begriff, daſs dasselbe außer der nicht unbedeutenden Ladung (V. 18 f. 38) noch 276 Mann trug. Hinsichtlich der Einrichtung des Schiffs kommt hier hinzu die Erwänung der Steuerruder, *πηδάλια*, V. 40 (*ζευκτηρίας τῶν πηδαλίων*, vgl. Jak. 3, 4), gewönlich zwei am Hinterteile zu beiden Seiten, bei größeren Schiffen vier, zwei vorn und zwei hinten (so die karthag. Aelian. var. hist. 9, 40. cf. Hygin. Fab. Beschr. d. Argo. Tac. ann. 2, 6. cf. Deyling. obs. sacrae I, 295 sqq.). Man regierte sie mit Stricken, die man losließ (*ἀνιέναι*), wenn man das Schiff seinem Laufe überlassen wollte. Frachtschiffe, naves onerariae, *φορτίδες*, wie das, auf dem Paulus fur, wurden mehr durch Segel als durch Ruder getrieben, waren auch runder und tiefer (*στρογγύλα πλοῖα*, *γαῦλοι* von *γάω*, woher *γαστήρ*), als die mehr länglich gestreckten (*μακραί*) Kriegsschiffe. — Das Segelwerk, das man einzog, um dem Winde nicht so viel Gewalt zu lassen, ist *σκεῦος* Apg. 27, 17. Das Artemonsegel (V. 40) wird von Einigen mit dem obersten oder Bramsegel, supparum, verglichen, Schol. ad Juv. 12, 68. Die Italiener jedoch nennen das zur Lenkung des Schiffes dienende Besansegel am Hintermast artimone (französ. la voile d'artimon. Poll. *ἐπίδρομος*), und so ist warscheinlich auch dieses hier gemeint. Der Wind konnte mittelst Aufspannung desselben das Schiff schneller und höher auf den Strand treiben, wodurch die Rettung erleichtert wurde. Das meist den Namen des Schiffs bezeichnende Schiffszeichen (*παράσημον*, Apg. 28, 11, *ἐπίσημον*, *σῆμα*, vgl. Tac. ann. 6, 34. Ovid. Trist. 1, 101 sqq.) öfter ein Götterbild, was bei dem Schiff des Paulus der Fall war, wie bei den Phöniziern die *Πάταικοι* (vergl. Herod. 3, 37 ff.; Hor. Od. I, 3. 2; Ovid Metam. 3, 617, s. in Ruhnken, Opp. 413 sqq.; Enschedé, De tutel. et insign. nav., Lugd. Bat. 1770; Becker, Charikles II, 60 f.) befand sich an dem spitzen Vorderteil des Schiffs; häufig war außer dem beliebigen, oft ein Tierbild darstellenden *παράσημον* noch das Bild einer nautischen Schutzgottheit, tutela, auf dem Hinterteil. Eurip. Iph. Aul. 240 sqq. Virg. Aen. 10, 156 sq. Vielleicht ist das *ἐπίσημον* auf dem Hinterteil das *σημεῖον* des Stats, das *παρασ.* auf dem Vorderteil das Zeichen, wodurch sich ein Schiff von anderen unterschied.

Zur vollen Ausrüstung eines Seeschiffs gehörten überdies mehrere Anker, *ἄγκυρα*, rabb. הוגן, Ber. rabb. 83, 1. ערגין, ערגין = detentio, M. Baba Bathr. 5, 4. Jalk. Proph. 72, 3), in älteren Zeiten wenigstens Steine (Arrian. peripl. p. 121 ed. Blanc), die man an Tauen (*σχοινία ἀγκυρεῖα*) befestigte. Vgl. Apg. 27, 29. 40. Eine Triere hatte deren 2—4. Vgl. Caes. bell. civ. I, 25. Ferner Senkblei zum Messen der Meerestiefe (*βολίς*, Apg. 27. 28. cf. Isid. orig. 19. 4, auch *καταπειραθήρ*, Herod. II, 5. 28, hebr. אֲנָךְ); endlich Rettungsbote, *σκάφαι* Vers 16. 30. 32. — Da die Schiffart zur Zeit des Apostels Paulus nicht mehr, wie in alten Zeiten, bloß Küstenschiffart war, so dienten als Kompaſs die Gestirne, besonders die Plejaden, der Orion, der große und der kleine (*κυνὸς οὐρὰ*) Bär, die Zwillinge u. a. Vgl. V. 20. Die Zwillinge oder Dioskuren pflegten auch von den griechischen und römischen Seeleuten in Gefaren um ihren Schutz und ihre Hilfe angefleht zu werden, daher auch manche Schiffe, wie jenes alexandrinische, auf dem Paulus von Melita nach Puteoli fur (Apg. 28, 11 ff.) ihr Bild als Schiffszeichen trugen; vergl. Catull. 4, 27. Solche Schutzgottheiten pflegten schon vor Beginn der Schiffart angefleht zu werden — *τοῦ φέροντος αὐτὸν πλοίου σαθρότερον ξύλον ἐπιβοᾶται*, Weish. 14, 1. — Wärend der Winterstürme, zwischen den beiden Äquinoctien, wurde das Meer nicht befaren und hieß verschlossen. Wenn man unterwegs von den beginnenden Winterstürmen überfallen wurde, so suchte man in einem sicheren Hafen zu überwintern (*παραχειμάζεσθαι*, Apg. 27, 9 ff.; Philo opp. II, 548; vgl. Veg. mil. 5, 6. Prop. 1, 8, 9. Caes. bell. Gall. 4, 36; 5, 23. Schon Hes. 619 ff. 663 ff.). Ein von den Schiffarern gefürchteter Wind war der Ostwind, קָדִים, Ps. 48, 8; Ezech. 27, 26, der eben wärend der Zeit des offenen Meeres, besonders im Anfange des Sommers bläst, und der eine starke Brandung verursachende Südwind (Jos.

Alt. 15, 9. 6), auch der sog. schwarze Nordwind, *μελαμβόρειον*, la bise (Jos. jüd. Kr. 3, 9. 3), von dem ein anderer Nordwind als *ἀνέμων αἰθριώτατος* (*λευκοβόρειον*, wie *λευκονότος*?) sich unterscheidet, Jos. Alt. 15, 9. 6. Andere Winde sind der *λίψ*, Africus, aus Südwest (Apg. 27, 12; vielleicht identisch mit dem Jos. 15, 9. 6 erwänten Südwind) und der *χῶρος*, corus, caurus, Nordwestwind (Caes. bell. Gall. 5, 7; s. Ukert, Geogr. der Gr. I. II, 171 ff.). Der Sturmwind (*ἄνεμος τυφωνικός*), welcher dem adramytischen Schiff, auf dem Paulus von Myra in Lycien auslief, bei Malta den Schiffbruch brachte, heißt *εὐρυκλύδων* oder *εὐροκλύδων*, d. i. Eurus (Südost), fluctus vehementissime excitans (Apg. 27, 14), nach Lachmann *εὐρακύλων*, wornach es ein Nordost war. — Eine schöne dichterische Beschreibung eines Seesturms finden wir Ps. 107, 23 ff. Zu den Schutz und Rettungsmaßregeln, *βοηθείαι*, in Gefaren auf dem Schiff und beim Schiffbruch gehörte namentlich 1) das Unterbinden oder Gürten des Kiels (*ὑποζωννύναι*) durch Ketten, große Taue (*ὑποζώματα*, tormenta, Gurten) und Balken, damit es nicht durch Aufstoßen auf unterseeische Klippen und Riffe oder Sandbänke und Untiefen (Apg. 27, 17. 41) scheiterte, vgl. Polyb. 27, 33. Plato de rep. 10, 616. Hor. Od. 1, 14, vgl. Böckh, Urk. 133 f. Abbild. in Beger, Thes. Brandenb. Tom. III, 406. 2) Das Überbordwerfen (*ἐκβολή*) des Gepäcks und des zur Not entbehrlichen Schiffsgerätes (*ἡ σκευή*, כֵּלִים, Jon. 1, 5) und Versenken der Schiffsladung, z. B. des Getreides, im Meer, zur Erleichterung des Schiffs (לְהָקֵל, Jon. a. a. O. Apg. 27, 19. 38). 3) Endlich, wenn das Schiff rettungslos verloren war, wurde versucht, mittelst des Rettungsbots ans Land zu kommen (V. 30 ff.). War das Schiff zertrümmert, so suchte man sich auf Brettern und anderen Schiffstrümmern ans Ufer zu retten (V. 44). Paulus scheint nach 2 Kor. 11, 23 bei einem der drei Schiffbrüche, die er erlitten, einen Tag und eine Nacht lang auf den Trümmern eines Schiffs hin- und hergetrieben worden zu sein. Vgl. über Pauli Schifffart Apg. 27. J. Smith von Jordanhill voyage and Shipwreck of St. Paul. 1856, London. **Leyrer.**

Schild. Diese Hauptwaffe zum Schutze wider die feindlichen Geschosse, z. B. bei Erstürmung einer belagerten Stadt (2 Kön. 19, 32), war ein so wesentliches Stück der Rüstung der alten Krieger, sowohl der Schwer- (mit dem Speer), als der Leicht- (mit dem Bogen) Bewaffneten (2 Chr. 14, 7. 17, 17. 24, 1 ff.; Richt. 5, 8), daß אִישׁ מָגֵן, ein Mann mit einem Schilde, geradezu für einen „Bewaffneten" gesagt wird Sprüchw. 6, 11. 24, 34. Die Schilde waren teils kleinere, teils größere; jener heißt hebräisch מָגֵן, was dem griechischen *ἄσπις*, dem römischen clypeus entspricht, dieser, welcher den ganzen Körper, auch den Kopf, deckte (Tyrt. fr. II, 23. Jos. Antt. 6, 5, 1), ist durch צִנָּה bezeichnet und wurde bei den Griechen *θυρεός*, bei den Lateinern scutum genannt, die „Tartsche", vgl. 1 Kön. 10, 16 f. 2 Chr. 9, 16. 1 Chr. 12, 8. 24. Jos. bell. jud. 3, 5, 5. Die Etymologie beider Wörter, die sich öfter nebeneinander finden (Ps. 35, 2. Jer. 46, 3. Ezech. 23, 24. 38, 4. 39, 9), fürt auf den Begriff eines Schutzes und Schirmes, einer Bedeckung. Das nur einmal — Ps. 91, 4 — neben צִנָּה vorkommende סֹחֵרָה kann eine poetische Bezeichnung des Schildes als einer schirmenden Umgebung sein, wenn es nicht allgemeiner letztere Idee ausdrückt. Das Wort שֶׁלֶט aber, bei dessen Deutung schon die älteren Versionen sehr auseinandergehen und teilweise nur zu rathen scheinen (s. Rosenmüller zu Ezech. 27, 11), bedeutet, gewiß nicht den Köcher, wie nach Jarchi noch Jahn, bibl. Archäol. II, 2. S. 428 deutete, aber warscheinlich auch nicht den Schild, wie nach dem Vorgange des Targum zu 1 Chr. 18, 7. 2 Chr. 23, 9 seit Kimchi die gewönliche Annahme ist, sondern eher die Rüstung überhaupt, deren einzelne Bestandtheile das nur in der Mehrheit vorkommende Wort bezeichnet, die *πανοπλία*, s. 2 Sam. 8, 7 und dazu Thenius; 2 Kön. 11, 10. Hohesl. 4, 4. Ezech. 27, 11. Jer. 51, 11 und die citirten Stellen der Chronik. — Über die Form der bei den Israeliten

üblichen beiden Arten von Schilden läßt sich für die älteren Zeiten aus der Bibel selbst nichts Gewisses sagen; nach den altassyrischen Monumenten (vgl. besonders Pl. 86 u. 160 in Botta's Prachtwerk über Ninive, und Layard, Ninive u. seine Überreste, übers. v. Meißner, Kap. 5, mit den dazu gehörenden Abbildungen) war der große Schild viereckig und nach den Seiten gewölbt, mit einer Handhabe versehen und aus Flechtwerk bestehend; die kleineren Schilde erscheinen auf den assyrischen und ägyptischen Denkmälern (s. Wilkinson, manners and customs of ancient Egypt. I. p. 298 sqq.) teils ganz rund, teils oval, teils rund geschweift oder nur oben abgerundet und halb so groß als die ersteren; im römischen Zeitalter trugen die Juden, wie auf Münzen ersichtlich ist (s. bei Jahn a. a. O. Taf. 11, 6, 8), eirunde Schilde. Die großen Schilde waren meist aus Holz oder Flechtwerk gefertigt (Virg. Aen. 7, 632. Xenoph. Anab. 1, 8, 9. Plin. Hist. Nat. 16, 77. Jarchi zu Jer. 46) und nur mit dickem Leder oder Metall überzogen und beschlagen (ἐπίχαλκος Herod. 4, 200). Die ganz ledernen Schilde (Hom. Jl. 5,452. 12,425), bestanden bald aus starker, ungegerbter Haut von Rindern, Elephanten, Nilpferden (Herod. 7, 91. Strab. 17. S. 820. 828. Plin. Hist. Nat. 8, 39), bald aus mehrfach über einander gelegten, etwa noch mit einer Metalldecke überzogenen Häuten (Hom. Jl, 7, 219 sqq. 12, 294 sqq.). Man begreift, daß solche Schilde verbrannt werden konnten, Ezech. 39, 9. vgl. Ps. 46, 10. Ganz eherne Schilde scheinen nur ausnahmsweise in Gebrauch gewesen zu sein, 1 Sam. 17, 6. 1 Kön. 14, 27, vergl. die schwerbewaffneten χαλκάσπιδες bei Polyb. 4, 69. 4. 5, 91, 7. Noch seltener ist von goldenen Schilden die Rede 1 Makk. 6, 39, etwas häufiger von silbernen oder versilberten, wie bei der makedonischen und syrischen Garde der ἀργυρασπίδες, s. Grimm. zu 1 Makk. 6. S. 102. Massiv golden oder doch mit starkem Goldüberzuge versehen, waren jene Prachtschilde, welche Salomo für seine Leibwache hatte anfertigen lassen und die bei feierlichen Anläßen, z. B. dem Aufzuge des Königs in den Tempel, vor diesem hergetragen, in der Zwischenzeit aber in dem im Vorhofe des königlichen Palastes befindlichen „Rüsthaus", genannt „das Haus vom Walde Libanon", aufbewart wurden; Rehabeam bediente sich ihrer zur Bezalung der Contribution an den ägyptischen König Sisak und ließ sie dann durch kupferne ersetzen, die nun bloß im Wachthause aufgehängt wurden, 1 Kön. 10, 16 f. 14, 26 ff.; Hohesl. 4, 4. Solche goldene Schilde wurden auch als Ehrengeschenke und zum Zeichen des erflehten oder gewärten Schutzes nach Rom gesendet, 1 Makk. 14, 24, und dazu Grimm S. 211 f. 15, 18, vgl. 6, 2; Jos. Antt. 14, 8, 5; Suet. Calig. 16. Auch sonst wurden zu Ehren von Kaisern in Städten, Palästen und Tempeln derlei Schilde aufgestellt (Philo, legat. ad Caj. § 20. 38. opp. II, p. 565. 590 sq., ed. Mang.), wie überhaupt auch im jüdischen Tempel Schilde als Weihgeschenke und zur Zierde aufgehängt und erbeutete Rüstungen oder von früheren Königen, z. B. David, angefertigte Waffen, an heiliger Stätte zum Andenken aufbewart wurden, 1 Makk. 4, 57; 6, 2 cf. Strab. 13, p. 600; Plin. Hist. Nat. 35, 3; 2 Kön. 11, 10; 2 Sam. 8, 7, vgl. 1 Sam. 21, 10.

Einen prachtvollen Anblick bot es, wenn die im Dienste der Phönikier stehenden fremden und einheimischen Truppen, welche in Tyrus in Garnison lagen, ihre Waffen, Helme, Schilde reihenweise an Mauern und anderwärts aufhingen, Ezech. 27, 10 f.

Das Schildleder pflegte man zu salben, um es glänzend zu machen und vor Näße zu schützen, die metallenen Schilde aber mit Öl blank und hell zu putzen, s. 2 Sam. 1, 21; Jes. 21, 5 (und dazu Jarchi); Virg. Aen. 7, 626; zum Schutze gegen den Staub trug der Soldat den Schild auf dem Marsche in einem ledernen Überzug (σάγμα, ἔλυτρον, involucrum), s. Jes. 22, 6; Caes. bell. gall. 2, 21; Cic. N. D. 2, 14, an den Schultern hängend (Hom. Il. 16, 803), beim Kampfe dagegen, von der Decke entblößt, mittelst eines Riemens am linken Arme befestigt (Hom. Jl. 16, 802; Virg. Aen. 2, 671 sq.). Einzelne Helden oder Fürsten, wie Goliath, hatten eigene Schildträger, 1 Sam. 17, 7. 41. Wenn Nah. 2, 4 von „gerötheten" Schilden spricht, so hat man dabei nicht an ein Bestreichen derselben mit Blut zur Vermehrung der Furchtbarkeit des Ansehens zu denken, son-

dern lediglich an den durch die darauf fallenden Sonnenstrahlen bewirkten Glanz der mit Kupfer überzogenen Schilde (vgl. 1 Makk. 6, 39; Jos. Antt. 13, 12, 5; Virg. Aen. 2, 734).

Bildlich werden die Großen und Fürsten eines Landes dessen „Schilde“, d. h. Beschirmer, genannt Ps. 47, 10; Hos. 4, 18, und sehr häufig heißt Gott selbst der Frommen Schild, d. i. Beschützer, z. B. 1 Mos. 15, 1; 5 Mos. 33, 29; Ps. 3, 4; 18, 3. 31. 36; 84, 10. 12; 144, 2. vgl. 7, 11; 89, 19. Man vgl. besonders Jahn a. a. O. II, 2, S. 401 ff. und Winer's Handwb.; Riehm's Handwörterb., S. 1397 ff. **Rüetschi.**

Schisma (*σχίσμα*) im allgemeinen die Spaltung, welche die äußere Einheit der Kirche ganz oder auch nur teilweise aufhebt. Ferner im katholischen Kirchenrecht die Herbeifürung einer solchen Spaltung, also die absichtliche bewusste Lossagung von dem Verbande der Kirche, indem dem Kirchenoberen der Gehorsam aufgesagt wird, weil man prinzipiell die Rechtmäßigkeit seiner Gewalt leugnet und ihm deshalb die Gehorsamspflicht verweigert. Daher ist bloße Auflehnung gegen einzelne Anordnungen oder Befehle des Oberen und bloßer Widerstand dagegen, z. B. indem man diese für nicht rechtmäßig erklärt, kein Schisma. Erfolgt die Lossagung aus dem Grunde, dass man einzelne Glaubenslehren der Kirche leugnet, wie z. B. dies die Protestanten und die Altkatholiken tun, konkurrirt also mit dem Verbrechen des Schisma zugleich das der Häresie, so heißt das Schisma ein schisma haereticum, andernfalls, wenn also z. B. die Trennung erfolgt, weil man zwar an sich das Papsttum anerkennt, aber den jeweiligen Papst für nicht rechtmäßig gewält erklärt, wird das Schisma schisma purum genannt. Man scheidet ferner das schisma universale und particulare, je nachdem die Einheit mit der ganzen Kirche direkt, wie durch Lossagung vom Papste, oder nur indirekt, durch Trennung von einem anderen Kirchenoberen, insbesondere von dem Bischof, zerrissen wird. Das letztere wird von den katholischen Kanonisten vielfach nicht als eigentliches Schisma betrachtet, indem sie darauf hinweisen, dass eine derartige Trennung an sich noch nicht den Zusammenhang mit der allgemeinen Kirche und den dieselbe repräsentirenden Papste aufhebe. Von dem Standpunkt der späteren Verfassung der katholischen Kirche, in welcher das Papsttum der wesentliche Mittelpunkt und Schlussstein der Einheit der Kirche geworden war, ist das völlig zutreffend. Dagegen nicht für die ältere Zeit, in welcher das Papsttum jene Stellung noch nicht errungen hatte, vielmehr die äußere Einheit der Kirche durch den Episkopat repräsentirt galt. Von dem Standpunkte dieser Zeit bedeutete die Trennung von dem rechtmäßigen Bischof, durch welchen die Einheit seiner Gemeinde mit der Gesamtkirche vermittelt wurde, auch Loslösung von der Kirche überhaupt (vgl. Cyprianus ad Florentium ep. 76, ed. Hartel 2, 733: „unde scire debes episcopum in ecclesia esse et ecclesiam in episcopo et si qui cum episcopo non sint, in ecclesia non esse“, auch in c. 7, C. VII, qu. 1). Spaltungen, wie sie z. B. in Karthago unter Cyprian durch Felicissimus im Jare 250 (vgl. Bd. III, S. 411) verursacht, im Beginn des 4. Jarhunderts infolge der Walen des Cäcilianus und der Gegenwal Donatus des Großen (313) entstanden sind (vgl. a. a. O. 674), fallen daher unter den Begriff des Schisma im eigentlichen Sinne. Aus demselben Grunde hat auch die älteste kirchliche Verordnung über das Schisma, c. 5, conc. Antioch. von 141: „*Εἴτις πρεσβύτερος ἢ διάκονος καταφρονήσας τοῦ ἐπισκόπου τοῦ ἰδιόυ ἀφώρισεν ἑαυτὸν τῆς ἐκκλησίας καὶ ἰδίᾳ συνήγαγε καὶ θυσιαστήριον ἔστησε καὶ τοῦ ἐπισκόπου προςκαλεσαμένου ἀπειθοίη καὶ μὴ βούλοιτο αὐτῷ πείθεσθαι μηδὲ ὑπακούειν καὶ πρῶτον καὶ δεύτερον καλοῦντι, τοῦτον καθαιρεῖσθαι παντελῶς καὶ μηκέτι θεραπείας τυγχάνειν μηδὲ δύνασθαι λαμβάνειν τὴν ἑαυτοῦ τιμήν . εἰ δὲ παραμένοι θορυβῶν καὶ ἀναστατῶν τὴν ἐκκλησίαν, διὰ τῆς ἔξωθεν ἐξουσίας ὡς στασιώδη αὐτὸν ἐπιστρέφεσθαι*“ nur die Lostrennung von dem rechtmäßigen Bischof im Auge, und auch Pelagius I. (558—560) erklärt (c. 42, C. XXIII, qu. 5, pr.) noch: „Quisquis ergo ab apostolicis divisus est sedibus, in scismate eum dubium non est esse“.

Die Errichtung eines besonderen Gottesdienstes oder einer besonderen, von der allgemeinen Kirche getrennten Organisation wird zwar vielfach mit dem Schisma verbunden sein. Wesentlich zum Tatbestande des Schismas ist dies aber nicht und ebensowenig, obgleich eine solche Behauptung mehrfach aufgestellt worden ist, dass dazu die gleichzeitige Lostrennung einer Mehrheit von Personen von der Kirche gehöre. Das Schisma bildet nach katholischem Kirchenrecht ein vor das geistliche Forum gehöriges kirchliches Verbrechen (delictum ecclesiasticum) und ist mit der großen Exkommunikation, dem Amtsverlust, der Suspension von den Weihen, der Inhabilität für kirchliche Ämter, der Infamie (infamia facti) und der Vermögenskonfiskation bedroht, vgl. c. un. in VI^{to} de schismaticis V, 3 und c. un. in Extravag. comm. eod. tit. V, 4.

Die wichtigsten Spaltungen in der christlichen, später in der katholischen Kirche sind durch Verschiedenheiten in der Auffassung der christlichen Glaubenslehre veranlasst worden, hierher gehören diejenigen, welche seit dem 4. Jarhundert und in den folgenden Jarhunderten im Zusammenhang mit der näheren Feststellung und Ausbildung der christlichen Dogmen entstanden sind, ferner vor Allem die definitive Trennung zwischen der abendländischen und morgenländischen Kirche im Jare 1054, die durch die Reformation im 16. Jarhundert eingetretene Lostrennung der Protestanten von der römisch-katholischen Kirche und die infolge des vatikanischen Konzils herbeigefürte Ausscheidung der sog. Altkatholiken aus der letzteren. Über diese Spaltungen sind die entsprechenden Artikel zu vergleichen.

Eine andere Art der kirchlichen Spaltungen sind diejenigen gewesen, welche durch eine doppelte Besetzung des römischen Bischofsstules hervorgerufen worden sind. Mit der veränderten Stellung des Papsttums in der Kirche haben diese im Laufe der Zeit einen anderen Charakter angenommen und eine verschiedene Bedeutung für die Kirche geäußert.

Wärend der römischen Kaiserherrschaft, als die Kaiser das Bestätigungsrecht bei den Walen des römischen Bischofs besaßen, hatte eine etwaige zwiespältige Wal an sich keinen entscheidenden Einfluss auf die allgemeine Kirche und war für die Aufrechterhaltung der Einheit derselben one wesentliche Bedeutung. Überdies hatte der Kaiser in solchen Fällen das Entscheidungsrecht und damit war ein Mittel gegeben, derartige Zwistigkeiten zu beseitigen (vgl. Bd. XI, S. 213; Bd. III, S. 465 unter Damasus I. und Bd. II, S. 534 unter Bonifacius II.). Ebenso waren noch im 10. und in der ersten Hälfte des 11. Jarhunderts bei dem entscheidenden Einfluss, welchen die deutschen Kaiser auf die Papstwal ausübten und bei der Stellung, welche sie überhaupt der Kirche gegenüber einnahmen, die vereinzelten Versuche der römischen Parteien ihre Kreaturen als Päpste zu erheben oder diese im Besitze der päpstlichen Würde zu erhalten, erfolglos und konnten zu keinen nennenswerten Spaltungen in der abendländischen Kirche füren (vgl. Bd. II, S. 539 unter Bonifacius VII., Bd. V, S. 376 unter Gregor V., Bd. II, S. 259 unter Benedikt VIII. und a. a. O. S. 261 unter Benedikt IX.).

Eine Wendung trat aber ein, als seit der Mitte des 11. Jarhunderts die bei der Kurie tonangebende Reformpartei dem Kaisertum den bisherigen Einfluss auf die Kirche zu entreißen und dasselbe dem Papsttum als der maßgebenden Macht zu unterwerfen suchte. Die centrale Stellung, welche das Papsttum in der Kirche gerade durch die Förderung seitens der deutschen Kaiser erlangt hatte, veranlasste dieselben, um sich in dem begonnenen Kampfe die päpstliche Macht dienstbar zu machen, widerholt Gegenpäpste aufzustellen, so stellte Heinrich IV. Alexander II. 1061 Cadalus (Honorius II.), Gregor VII. 1080 Wibert (Clemens III.) — s. Bd. I, S. 264 und Bd. V, S. 383 — und Heinrich V. Gelasius II. 1118 Mauritius Burdinus (Gregor VIII.) gegenüber, und damit erhielt die Spaltung der Kirche, welche die notwendige Folge des Streites zwischen den beiden obersten Spitzen der abendl. Christenheit war, ihre sichtbare Verkörperung in der höchsten Instanz des kirchlichen Organismus. Auch die zwiespältigen Walen im J. 1130 (Innocenz II. und Anaklet II., s. Bd. VI, S. 721) und im J. 1159 (Alexander III. und Viktor IV., s. Bd. I, S. 266) waren durch den troß des

Wormser Konkordates (1122) fortdauernden Zwiespalt zwischen dem Papsttum und dem Kaisertum und die damit zusammenhängende Scheidung der Kardinäle und der Kurie in eine kaiserliche und päpstliche Partei veranlasst und haben, insbesondere die letztere, da die Anhänger Friedrichs I. nach dem Tode Viktors IV. zunächst 1164 Paschalis III. und 1168 Kalixt III. (bis 1178) Alexander dem Dritten gegenüberstellten, die Einheit der abendländischen Kirche längere Zeit hindurch gespalten.

Seit dem definitiven Siege des Papsttums über das Kaisertum sind derartige Spaltungen nicht mehr vorgekommen (denn der Versuch Ludwigs des Baiern, Johann XXII. in der Person des Minoriten Petrus Rainulducci, Nikolaus V., 1328—1330 — einen Gegenpapst entgegenzustellen, ist kläglich gescheitert, s. Bd. X, S. 571).

Nur einmal ist nach dieser Zeit noch ein päpstliches Schisma in der katholischen Kirche eingetreten, welches dieselbe wie kein anderes bewegt und zerrüttet hat, und wegen seiner langen Dauer von 51 Jahren (1378—1429) den Namen des **großen päpstlichen Schismas** erhalten hat.

Die Verordnung, welche Alexander III. auf dem dritten lateranensischen Konzil von 1179 über die Papstwal erlassen hatte (Bd. XI, S. 214), war wesentlich darauf berechnet, zwiespältige Walen von vornherein auszuschließen und derartige Spaltungen, wie sie aus solchen im 12. Jarhundert hervorgegangen waren, zu verhindern. Diesen Zweck hat sich auch erfüllt, aber Vorkommnisse, wie sie sich im Jare 1378 ereigneten, ließen sich durch gesetzliche Bestimmungen nicht verhindern.

Nach dem Tode Gregors XI. im J. 1378, welcher die päpstliche Residenz wider nach Rom zurückverlegt hatte (s. Bd. V, S. 385), wälten die dort anwesenden 16 Kardinäle am 8. April den Erzbischof Bartholomäus von Bari, Urban VI., zum Papste. Da derselbe aber einen Teil der Kardinäle durch rauhe Härte und durch rücksichtsloses Rügen der im Kardinals-Kollegium und bei der Kurie herrschenden Missbräuche gegen sich erbittert, namentlich aber sich auch der Leitung der französischen Partei unter den Kardinälen entzogen und ihr Ansinnen, nach Avignon zurückzukehren, schroff zurückgewiesen hatte, wälten ein Teil der Kardinäle, welche sich nach Avignon begeben hatten, 13 an der Zal, am 20. September desselben Jares den Kardinal Robert von Genf, Clemens VII. zum Papst, indem sie nunmehr behaupteten, dass die Wal Urbans VI. wegen des von der Bevölkerung Roms dabei gegen sie ausgeübten Zwanges ungültig sei. Allerdings hatte diese letztere nach dem Tode Gregors XI. lebhaft und dringend die Wal eines Römers oder mindestens eines Italieners gefordert, indessen die dabei vorgefallenen tumultuarischen Scenen waren nicht von solcher Bedeutung gewesen und hatten jedenfalls nicht bei der Wal Urbans VI. in der Weise bestimmend gewirkt, dass von einem rechtlich relevanten Zwange die Rede sein konnte, um so weniger, als die nachmals abgefallenen Kardinäle Urban VI. mehrere Monate lang als Papst anerkannt hatten. In Italien blieb aber die Stimmung überwiegend für Urban VI., ebenso standen Deutschland, England, Dänemark und Schweden auf seiner Seite. Dagegen wurde Clemens VII. bald von Frankreich anerkannt und nachdem er seine Residenz nach Avignon verlegt hatte, gelang es dem französischen Einfluss, auch Schottland, Savoyen, später auch Kastilien, Aragonien und Navarra zu ihm herüberzuziehen. So standen sich nunmehr zwei Päpste gegenüber, welche sich nicht nur mit ihren Bannflüchen, sondern auch mit weltlichen Waffen bekriegten. Jeder hatte sein eigenes Kollegium von Kardinälen und damit war beiden Parteien die Möglichkeit gegeben, durch weitere Papstwalen das Schisma fortzusetzen. Auf Urban VIII. folgte 1389 Bonifacius IX. (bis 1404, s. Bd. II, S. 551), 1404 Innocenz VII. (bis 1406, s. Bd. VII, S. 340) und 1406 Gregor XII. (s. Bd. V, S. 386), — auf Clemens VII. 1394 Benedikt XIII. (s. Bd. II, S. 268). Der weitere Verlauf des Schismas wärend dieser Zeit ist bereits an den angefürten Orten, insbesondere Bd. II, S. 268 u. 551 dargestellt, ebenso sind die Bemühungen, welche zur Hebung desselben gemacht worden

sind, dort besprochen. Hier mag daher nur noch auf folgende, dort nicht näher behandelte Punkte hingewiesen werden.

Da sich das Papsttum unfähig gezeigt hatte, das Schisma zu beseitigen, so blieb als letztes und außerordentliches Mittel nur noch die Einberufung eines allgemeinen Konzils übrig, ein Ausweg, welcher sich bei einem Rückblick auf die ältere Entwicklung der Kirche von selbst darbieten musste und schon seit dem Ausgange des 14. Jarhunderts von den verschiedensten Seiten in das Auge gefasst worden war. Eine Rechtfertigung dafür ließ sich indessen nur finden, wenn man mit der bisherigen Auffassung von der Souveränität des Papstes in der Kirche (s. Bd. XI, S. 210) brach. Indem die damalige Theorie diesen Schritt tat, gelangte sie dahin, der allgemeinen Kirche und dem dieselbe repräsentirenden allgemeinen Konzile, teils für gewisse Ausnahmsfälle, teils auch überhaupt und prinzipiell die plenitudo potestatis ecclesiasticae beizulegen. Theoretisch war damit für das allgemeine Konzil eine völlig andere Stellung, als diejenige, welche es in der mittelalterlichen Kirche des Abendlandes gehabt hatte, in Anspruch genommen und es galt nunmehr diese Anschauung auch praktisch zur Durchfürung zu bringen. Der erste Versuch dazu ist gemeinsam von den Kardinälen der Obedienzen Benedikts XIII. und Gregors XII. gemacht worden, nachdem jede Hoffnung auf Beseitigung des Schismas durch die eigene Initiative der beiden Päpste geschwunden war. Im J. 1408 vereinbarten sie zu Livorno, dass das Kardinalskollegium jeder Obedienz die Anhänger derselben zu einem General-Konzil zu gleicher Zeit und nach demselben Orte einberufen, sowie dass nachdem jedes Konzil den Papst seiner Obedienz zum Verzichte bewogen oder bei etwaiger Verweigerung eines solchen abgesetzt haben würde, die beiden Konzilien zusammentreten und die vereinigten Kardinalskollegien einen neuen Papst wälen sollten. Demgemäß wurde von jedem Kardinalskollegium für das nächste Jar ein General-Konzil nach Pisa einberufen, indem die Kardinäle ihr Vorgehen darauf stützten, dass bei dem Notstande der Kirche und der Unmöglichkeit, derselben die Einheit durch die beiden Päpste selbst zurückzugeben, das von ihnen an sich anerkannte Recht des Papstes zur Einberufung eines allgemeinen Konzils auf sie vermöge Devolution (s. Bd. III, S. 376) übergangen sei. Das Konzil trat in dem gedachten Jare zusammen und zwar tagten die Erschienenen von Anfang an one Rücksicht auf ihre verschiedene Obedienz gemeinschaftlich. Trotzdem es Gregor XII. und Benedikt XIII. absetzte und Alexander V., an dessen Stelle schon 1410 Johann XXIII. trat, wälte, gelang es nicht das Schisma zu beseitigen, sondern das Übel wurde nur vermehrt, da sich die beiden früheren Päpste zu behaupten wussten, und die Kirche nunmehr drei Päpste hatte (s. das Weitere Bd. XI, S. 697). Die Erfolglosigkeit des Pisaner Konzils fürte zur Einberufung einer neuen allgemeinen Synode, des Konstanzer Konzils (1414 bis 1418, s. Bd. VIII, S. 230). In 5 Sitzungen (1415) sprach dasselbe aus, dass es als Repräsentationsorgan der allgemeinen Kirche unmittelbar von Christus die höchste kirchliche Gewalt besitze und ihm jeder, auch der Papst, in Allem, was zur Beseitigung des Schismas angeordnet würde, Gehorsam zu leisten habe. Demgemäß setzte es noch in demselben Johann XXIII. ab und erklärte sodann (1417) Benedikt XIII. nochmals als Schismatiker, seines Rechtes auf den päpstlichen Stul ipso jure verlustig gegangen (wegen der Widerholung der Sentenz gegen den letzteren s. P. Hinschius, Kirchenrecht, Bd. 3, S. 368, N. 2). Ferner traf das Konzil, um jedes zukünftige Schisma im Keime zu ersticken, in seiner 39. Sitzung (9. Oktober 1417) die Bestimmung c. 2 (Hübler, Constanzer Reformation, S. 120): „Si vero quod absit in futurum schisma oriri contingeret ita quod duo vel plures suo summis pontificibus se gererent, a die quo ipsi duo vel plures insignia pontificatus publice assumserint seu administrare coeperint, intelligatur ipso jure terminus concilii tunc forte ultra annum pendens ad annum proximum abbreviatus. Ad quod omnes praelati et ceteri qui ad concilium ire tenentur, sub poenis juris et aliis per concilium imponendis absque alia vocatione conveniant. Nec non imperator ceterique reges et principes vel personaliter aut per solennes nuncios tamquam ad commune incendium exstinguendum per viscera misericordiae domini nostri

Jesu Christi ex nunc exhortati concurrant. Et quilibet ipsorum se pro Romano pontifice gerentium infra mensem a die qua scientiam habere potuit alium vel alios assumsisse papatus insignia vel in papatu administrasse, teneatur sub interminatione maledictionis aeternae et amissione juris, si quod forte sibi quaesitum esset, in papatu, quam ipso facto incurrat, et ultra hoc ad quaelibet dignitates active et passive sit inhabilis, concilium ipsum ad terminum anni praedictum in loco prius deputato celebrandum indicere et publicare et per suas literas competitori vel competitoribus ipsum vel ipsos provocando ad causam et ceteris praelatis ac principibus, quantum in eo fuerit, intimare nec non termino praefixo sub poenis praedictis ad locum concilii personaliter se transferre nec inde discedere, donec per concilium causa schismatis plenarie sit finita. Hoc adjuncto, quod nullus ipsorum contendentium de papatu in ipso concilio, ut papa, praesideat, quin imo, ut tanto liberius et citius etiam unico et indubitato pastore gaudeat, sint ipsi omnes de papatu contendentes, postquam dictum concilium inceptum fuerit, auctoritate huius s. synodi ipso jure ab omni administratione suspensi nec eis aut eorum alteri, donec causa ipsa per concilium terminata fuerit, a quoquam sub poena fautoriae schismatis quomodolibet obediatur“.

Mit der Wal Martins V., welche durch die dazu ernannte Konzilsdeputation am 11. Nov. 1417 erfolgte (s. Bd. IX, S. 366), war das Schisma im wesentlichen beseitigt. Allerdings fand es sein definitives Ende erst im J. 1429, denn Benedikt XIII. trotzte, freilich fast von allen verlassen, der Absetzungssentenz bis zu seinem Tode (1424) und der von den wenigen bei ihm verbliebenen Kardinälen zu seinem Nachfolger gewälte Domherr Ägidius Munoz von Barcelona, Clemens VIII., verzichtete erst fünf Jare später auf seine Würde (a. a. O. S. 367).

Das letzte Schisma, welches die katholische Kirche aufzuweisen hat, ist durch den Konflikt des Basler Konzils mit dem Papste Eugen IV. hervorgerufen worden, welchem das erstere nach seiner Absetzung in der Person des Herzog Amadeus von Savoyen, Felix V. (1439—1444) einen Gegenpapst entgegenstellte. Dasselbe war aber bedeutungslos, da der letztere so viel wie gar keinen Anhang außerhalb des Konzils zu gewinnen vermochte (s. Bd. I, S. 121 und Bd. IV, S. 522).

Das Konstanzer Konzil hatte in seiner citirten Bestimmung die Berechtigung des Konzils zur Absetzung des Papstes anerkannt. Mit der allmählichen Ausstoßung derjenigen Anschauungen, auf denen die Reformkonzilien des 15. Jarhunderts gestanden hatten, aus der katholischen Kirche hat die ultramontane Lehre sich bemüht, den Satz: apostolica sedes a nemine judicatur zu allseitiger Anerkennung zu bringen. Von diesem Standpunkte aus mußte die aus der Superiorität des Konzils abgeleitete Befugnis, über die Berechtigungen bei mehreren Päpsten zu entscheiden, als ein Ausnahmefall von der gedachten Regel erscheinen. Aber damit nicht genug, hat ihr die ultramontane Theorie auch eine andere Basis und einen anderen Charakter zu geben gesucht. Unter Ignorirung des citirten Dekretes des Konstanzer Konzils gründete man die betreffende Befugnis des Konzils auf c. 9, Dist. LXXIX (Nikolaus II. 1059), welcher sich auf den fraglichen Fall gar nicht bezieht, und erklärte, daß das Konzil bei einem Schisma niemals einen oder mehrere Päpste absetze, sondern nur die Nichtberechtigung oder die Berechtigung der Prätendenten deklarire. Dies ist aber unzweifelhaft unrichtig, da die Entscheidung des Konzils, wenn man demselben überhaupt ein Recht dazu beilegt, auch rechtsgültig ist, falls es beide Prätendenten bloß wegen mangelnder Klarstellung ihrer Ansprüche beseitigt oder falls es gar aus Irrtum einen unberechtigten für berechtigt und umgekehrt einen nicht berechtigten für berechtigt erklärt. Leugnen läßt sich also die richterliche Funktion des Konzils im Falle eines Schisma nicht. Seit dem vatikanischen Konzil ist aber dieser Streit bedeutungslos. Dasselbe hat den Papst zum absoluten Monarchen in der Kirche erklärt und der Episkopat bildet auf dem allgemeinen Konzile nur seinen Beirat, nicht mehr die selbständige Gesamtrepräsentation der Kirche. Ist dies aber der Fall, dann kann der Episkopat one den Papst, wenn dessen Recht zweifelhaft ist,

nicht mehr die frühere richterliche Stellung ausüben und es ist allein der absolute Monarch in der Kirche, über welchen kein höheres Organ steht, berechtigt, über seine Legitimität selbst zu entscheiden. Das Mittel, welches die Konstanzer Synode zur Beseitigung eines päpstlichen Schismas festgesetzt hat, ist also bei der heutigen Stellung des Papsttums nicht mehr anwendbar.

Litteratur: In juristischer Beziehung vgl. Schmalzgrueber, jus ecclesiasticum, lib. V, tit. 8; N. München, Kanon. Gerichtsverfaren und Strafrecht, 2 Bd., Köln und Neuß 1866, S. 346 ff.; P. Hinschius, Kirchenrecht, Bd. 1, S. 306 u. Bd. 3, S. 631; über das große päpstliche Schisma: Gieseler, Kirchengeschichte, Bd. II, 3. Abth., 2. Ausg., S. 131., 4. Abth. S. 2 ff; v. Wessenberg, Die großen Kirchenversammlungen des 15. u. 16. Jarh., Th. II, Konstanz 1840, S. 35 ff.; Hefele, Conciliengeschichte, Bd. 6, S. 628 ff.; Papenkordt, Geschichte der Stadt Rom im Mittelalter, Paderborn 1857, S. 438 ff.; H. Hinschius, Kirchenrecht, Bd. 3, S. 362 ff. 526. 578 ff. Im übrigen s. die Citate im Text.

P. Hinschius.

Schlange, eherne. Aus dem letzten Jare der Wüstenwanderung, wo die Israeliten sich wider dem Schilfmeere zuwandten, um das Gebiet der Edomiter zu umziehen, berichtet der in Überarbeitung vorliegende sog. zweite Elohist (Num. 21, 4b—9, vgl. Dt. 8, 15; Weish. 16, 5—7; 1 Kor. 10, 9), die Gemeinde habe sich aus Anlass der ihr nicht behagenden Ernärung von neuem durch Murren gegen Gott und Mose versündigt. Infolgedes ließ Jehova sie durch הַנְּחָשִׁים הַשְּׂרָפִים d. i. die bekannten Entzündung bewirkenden Schlangen heimgesucht werden, deren giftigem Bisse viele unter ihnen erlagen. Aus dieser Strafe erkannte das Volk, dass es sich durch sein Murren versündigt habe, und forderte Mose auf, Jehova um Entfernung der Schlangen zu bitten. Die Fürbitte Moses erwiderte Jehova zwar, wie es scheint, nicht damit, dass er die Schlangen wider verschwinden ließ, wol aber damit, dass er ihm befahl, einen Saraph anzufertigen und auf einer Panierstange zu befestigen, damit jeder von einer Schlange Gebissene den dort angebrachten Saraph anschaue und am Leben bleibe. Darauf hin machte Mose eine eherne Schlange und setzte sie auf die Panierstange; der Erfolg war, dass ein jeder, der, von einer Schlange gebissen, die eherne Schlange anschaute, genas. Nach 2 Kön. 18, 4 blieb dieses eherne Schlangenbild, welches man נְחֻשְׁתָּן, d. i. die eherne (scl. Schlange) nannte, bis in die Zeit Hiskias erhalten; da man ihm aber damals, und zwar schon seit geraumer Zeit, räucherte, und es somit wie eine höhere heilbringende Macht verehrte, so ließ Hiskia es zerstören.

Befremdend ist das Heilmittel, welches Mose nach der Erzälung des Buches Numeri gegen den Schlangenbiss in Anwendung brachte. Wäre die Voraussetzung der Erzälung, dass er nach Analogie heidnischer Vorstellungen das Schlangenbild als ein an und für sich heilkräftiges Bild oder auch nur (so z. B. Winer, Kurtz) als Symbol der göttlichen Heilkraft vermeint habe, so wäre sie in der Tat mit Baudissin, Studien I, 288 für eine Sage zu halten, welche auf Grund der Bedeutung des Schlangenbildes von 2 Kön. 18, 4 entstand und das Aufkommen dieses abgöttischen Bildes in unanstößiger Weise zu erklären suchte. Denn dass Mose ein Bild aufgerichtet haben sollte mit dem Vorgeben, dasselbe sei entweder an und für sich oder als Symbol der göttlichen Heilkraft heilkräftig, ist nach alle dem, was wir von Mose und seiner Gesetzgebung (vgl. z. B. Ex. 20, 4; Lev. 26, 1; Deut. 4, 15 ff.) wissen, und wäre dessen auch noch so wenig, geradezu undenkbar. Übrigens ist es auch nach der Erzälung V. 8 nicht ein beliebiges Schlangenbild, welches Mose herstellen sollte, sondern das Bild speziell eines Saraph. Diesem letzteren Umstande werden zwar diejenigen gerecht, welche in der Aufrichtung des Saraphs eine Versinnbildung davon erblicken, dass durch Gottes Macht und Gnade die Saraphschlangen gebunden und abgetan seien (so z. B. Ewald, Öhler), und hierin dann etwa weiter ein Vorbild auf die schließliche Überwindung von Sünde, Übel und Satan erkennen (Menken); sie haben aber insofern den Wortlaut des Textes gegen sich, als dieser nicht von einem Anbinden oder Annageln des Saraph an die Panierstange redet, sondern nur von einem

Anbringen desselben an der Stange, also auf die Weise des Anbringens schlechthin kein Gewicht legt. Es kann daher der Sinn des göttlichen Befehls von V. 8 auch nicht sein, dass der Saraph als überwunden und abgetan hingestellt, sondern nur, dass er für die Gemeinde weithin sichtbar gemacht werden solle. Zudem wäre zur Darstellung jenes Gedankens die Befestigung eines wirklichen, nicht eines ehernen Saraph zu erwarten gewesen.

Nach der Darstellung des Erzälers ging die Heilung im letzten Grunde von Jehova aus (vgl. auch Weish. 16, 7); dieser gewärte sie aber nur dem, welcher ihm Glauben schenkte und sich demzufolge das von ihm wider Erwarten gewälte Heilmittel gefallen ließ; zu solchem Heilmittel aber endlich bestimmte er den ehernen Saraph, welchen er daher, damit er weithin gesehen werden könne, an einer Panierstange anbringen ließ. Der lebendige Saraph war Strafe für des Volkes Sünde, der eherne Saraph Bild dieser Strafe. Wenn somit Jehova dem an seine Heilsverheißung Glaubenden nur unter der Bedingung Heilung gewärte, dass er, unter den Folgen seiner Sünde leidend, das Bild seiner Strafe anschaute, so stellte er an ihn die weitere Forderung, dass er die verwirkte und verhängte Strafe wol zu Herzen nehme, sich durch sie zur Buße leiten und vor Rückfall in die Sünde warnen lasse.

Hienach begreift sich denn auch, wie Jesus in dem Gespräche mit Nikodemus Joh. 3, 14. 15 sagen konnte, dass wie Mose in der Wüste eine Schlange erhöhte, so auch des Menschen Son erhöht werden müsse, damit jeder Glaubende in ihm ewiges Leben habe. Wie die eherne Schlange durch ihre Erhöhung an die Panierstange gegen alle menschliche Erwartung zu einem Heilmittel für die durch Schlangenbiss Verwundeten gemacht wurde, so wird des Menschen Son gegen alle menschliche Erwartung gerade durch seine Erhöhung an das Kreuz und in den Himmel (Joh. 8, 28) zu einem Vermittler des Heiles für die im Tode liegende Menschheit gemacht; wie ferner die eherne Schlange zu jenem Heilmittel nur für den wurde, welcher Gottes Zusage glaubte und daher das von ihm verordnete Mittel sich gefallen ließ, so wird auch des Menschen Son ein Heilsmittler nur für den, welcher den von Gott geordneten Weg zur Heilserlangung gläubig sich gefallen läßt; und wie endlich Gott nur demjenigen Genesung gewärte, welcher den ehernen Saraph, das Bild der wolverdienten und gottverhängten Sündenstrafe, anschaute, um hiedurch zu bußfertiger Gesinnung gemant zu werden, so verlangt Gott von dem, welcher ewiges Leben begehrt, dass er seinen heilsverlangenden Blick hinrichte auf des Menschen Son, insofern über ihn, den Heiligen, nach Gottes Fügung die durch die menschliche Sünde vernotwendigte Strafe hereinbricht, und durch diesen Anblick der Sündenstrafe sich zur Buße reizen lasse.

Zu der bei Keil zu Num. 21, 4—9 verzeichneten Litteratur vgl. weiter: Chr. A. Crusius, De typo serpentis aenei 1770; B. Jakobi, Über die Erhöhung des Menschensohnes (Stud. u. Krit. 1835, S. 8 ff.; Ewald, Gesch. Israels, 3. A., II, 249 f.; E. Meier, Über die eherne Schlange (theol. Jahrbb. 1854, S. 585 ff.; v. Hofmann, Schriftbeweis, 2. A., II, 1, S. 301 ff.; M. Büdinger, Ägypt. Einwirkungen auf hebr. Culte (Sitzungsberichte der Wiener Akademie, hist.-philos. Classe, 1872, S. 451 ff.); Merx in Schenkels Bibellexikon, V, 228 ff.; Baudissin, Studien I, 288 f.; Öhler, Theologie des A. T., 2. A., S. 115. 117; Kleinert in Riehms Handwörterbuch, S. 1406 f. **A. Köhler.**

Schlauch, אוֹב, חֵמֶת, נֹאד, נֵבֶל. Im Orient bediente man sich von jeher, wie noch heute, zum Aufbewaren und zum Transport aller Arten von Flüssigkeiten, des Weines, des Wassers, der Milch, des Öles, nicht, wie bei uns, hölzerner oder irdener Gefäße, sondern lederner Schläuche (Richt. 4, 19; 1 Mos. 21, 14 ff.; Jos. 9, 4. 13; 1 Sam. 16, 20; 25, 18; Matth. 9, 17; vgl. Hom. Odyss. 5, 265 sq.; Herod. 2, 121, 4; Strabo 17, p. 828; Plin. H. N. 23, 27; 28, 18, 73). Dieselben waren gewönlich aus Ziegen- (Hom. Il. 3, 247), seltener aus Esels- (Polyb. 8, 23, 3) oder Kameel-Häuten (Herod. 3, 9) verfertigt, wobei das Rauhe einwärts gekehrt war. Man zog dem geschlachteten Tiere die Haut, möglichst one sie zuverletzen, ab, vermachte alle Öffnungen wasserdicht mit Ausnahme der durch

einen Lederriemen verschließbaren Halsöffnung, durch welche die Flüssigkeit ein- und ausgeschüttet wurde; inwendig war der Schlauch verpicht. Heutzutage bedient man sich zu Anfertigung der größeren, $1^1/_2$ bis 2 Eimer fassenden Schläuche der Rindshäute, für die kleineren aber der Bocks- und Schafhäute. Bei Wüstenreisen sind sie ganz unentbehrlich und werden bei jeder Quelle sorgsam frisch mit Wasser gefüllt. Hängen sie im Rauch, so schrumpfen sie natürlich zusammen und verfallen, woraus sich das Bild Ps. 119, 83 erklärt; denn weder absichtlich zum trocknen, wie Winer annimmt, noch um den Wein besser aufzubewaren, wie Gesenius vermutete, hat man Schläuche übers Feuer gehängt: das Bild verlangt eine schlimme Wirkung nicht eine gute, auf die Schläuche (s. Rosenmüller z. d. St.). Neuer Wein reißt besonders ältere Schläuche leicht entzwei (s. Hiob 32, 19; Matth. 9, 17). Poetisch heißen Hiob 38, 37 die Wolken „des Himmels Schläuche“. Vom Gebrauch aufgeblasener Schläuche zum Übersetzen von Flüssen, den schon Xenophon (Anab. 3, 5, 9; 2, 4, 28) kennt und der noch heute am Euphrat und Tigris geübt wird, kommt in der Bibel keine Spur vor. Talmudische Vorschriften über die Schläuche, ihr Zubinden u. s. w. finden sich in Mischna Chelim 17, 2; 26, 4. Erläuterungen und Belege zu Obigem finden sich fast in allen Reisebeschreibungen in der Levante, z. B. bei Niebuhr, Reise I, S. 212; Burckhardt's Reisen in Syrien II, S. 748. 770. 784; Robinson, Paläst. I, S. 54. 385. 407. II, S. 405. 714; Schubert III, S. 40; Russegger, Reisen II, 1, S. 425; Wellsted, Reisen in Arab. I, S. 66 f., Not. 54; Kamphausen in Riehm's Handwb., S. 1407 f. **Rüetschi.**

Schleiermacher. Die Bedeutung dieses Mannes, die persönliche wie die wissenschaftliche, ist so groß, dass sie in dem nachstehenden Artikel nur summarisch und unter beständiger Rücksichtnahme auf den nächsten Zweck dieses Werkes zur Anschauung gebracht werden kann. Von Schleiermacher hat die Philosophie und Philologie, die Pädagogik und Politik und die deutsche Litteraturgeschichte zu reden und zu rühmen. An diesem Orte redet die Theologie, und sie darf sich freuen, dass sie unter ihren Vertretern in diesem Jarhundert Keinem eine höhere Stelle einzuräumen hat als demjenigen, der zugleich der Übersetzer des Plato, der scharfsinnige Forscher über Heraklit und Aristoteles, der glückliche Bearbeiter der Dialektik und Psychologie gewesen ist; sie darf an seinem wie früher an Herders Beispiel nachweisen, dass der Beruf eines Predigers und theologischen Lehrers Kraft genug besitzt, um auch einen so reich begabten Geist, dem viele andere Gebiete der Erkenntnis offen standen, für immer an sich zu fesseln. Diese Vorbemerkung glauben wir sowol der Sache wie auch der Person schuldig zu sein, wärend wir uns in der folgenden Charakteristik meist auf das engere religiöse und theologische Gebiet seiner Wirksamkeit beschränken werden.

Schleiermachers Leben steht noch im Andenken einiger ältester Zeitgenossen. In Einzelheiten sowie nach der Seite der inneren Entwicklung ist es durch die Briefsammlung: „Aus Schleiermacher's Leben“, Berlin 1858, 4 Bde., teilweise auch schon früher durch den von mir edirten Briefwechsel mit J. Chr. Gaß, Berlin 1852, so weit aufgehellt worden, dass Jeder in den Stand gesetzt wird, das Bild dieser Persönlichkeit aus deren unmittelbarsten Zeugnissen sich selbst zusammenzufügen, und wir müssen namentlich die erstgenannte Sammlung den schönsten Denkmalen dieser Art zur Seite stellen. Für das erste Stadium ist die zuerst von Lommatzsch in Niedners Zeitschrift (1851, S. 435) mitgeteilte, im 26. Lebensjare niedergeschriebene Selbstbiographie von Wichtigkeit. Eine mit ebenso viel Liebe unternommene wie mit Fleiß und eindringendem Studium ausgearbeitete Biographie verdanken wir W. Dilthey; leider ist bis jetzt nur der erste Band (Berlin 1870) erschienen, welcher bis 1802 reicht.

Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher war der Son eines reformirten schlesischen Feldpredigers und wurde am 21. November 1768 zu Breslau auf der Taschenstraße geboren. Seine Eltern begaben sich später nach Pleß und nach der Kolonie Anhalt, brachten aber den körperlich schwachen Knaben, dessen früheste Erziehung die Mutter, geb. Stubenrauch, mit Verstand und Frömmig-

keit geleitet hatte, 1783 in die Erziehungsanstalt der Brüdergemeinde zu Niesky in der Oberlausitz und nach zwei Jaren in das Gymnasium zu Barby. So wurde Schleiermacher ein Zögling der Herrnhuter, er entwickelte sich im Schoße eines religiösen Glaubens, der ihn entweder bestimmen und beherrschen oder auf sich selbst verweisen und zur Bildung eigener Ansichten nötigen muſste; beides ist, obwol in ungleichem Grade, geschehen. Seine Gedanken reichten schon damals weit wie seine Studien, er verfiel auf quälende Zweifel besonders über die Genugtuung Christi und die ewigen Strafen, und bald entfernte er sich so sehr von dem überlieferten System, daſs die Oberen aufmerksam wurden. Aber alle Bekehrungsversuche hatten nur den Erfolg, ihn geistig herabzustimmen und der Hoffnung auf eine Anstellung innerhalb der Gemeinde zu berauben. Noch schmerzlicher war die Entzweiung mit seinem Vater. Er selbst gestand diesem in einer brieflichen Herzensergießung (Aus Schleiermacher's Leben I, S. 44 ff.), daſs er den Vorgesetzten seine veränderten Ansichten dargelegt: er könne nicht glauben, daſs „derjenige ewiger wahrer Gott war, der sich selbst nur den Menschensohn nannte", und daſs sein „Tod eine stellvertretende Genugtuung war, weil er es selbst nie ausdrücklich gesagt hat, und weil er nicht glauben könne, daſs sie nötig gewesen". Er fügt hinzu, „der tiefe durchdringende Schmerz, den er bei dem Schreiben empfinde, hindere ihn, dem Vater die Geschichte seiner Seele und alle starken Gründe für seine Meinungen umständlich zu erzälen". Der Vater antwortet: „O Du unverständiger Son, wer hat Dich bezaubert, daſs Du der Warheit nicht gehorchest? welchem Jesus Christus vor die Augen gemalt war, der nun von Dir gekreuzigt wird". Die Vorhaltungen waren fruchtlos. Diese und die folgenden Briefe, in welchen der Vater nach den dringendsten Ermanungen doch ruhiger wird und zu dem ernsten, aufrichtigen und hochbegabten Jüngling neues Vertrauen schöpft, dieser aber mit der kindlichsten Pietät doch ein stilles Beharren bei dem Rechte eigener Überzeugung verbindet, bis beide sich wider geistig und selbst religiös näher treten und zuletzt versönen, — diese Briefe gewinnen beiden Teilen unsere größte Achtung und Liebe und werden in den Gedenkblättern der neuesten Religionsgeschichte unvergessen bleiben. Der Son, nachdem seine Stellung in der Gemeinde unhaltbar geworden, gab den geistlichen Beruf nicht auf, wünschte aber als Studirender der Theologie nach Halle überzusiedeln und setzte diese Absicht durch. Wir dürfen sagen, daſs die bestimmten Glaubens*sätze*, von denen er damals schied, nicht wider die seinigen geworden sind, wärend in seiner späteren Glaubens*richtung* allerdings eine Verwandtschaft mit dem Aufgegebenen wider erscheinen sollte, sowie er auch stets mit Anhänglichkeit nach der alten Heimat der Brüdergemeinde zurückblickte und durch seine Schwester Charlotte mit ihr in dauernder Verbindung blieb. In Halle lebte er im Hause seines Oheims, des Professors der Theologie, Stubenrauch, nicht als pünktlicher Kollegienbesucher, sondern mit der Freiheit eines selbständigen sich fülenden Talents seine Ban verfolgend. Er arbeitete mit Leidenschaft und stoßweise. Er hörte Semler, studirte mit großem Eifer Wolfs, Kants, Jakobis Schriften und übte sich außerdem in neueren Sprachen und der Mathematik, wozu er vom Vater angehalten wurde. Höchst merkwürdig ist sein Bekenntnis aus dieser Zeit (a. a. O. I, S. 82. 83): „Ich glaube nicht, daſs ich es jemals bis zu einem völlig ausgebildeten System bringen werde, sodaſs ich alle Fragen, die man aufwerfen kann, entscheidend und im Zusammenhange mit aller meiner übrigen Erkenntnis würde beantworten können: aber ich habe von jeher geglaubt, daſs das Prüfen und Untersuchen, das geduldige Abhören aller Zeugen und aller Parteien das einzige Mittel sei, endlich zu einem hinlänglichen Gebiet von Gewiſsheit und vor allen Dingen zu einer festen Grenze zwischen dem zu gelangen, worüber man notwendig Partie nehmen muſs —, und zwischen dem, was man one Nachteil seiner Ruhe und Glückseligkeit unentschieden lassen kann". In diesen Worten des *Jünglings* spricht der Geist des *Mannes*. Denn vollkommene Abgeschlossenheit des Wissens oder der Ansicht ist auch später nicht sein Ziel gewesen, wol aber hat er mit ebenso viel kritischer Umsicht als rastloser Energie nach jenem hinreichenden Maß der Gewiſsheit und nach der Erkenntnis der Grenzen

des Wissbaren getrachtet. Von Halle abgegangen wurde Schleiermacher 1790 nach bestandenem theologischen Examen und auf Verwendung des Hofpredigers Sack Hauslehrer bei dem Grafen Dohna-Schlobitten in Preußen, aus welcher Stellung er infolge eines Konflikts freiwillig wider ausschied. Die Verbindung mit dem Vater erlitt keine weitere Störung, sondern wurde nur inniger und fester. Wenn er damals predigte, so geschah es mitunter schon one vorherige Aufzeichnung, aber nach einer „entsetzlich genauen“ Disposition. Proben seiner Dispositionen von 1794 an sind in der Zeitschrift für praktische Theologie von Ehlers und Bassermann IV, S. 281 ff. 369 ff. mitgeteilt worden. Von kurzer Dauer waren seine ersten öffentlichen Beschäftigungen, als Mitglied des Gedike'schen Seminars und Lehrer am Kornmesser'schen Waisenhause in Berlin (1793) und als Vikar bei dem Prediger Schumann in Landsberg an der Warthe (1794), bis er 1796 als Charitéprediger nach Berlin berufen wurde. Von nun an nahm sein geistiges Leben einen bedeutenden Aufschwung. Wärend er seine wissenschaftlichen und besonders seine philosophischen Studien mit Eifer fortsetzte, sah er sich durch Freunde, wie Gustav von Brinkmann, Scharnhorst, Alexander Dohna, durch Frauen wie Henriette Herz und Dorothea Veit in die geistig angeregtesten Kreise der Berliner Geselligkeit hineingezogen. Kunst, Litteratur und moderne Bildung erschlossen sich ihm allseitig, und an der Hand Friedrichs von Schlegel, seines vertrauten Genossen, tauchte er sich in den Geist der Romantik. Es ist bekannt und es konnte kaum ausbleiben, dass dadurch die sittliche Klarheit seines Bewusstseins eine Weile getrübt wurde. Das beweisen die „Vertrauten Briefe über Schlegels Lucinde“ (1801), welche, obgleich vortrefflich geschrieben und von sittlicher Tiefe zeugend, doch ihren Ursprung nicht verleugnen als ein schöner Kommentar zu einem schlechten Text. In denselben Zusammenhang gehört seine ernste, jarelang gepflegte und erst 1805 gänzlich aufgegebene Neigung zu Eleonore Grunow, der kinderlosen Gattin eines Berliner Geistlichen; doch mag es für uns genügen, über diesen einzigen Schatten und zugleich tiefen Schmerz und bittern Kampf seines Lebens auf die in dem brieflichen Nachlass (Aus Schleiermacher's Leben I, S. 146. 147 und die folgenden Briefe) gegebenen Aufklärungen zu verweisen. Wer sein Gemütsleben kennen will, wird in den Briefen an die Schwester Charlotte, an Henr. Herz (vgl. das Büchlein von Fürst, Berl. 1851), an den Freund Ehrenfr. v. Willich, Prediger auf Rügen, willkommenen Aufschluss finden. Übrigens verlor Schleiermacher seine höheren Lebenszwecke auch damals nie aus den Augen; daher antwortete er dem Hofprediger Sack, als ihn dieser wegen seines Umganges und der mit den Pflichten eines Geistlichen nicht wol verträglichen Studien des Spinoza zur Rede setzte, mit männlicher Ruhe und Entschiedenheit und lehnte den Namen eines Spinozisten ab (vgl. Stud. u. Krit., 1850, S. 150—163). Hier wäre also auch der Ort, um ihn überhaupt in den damals so reich besetzten Schauplatz der Philosophie, der Litteratur und des socialen Lebens einzufüren, wie dies von Dilthey mit großer Ausfürlichkeit geschehen ist. Kant ist der Gründer der philosophischen Bildung Schleiermachers; als kritischer Idealist wird er dessen Anhänger, als Verfechter eines selbständigen religiösen Bewusstseins gegenüber der Herrschaft wissenschaftlicher Begriffe wendet er sich von ihm ab. Von dem Studium Spinozas bleibt eine mystische Liebe zum Universum, eine Anschauung des Unendlichen, wie es im Endlichen und Individuellen sich regt, in ihm zurück. Sympathetisch gestaltet sich sein Verhältnis zu Jakobi, weit spröder das zu Fichte und Schelling. Durch gesellschaftliche Beziehungen wie namentlich die Verbindung mit Friedrich Schlegel und durch den Genuss der gleichzeitigen Dichtung werden seine Ideale mit einer „Fülle des Lebens“ ausgestattet. Alle diese Einflüsse umgeben ihn wie ein Ring, er selbst in der Mitte als eine in hohem Grade reizbare und empfängliche, aber auch sich selbst fassende und religiös angelegte Natur. Doch wir faren fort.

Mitten unter diesen Anregungen eines reizvollen Verkehrs und einer vielumfassenden wissenschaftlichen Tätigkeit haben wir sein Inneres stetig und selbstbewusst fortschreitend und an dem Keime des tiefreligiösen Selbstgefüls erstarkend zu denken. Diese Sammlung und Aussparung der Kraft bis zum Zeitpunkt der

Reise bildet einen Charakterzug in seiner Entwicklung. Daraus erklärt es sich, dass Schleiermacher nach so geringer litterarischer Vorübung, — denn nur kleinere Aufsätze und die Übersetzung der Blair'schen und Fawcetschen Predigten waren vorangegangen, — mit einem Schlage und in solcher Vollendung als Schriftsteller der Nation auftreten konnte, wie es in den „Reden über die Religion" (1799) und in den „Monologen" (1800) geschehen ist. Die Reden, in welchen er dem Geiste, der ihn umgab, nicht huldigt, sondern mit Kühnheit entgegentritt, hatten die nächsten Freunde entstehen sehen. Auch erschienen damals einige anonyme Briefe (Werke V, S. 1), in denen ein öffentlicher Antrag, den Juden den Übertritt zum Christentum durch möglichste Ignorirung der religiösen Unterschiede zu erleichtern, mit spitzigen Bemerkungen von ihm zurückgewiesen wurde. Dass Schleiermachers Aufenthalt in Berlin damals nicht länger dauerte, war ein Glück für ihn. Durch seine Entfernung löste sich die Freundschaft mit Schlegel, aus der jedoch die Fragmente für das Athenäum und das Projekt der Übersetzung des Plato hervorgegangen waren; er rettete aus dieser auf die Länge hemmenden Verbindung seine sittlich-protestantische Natur, wie er aus der Zucht der Brüdergemeinde seine religiöse Geistesfreiheit gerettet hatte. In Stolpe, wohin Schleiermacher 1802 als Hofprediger sich versetzen ließ, verblieb er zwei arbeitsvolle Jare; hier reifte der deutsche Plato, auch erschien 1803 das erste Werk in streng philosophischer Form, die „Kritik aller bisherigen Sittenlehre". Doch folgen wir ihm sogleich nach Halle, wo er 1804 der theologischen Fakultät als Extraordinarius zugesellt wurde. Der Übergang in eine theologische Professur hatte gerade für Schleiermacher manche Schwierigkeit, denn wie er mit seiner Theologie noch nicht aufs Reine gekommen, so fehlte es ihm auch nach eigenem Geständnis an der nötigen Fachgelehrsamkeit. Nur so bedeutende Lehrgaben, wie sie ihm einwonten, konnten diesen Mangel ausgleichen, weshalb er denn neben Steffens, der sich ihm innig anschloss, bald die Aufmerksamkeit der studirenden Jugend auf sich zog. Er las nach selbständigem Plan und in abweichender Art Exegese des Neuen Testaments, außerdem Ethik und Dogmatik; auch rezensirte er zuweilen als *πεπλοποιός*, predigte häufig und stellte den dortigen Universitätsgottesdienst wider her. Doch erregten seine Schriften und Vorträge schon damals sehr entgegengesetzte Urteile, bald Atheismus und Spinozismus, bald Pietismus wollte man in ihnen entdeckt haben. Auch war es natürlich, dass ein so eigentümlich gearteter Geist zu der dortigen theol. Fakultät, in die er zuletzt als Ordinarius eintrat, kein enges Verhältnis gewann; nur mit Niemeyer und Vater befreundete er sich einigermaßen, Knapp und Nösselt standen ihm fern. In diese Periode fällt die „Weihnachtsfeier" (1806) und die Schrift über den ersten Timotheusbrief (1807). Nachdem durch die Auflösung der Universität Halle seine dortige Wirksamkeit abgebrochen worden, folgten mehrere für Schleiermacher sehr glückliche Ereignisse. Im Herbst 1807 nach Berlin zurückgekehrt, wurde er bald darauf Prediger an der Dreifaltigkeitskirche und verheiratete sich gleichzeitig (1808) mit Henriette geb. von Mühlenfels, der Witwe seines frühverstorbenen Freundes von Willich. Da nun die 1810 gestiftete Universität ihn sogleich in die Zal der ordentlichen Lehrer der Theologie aufnahm, da er außerdem in der wissenschaftlichen Sektion des Ministeriums des Innern mehrere Jare beschäftigt, dann aber 1814 Mitglied und Sekretär der Akademie der Wissenschaften wurde: so waren jetzt Haus und Amt gegründet und ein höchst bedeutender und mehrseitiger Beruf sichergestellt. Welche Verdienste sich Schleiermacher um die Gründung der Universität Berlin erworben, liegt uns in genauer Zusammenstellung aller Umstände des Unternehmens vor Augen (s. Rud. Köpke, Die Gründung der Königl. Friedrich-Wilhelms-Universität in Berlin, Berl. 1860). Er war einer der kräftigsten Förderer, er hatte in der Denkschrift: „Gelegentliche Gedanken über Universitäten im Deutschen Sinn" (Berl. 1808) für die Sache Mut gemacht und die wesentlichen Formen und höchsten Zwecke einer deutschen Hochschule in liberaler Auffassung, aber sehr abweichend von Fichte erläutert. Ebenso gehörte er dann neben Wolf und Fichte zu denen, welche die Regierung von vornherein für die neue Lehranstalt ins Auge fasste, um so mehr, da er gleich nach seinem Eintritt

in Berlin öffentliche philosophische und theologische Vorlesungen zu halten begonnen. Er wurde daher der erste theologische Dekan; von seiner Hand sind die Gutachten über Einrichtung der theologischen Fakultät und über Erteilung akademischer Würden (Köpke (S. 211. 221); ihm fiel die Leitung des akademischen Gottesdienstes zu. Nehmen wir hinzu, dass er jetzt (1810) zugleich seine Theologie in systematischen Grundlinien dem Publikum vorlegen konnte: so war hiermit die erste unruhige Hälfte seines Lebens abgeschlossen und eine Ban eröffnet, auf welcher die zweite in steigender Kraftentwicklung fortschreiten sollte. Aus dem frommen Propheten der Religion ist ein positiv gesinnter christlicher Theologe geworden, der zu den umgebenden Parteien eine eigentümliche Stellung einnimmt. Wir glauben, dass in seiner religiösen Denkart kein Bruch, sondern ein Übergang, aber ein sehr merklicher, stattgefunden hat, und dieser wurde teils durch das Predigtamt erleichtert, welches Schleiermacher fast auf allen Stadien seines Lebens begleitete und den Grundton seiner Frömmigkeit stets wirksam erhielt, nicht weniger aber durch die Stärke seiner Individualität, welche ihn in den Stand setzte, auch bei veränderter Ansicht sich selber treu zu bleiben und nichts von der eigensten Richtung seines Geistes preiszugeben. Denn Schleiermacher ist in hohem Grade universell und individuell, eindringend und aneignend zugleich; er konnte nicht eindringen, one aus sich selber zu gestalten und jedem aufgenommenen Stoff den Stempel seiner individuellen und subjektiven Aneignung aufzuprägen. Überall begleitete ihn diese von Innen heraus gestaltende Geisteskraft, sie bewarte ihn bei der Vielseitigkeit seiner Interessen vor Zerstreuung auf entlegene Gebiete, und damit ist schon gesagt, dass ihm das rein gelehrte und historisch forschende Arbeiten weniger zusagen konnte.

Doch es ist nötig, dass wir auf die einzelnen Zweige seiner Wirksamkeit noch einen Blick werfen. Um mit dem Politischen zu beginnen: so erlebte Schleiermacher die schweren Zeiten der preußischen und deutschen Erniedrigung und Erhebung und zeigte sich beiden Epochen gewachsen. Um sich Preußen nicht zu entziehen, lehnte er Berufungen wie nach Würzburg und Bremen, obgleich der letztere Ort einige Anziehungskraft für ihn hatte, ab, und widerstand in Halle der Willkür des neuen Regiments. Unter den Stimmen der Mutigen, welche den großen Kampf voraussagten, aus welchem Deutschland als der Kern von Europa in erneuerter Gestalt hervorgehen müsse, und die durch frommes Vertrauen auf eine glückliche Zukunft sich über das Elend der Gegenwart zu erheben suchten, ist auch die seinige vielfach laut geworden (vgl. G. Baur's Charakteristik, Stud. u. Krit., 1859, S. 779). Patriotische Zwecke fürten ihn 1808 nach Königsberg und 1811 durch Schlesien; dafür musste er sich als unruhiger Kopf und Anhänger der Steinschen Ideeen eine Vorladung und Rüge des Marschall Davoust gefallen lassen. Vor Allem aber machte er von dem schönen Vorrecht des Predigers Gebrauch, denn seine Kanzelreden aus den Jaren 1807 und 1808 waren voll von Hinweisungen auf die öffentliche Not, von Ermanungen zur Ergebung in das verhängte Leiden, aber auch zum rechten Gebrauch der Trübsal und zur Erhebung über falsche Furcht. In der berühmten Predigt nach Abschluss des Tilsiter Friedens sprach er von dem heilsamen Rat des Apostels, zu haben als hätten wir nicht, indem er die Zuhörer geradezu auf den Ruf zum Kampfe für Alles, was uns teuer sei, selbst für die heilige Sache der Gewissensfreiheit und des Glaubens vorbereitete (Köpke a. a. O. S. 59. 60). Er hat getan, was seines Amtes war. Als nachher die Dinge sich wendeten, als die vernichtende Kritik gegen Schmalz (1815) seine freiere politische Stellung offenbarte, hat er mit dem gesamten Freundeskreise, dem er angehörte, die Folgen der eintretenden Reaktion, wenn auch nur durch Verdacht und Missgunst, empfinden müssen. Aus Marheinekes Munde, der ihm sonst nicht hold war, ist mir die Äußerung erinnerlich: „Keiner war ein besserer Patriot als er".

An die politische Verwicklung knüpfte sich bald auch die kirchliche, aber wir müssten weit ausholen, wenn wir genau erzälen wollten, wie sich Schleiermacher zu diesen Zwistigkeiten verhielt. Amt und Gewissen nötigten ihn zur Teilnahme, die er aber nur in wichtigeren Fällen geübt hat. Die schon 1803 geknüpfte treue

Freundschaft mit J. Chr. Gaß, damals Professor und Mitglied des Konsistoriums in Breslau, erwies sich in diesen Zeiten für beide Teile fruchtbar; ihre kirchlichen Bestrebungen waren dieselben, und der Gang der Dinge bot zu vertrauter Mitteilung und Beratung regelmäßige Veranlassung. Bekanntlich ist die kirchliche Bewegung von den Versuchen, der Kirche eine repräsentative Verfassung zu geben, ausgegangen, — Versuche, welche nur zu bald in Verfall gerieten, wärend die innerlich mit ihnen zusammenhängende Union von der Kirchenregierung aufrecht erhalten, die neue Agende aber unter den langwierigsten Verhandlungen nach königlichem Willen durchgesetzt wurde. Wie Schleiermacher die Union grundsätzlich schützen und vertreten muſste: so ist er auch, eine selbständigere Haltung der Kirche wünschend, der Synodalsache beigetreten, hat dagegen der Einfürung der neuen Agende einen erst spät nachlassenden Widerstand entgegengesetzt. Er begrüßte die Arbeiten der sogenannten liturgischen Kommission mit einem „Glückwünschungsschreiben" (Werke V, S. 157), das durch sein ironisches Lob nicht heilsam, sondern abkühlend und lähmend auf die folgenden Schritte gewirkt hat. Er tadelte offen den 1817 erlassenen „Entwurf einer Synodalordnung", weil er die verheißenen Synoden auf ein Minimum des Rechts und der Wirksamkeit herabsetze (Werke V, S. 217), und war selbst ein besonnener Teilnehmer der Berliner Provinzialsynode von 1819, one jedoch allen dort gestellten Anträgen beizustimmen. Sein Verhältnis zur Union kam schon in den Gutachten von 1803 (Werke V, S. 41) und nachher in der 1817 bei Gelegenheit der ersten gemeinschaftlichen Abendmalsfeier edirten Abhandlung (Werke V, S. 295), zu Tage, in welcher ausgefürt wird, daſs die Unterschiede der kirchlichen Lehransichten und Gebräuche nicht mehr von der Bedeutung seien, um eine Trennung zu begründen. Die hier gemeinte Union ist weder Auslöschung der Differenzen, noch äußerliche Friedensstiftung unter den Bekenntnissen, sondern geistige und wissenschaftliche Erhebung zu einem gemeinschaftlichen höherer Einheit zustrebenden Wachstum. Das Verhältnis zu den Bekenntnisschriften aber bestimmt sich nach dem Aufsatz im Reformationsalmanach von 1819 (Werke V, S. 423) dahin, daſs deren nach Außen gerichtete Auktorität fortbestehen, ihre innere gesetzliche und eigentlich dogmatische Normativität aber aufhören oder doch sehr beschränkt werden muſs, wenn nicht dem Besten in der Theologie der Untergang drohen und der Verband mit der wissenschaftlichen Zeitbildung abgebrochen werden soll. Denn davon war er überzeugt, daſs der Theologie nicht beschieden sei, einer „Aushungerung von aller Wissenschaft, die dann notwendig die Fahne des Unglaubens aufstecken muſs", entgegenzugehen, und der „Knoten der Geschichte dürfe", wie er an Lücke schreibt, „nicht so auseinandergehen, daſs das Christentum mit der Barbarei und die Wissenschaft mit dem Unglauben" gemeinschaftliche Sache macht. In dem Agendenstreit finden wir ihn als einen der elf Geistlichen Berlins, die sich zu einem gemeinsamen Protest an das Ministerium Altenstein vereinigten. Er erörterte als pacificus sincerus in der Schrift: „Über das liturgische Recht des Landesherrn" (Werke V, S. 477) den Satz, daſs dieses Recht ursprünglich aus der Gemeinde stamme, von dem Landesherrn also nur als ein übertragenes und unter der Bedingung ausgeübt werden dürfe, daſs derselbe den Weg eines freien Einvernehmens und billiger Mitwirkung von seiten der Kirche innehalte. Nicht minder unverhohlen lautete seine Kritik in dem „Gespräch zweier selbstüberlegender Christen" (Werke V, S. 537), woselbst der Verfasser darauf anspielt, daſs im Falle eines unlösbaren Konflikts die Rückkehr in die alte Heimat der Brüdergemeinde für ihn übrig bleiben würde. Wir bemerken dazu, daſs er sich bei Gelegenheit selbst noch einen Herrnhuter nennen konnte, obwol von einer „höheren Ordnung" (aus Schleiermachers Leben II, S. 326). Dessenungeachtet hat auch dieser Widerspruch mit Nachgiebigkeit und zuletzt mit einer obgleich modifizirten Annahme der neuen Liturgie geendet, für sich selbst behielt er die gewünschte Freiheit. Die Ungunst, der sich der Verfasser solcher Kritiken aufs neue aussetzte, ist zuletzt wider einer ehrenvollen Anerkennung von seiten des Königs gewichen. Von wissenschaftlicher Art waren einige andere Fehden. Die harmsischen Thesen hatten bei Dr. Ammon, der sie meist als alte Warheiten pries („Bittere Arznei für die Glaubensschwäche

der Zeit", Dresden 1817), unerwartete Anerkennung gefunden; über diesen Widerspruch mit seiner bisherigen Glaubensrichtung wurde er von Schleiermacher in dem „Sendschreiben" von 1818 und der „Erwiderung auf Ammon's Antwort" höchst empfindlich zur Rede gesetzt, und Schleiermacher verhehlte nicht, daſs er selber jene Thesen als verfehlte Erneuerung einer nicht mehr haltbaren Orthodoxie betrachten müsse (Werke V, S. 327). Der Eindruck dieser Zurechtweisung war bedeutend (vgl. Briefwechsel mit Gaß, S. 144). Weit später fällt das Sendschreiben an die Herren Dr. v. Cölln und Schulz (1831, s. ebendas. S. 226). In diesem wendet sich der Verfasser nach der anderen Seite, er sucht die von jenen Männern geäußerte Besorgnis einer erneuerten Symbolverpflichtung innerhalb des akademischen Unterrichts zu beseitigen, indem er seinerseits den Namen eines Rationalisten ablehnt. Vergleichen wir diese beiden öffentlichen Verwarungen, so ergibt sich die mittlere Stellung des Schriftstellers zwischen den genannten Parteien. Dies Alles zusammengenommen hat Schleiermacher ziemlich häufige Gelegenheit gehabt, in Einzelfragen polemisch oder apologetisch das Wort zu nehmen; fortdauernde Teilnahme an den Parteikämpfen lag nicht im Wesen seiner Persönlichkeit noch seines Standpunkts. Der Charakter der erwänten Streitschriften ist der einer gelassenen und leidenschaftslosen Schärfe, nicht selten einer feinen oder schalkhaften Ironie. Man hat so oft etwas Weibliches in diesem Manne finden wollen. Wenn zarter Sinn und schonende Behutsamkeit in der Behandlung schwieriger Verhältnisse diesen Namen verdienen, so lagen in seiner Natur allerdings weibliche Eigenschaften; sein Charakter aber wird durch männliche Ruhe, Stetigkeit und nachhaltige Kraft bezeichnet, sowie auch seine Sprache eine gleichmäßige Herrschaft des Gedankens beweist und mit weichlicher Zerflossenheit nichts gemein hat (vgl. a. a. O. S. 561).

Wir kommen auf den engeren und wichtigsten Berufskreis. Daſs das bedeutendste Werk, die Glaubenslehre, erst spät und nach dem 50. Lebensjare veröffentlicht wurde, haben wir uns wider aus der Enthaltsamkeit des Verfassers, welcher den Zeitpunkt der Reife abwarten wollte, zu erklären. Von dieser und andern Hauptarbeiten abgesehen, hat Schleiermacher in den Jaren 1818—1822 mit de Wette und Lücke die „theologische Zeitschrift" herausgegeben, welche dadurch Bedeutung gewann, daſs sie, die gewönlichen Unterschiede des Rationalismus und Supranaturalismus überschreitend, einen allgemeineren Standpunkt religiöser und wissenschaftlicher Gediegenheit repräsentirte. Bei der Gründung der „theologischen Studien und Kritiken" (1828) stand er zwar nicht mit an der Spitze; aber es waren doch seine Beiträge, welche deren erste Bände besonders auszeichneten und ihren Geist bestimmten. An diese theologischen Arbeiten schloſs sich die Herausgabe zalreicher Predigten, die teils selbständig erschienen, teils dem Magazin von Schuberoff und Röhr einverleibt wurden; ferner die Fortsetzung des Plato bis zum „Staat"; ferner eine Anzal philosophischer Abhandlungen, zu welchen die Mitgliedschaft in der Akademie der Wissenschaften Veranlassung gab. Mit solcher schriftstellerischen Fruchtbarkeit, die übrigens weit hinter Schleiermachers Wünschen zurückblieb, muſste die mündliche Lehrtätigkeit Schritt halten. Noch lange nach seinem Tode hat die Universität Berlin davon Zeugnis abgelegt, daſs sie neben Fichte, Savigny und Hegel nicht weniger Schleiermacher den großen Aufschwung ihrer ersten Dezennien verdanke, und ebenso werden theologische Fakultäten selten eine solche Blüthe darstellen, wie sie damals durch de Wette, Schleiermacher, Neander und Marheineke hervorgebracht worden ist. Längere Zeit hat Schleiermacher den eigentlichen Mittelpunkt der Fakultät gebildet, und von ihm ging ein mehrseitiger Einfluſs aus, ein vertiefender auf de Wette, ein bildender auf Neander, welcher letztere aus dieser kollegialischen Verbindung großen Gewinn für seine Anschauungen des religiösen Lebens und Geistes davongetragen hat. Nur Marheineke stellte sich seinem Kollegen abgeschlossen und mit einiger Herbigkeit, die von diesem nicht in gleichem Grade erwidert wurde, gegenüber. Der Unterschied der philosophischen Schule und der theologischen Eigentümlichkeit bewirkte hier einen beträchtlichen Abstand, sodaſs Schleiermacher auch mit Hegel nicht zu einem freien Meinungsaustausch gelangt ist, von seiner Schule

aber sagen konnte, es sei wol ziemlich sicher, dass sie niemals „an's Bret kommen“ werde (Briefwechsel mit Gaß, S. 227). Sehr vertraulich war dagegen die Beziehung zu andern Kollegen, zu Buttmann, Böckh, Heindorf, Bekker, Lachmann u. a., und lebhaft die Teilnahme an den gelehrten Gesellschaften dieser Männer; auch der freundschaftliche Umgang mit Steffens ist troß der starken Meinungsverschiedenheit des letzteren auch seit seinem Übergang nach Berlin niemals abgebrochen worden. Ein anderer Teil des geselligen Lebens war durch die Freundschaft mit seinem Verleger G. Reimer und durch die Wonung in dessen Hause bedingt. Von Schleiermachers Verhältnis zu den Studirenden ist beides gesagt worden, bald dass er sie liebevoll aufgenommen, bald dass er dem persönlichen Umgang durch vornehme Strenge seines Betragens vorgebeugt habe. Und beides hat gewiss im einzelnen stattgefunden, auch war die Zal derer, die als vertrautere Schüler bei ihm Eingang fanden, nicht gering; im ganzen aber hat er sich dem Verkehr und den Fragen und Anliegen der Studirenden niemals wie Neander hingegeben. Die Liebe und Verehrung also, die er gleichwol genoss und die sich alljärlich an seinem Geburtstage aussprach, war am wenigsten durch Leichtigkeit des persönlichen Entgegenkommens erworben oder erhöht. Änliches dürfen wir über seine Lehrvorträge bemerken. Auch auf dem Katheder hat er sich seinem Publikum nicht anbequemt, sondern gefordert, dass es ihm und dem strengen Zusammenhange seiner Vorträge folgen lerne, was selbst den Fähigeren nicht one Schwierigkeit und längere Übung gelang. Und wenn ich one persönliche Erfarung urteilen darf, so war es nicht der Inhalt für sich, sondern in Verbindung mit der reizvollen, geistesbildenden Form und dem lebendigen Eindruck der darin ausgeprägten Persönlichkeit, was seine Vorträge zu dem gemacht hat, was sie one Zweifel gewesen sind. Schleiermacher war ein echter Docent, weil er kein redendes Buch sein wollte, er fasste seine Aufgabe in engere Grenzen, um sie desto vollkommener zu lösen. Statt mit dem gewönlichen Material der Lehrbücher hauszuhalten, verlegte er alle Kraft auf dasjenige, worin gleichsam eine Disziplin sich nach ihrer eigensten Methode und unter der täglichen Mühwaltung des Lehrers selber bestimmt und entfaltet, und dieses Verfaren ließ sich in systematischen Vorträgen, in denen häufig auch Schleiermachers eigene Lehrbücher zu Grunde gelegt wurden, am besten durchfüren. Der Umfang seiner Kollegien war beträchtlich, er las täglich mit Ausnahme des Sonnabends 2—3 Stunden, und zwar Exegese des N. T.'s, Einleitung und Hermeneutik, Ethik und Dogmatik und praktische Theologie, einmal auch kirchliche Statistik und Kirchengeschichte, ungerechnet die regelmäßig widerkehrenden philosophischen Vorlesungen über Psychologie, Dialektik, philosophische Ethik und Politik. Am Sonnabend wurde dann der „Zettel gemacht„; denn von der kurzen oder längeren Meditation, aus welcher die nächste Predigt hervorgehen sollte, kamen nur wenige Zeilen zu Papier (vgl. Baur a. a. O. S. 615). Es geschah häufig, dass sich Schleiermacher zum Zweck dieser Vorbereitung von der Gesellschaft, die ihn gerade umgab, auf eine halbe Stunde zurückzog oder nachdenklich ans Fenster trat. Seine Wirksamkeit als Kanzelredner ist allbekannt und unbestritten. Gewiss haben frühere oder spätere Prediger Berlins, um von andern Hauptstädten zu schweigen, denselben oder größeren Zulauf gehabt; seltener ist dieselbe Regelmäßigkeit des Kirchenbesuchs und zumal der Frühpredigt, noch seltener die tiefe und innige Anhänglichkeit, welche jene Gemeinde mit ihrem Prediger verband. Und es war eine Gemeinde, welche aus verschiedenen Ständen und Lebensaltern allmählich gesammelt, durch eine gewisse Gleichstimmigkeit des Sinnes auch bei abweichenden Ansichten verbunden wurde. Die Dreifaltigkeitskirche wurde zu einer teuern Versammlungsstätte für Lehrer und Schüler, Männer und Frauen, und was sie dorthin zog, war die geistige Anziehungskraft des Predigers, die andächtige Lust, seinen oft viel verschlungenen, aber stets mit erhebender Aussicht endenden Gedankenwegen zu folgen, die sanfte Gewalt christlicher Erkenntnis und der mit ihr gegebene sittlich vertiefende Einfluss auf die gesamte Lebensansicht. Nicht alle konnte er befriedigen oder auch nur befriedigen wollen. Nicht Aufklärung im gewönlichen und nicht Bekehrung im engsten Sinne war sein Ziel, wol aber Ein-

fürung in die Stätten des religiösen Bewußtseins, Gewinnung der Gemüter, Heranziehung an einen unverlierbaren Mittelpunkt; und wenn seine Rede so oft in weiten dialektisch gebanten Gleisen ruhig und planvoll dahinfließt, so erhebt sie sich doch auch nicht selten zu der Höhe der innigsten Erregung, nur die momentane Gewalt des Wortes fehlt seiner Beredsamkeit. Es lag in der Natur dieser Predigten, dass sie zum Nachschreiben lockten, und aus solchen Nachschriften, die von Schleiermacher dann durchgesehen und ergänzt wurden, ist ein großer Teil der gedruckten hervorgegangen. Nehmen wir nun noch den Konfirmandenunterricht und die unvermeidlichen akademischen und kirchlichen Nebengeschäfte hinzu, so entsteht die Frage, wie dieser Mann unter einem solchen Gedränge vielartiger Arbeiten mit Zeit und Kraft hausgehalten habe. Es war seine Rüstigkeit, die ihm dabei zu Statten kam. Sein Körper war schwach und von Jugend an manchen Beschwerden unterworfen; aber er hatte ihn zu rascher Beweglichkeit gewönt, und wie er — eine allerdings weibliche Eigenschaft — Schmerzen one Murren ertragen, ja durch Arbeiten vergessen machen konnte, so erklärte er, überhaupt zum Kranksein keine Zeit haben zu wollen, und der Erfolg segnete diesen Willen. Bei jeder Arbeit war er ganz, ging aber auch leicht von Einem aufs Andere über, und die vieljärige Übung steigerte diese Fertigkeit dergestalt, dass er z. B. vor dem Konfirmandenunterricht so lange mit Schreiben fortfaren konnte, bis er alle Schüler um sich versammelt sah. In früheren Lebensjaren hat er oft die Nacht zum Tage gemacht, in späteren die löbliche Gewonheit des Frühaufstehens festgehalten. Die häufige Geselligkeit erfrischte, statt zu ermüden; dazu kam das Stärkungsmittel größerer Reisen durch Deutschland bis Tyrol, nach Kopenhagen und Schweden, und kleinerer nach Schlesien und Pommern. In Gesellschaft war er nicht immer gesprächig, konnte es aber in hohem Grade sein, und manche seiner gelegentlichen Bemerkungen sind nebst Witzworten, Charaden, Anekdoten durch die Tradition der Freundschaft bis heute fortgepflanzt worden. Der zweite Band der genannten Briefsammlung bewegt sich mehr im engeren Familienkreise, doch versagen wir uns ungern, noch Einzelnes herauszuheben, z. B. seine Antwort auf einen Korrespondenzartikel des Messager des chambres, welcher ihn in pomphaften Ausdrücken als den Großen und den Volksfreund bezeichnet hatte (Aus Schleiermachers Leben II, S. 415, woselbst auch ein Brief an den König nach Verleihung des roten Adlerordens 1831), oder litterarische Urteile über Göthe und Jean Paul. Die veränderten Zeitverhältnisse betrachtete er mit Aufmerksamkeit, und schon in dem Briefe an Jacobi, welcher sein Verhältnis zur Philosophie aufklären soll, bemerkt er über die „jetzige Rückkehr zum Buchstaben im Christenthum": „Eine Zeit trägt die Schuld der andern, weiß sie aber selten anders zu lösen als durch eine neue Schuld" (II, S. 343). Der dritte Band stammt aus der Epoche der Romantik, im vierten kommt der Gang der kirchlichen Ereignisse vorzugsweise zur Sprache. Vergleicht man die späteren Briefe mit den früheren, so wird man die Geistesfrische dieser letzteren und die Freude am Tun und Schaffen auch in jenen widerfinden, sodass er sich wider mit Heiterkeit zu fassen wusste, wenn ihm einmal ein kleinlautes Bekenntnis des Altwerdens entschlüpft war. In diese Zeit (1829) fällt auch seine Teilnahme an der Ausarbeitung des neuen Berliner Gesangbuchs; er war nicht nur einer der Redaktoren, welche bei der Bearbeitung des Liedertextes sehr strenge, vielleicht allzustrenge Grundsätze der Korrektheit befolgten, sondern rechtfertigte auch in dem Sendschreiben an Bischof Dr. Ritschl (Werke V, S. 627) das eingeschlagene Verfaren. Schleiermachers Familienleben war ein ungetrübt glückliches; nur der Tod des einzigen Sones Nathanael, welchem er jedoch selbst die Grabrede zu halten die Fassung besaß, traf ihn als ein überaus hartes Geschick; seitdem ging alles langsamer und wurde schwerer. Doch hat er alle Ämter bis zuletzt verwalten können, wenngleich er von manchen litterarischen Vorsätzen in der Stille Abschied nehmen musste und es beklagte, nicht außer der Dogmatik von einigen andern Disziplinen wenigstens kürzere Entwürfe mitteilen zu können. Den früh ausgesprochenen Lebenswunsch, recht bei voller Besinnung zu sterben, hat ihm Gott gnädig gewärt. Er wurde zu Anfang Februar 1834 von einer Lungenentzündung befallen, welche schon nach

wenigen Tagen eine gefärliche Wendung nahm. Er starb am 12. Februar nach dem Genusse des heiligen Abendmals, mit welcher christlichen Ergebung und Geistesklarheit, darüber wie über seine letzten Worte besitzen wir den besten Bericht von der Hand seiner Gattin (vergl. am Schluss der Autobiographie a. a. O.). Unter der allgemeinsten Trauer wurde er auf dem Halle'schen Kirchhofe beigesetzt, und die von Steffens, Strauß und Marheineke gehaltenen Gedächtnis- und Grabreden sind durch den Druck bekannt geworden. Der litterarische Nachlass kam nach dem Willen des Verewigten in die Hände seines treuen Schülers und Freundes Jonas, welcher mit Zuhilfenahme von Handschriften der Studierenden denselben teils selber für den Druck bearbeitet, teils andern kundigen Händen anvertraut hat. Noch viele Jare hindurch haben sich in Berlin ältere und jüngere Freunde in treuem Andenken an seinem Geburtstage gesellig zusammengefunden, sein hundertjäriger Geburtstag ist auch außerhalb Berlins an mehreren Orten festlich und pietätsvoll begangen worden.

Auf diese Charakteristik der Persönlichkeit und des Lebensganges lassen wir nun eine übersichtliche Darstellung der Leistungen Schleiermachers, so weit sie unser Gebiet betreffen, folgen und schließen uns dabei an die in Berlin seit 1834 erschienene Gesamtausgabe der Werke an. Die schriftstellerische Tätigkeit des Mannes zerfällt, wie schon anderwärts zu zeigen versucht worden, in drei Stadien, die freilich der Zeit nach nicht streng zu sondern sind. Das erste ist das grundlegende der Religionsphilosophie und Ethik; es stellt die Geistesrichtung und den religiösen Ausgangspunkt des Schriftstellers ans Licht. Das zweite umfasst die speziell theologischen und kritischen Beiträge, dient also dazu, ihm innerhalb der gelehrten Theologie seine Stellung zu sichern. Das dritte endlich weist auf das erste zurück und fürt zu einer systematischen Gestaltung der Glaubenslehre als dem wichtigsten Resultat aller vorangegangenen Arbeiten. Der Leser muss in jede dieser Perioden kurz eingefürt werden.

I. Die „Reden über die Religion an die Gebildeten unter ihren Verächtern“ (zuerst 1799, Gustav von Brinkmann gewidmet, Werke, zur Theologie 1) stehen in unserer Reihenfolge notwendig voran. Sie gehören zu denjenigen Erzeugnissen, in denen der deutsche Geist aus der Erschlaffung und Nüchternheit, in die er herabgesunken, sich kräftig zu erheben suchte; sie waren ein tief ergreifendes Wort zu seiner Zeit. Die deutsche Bildung fur fort, sich an alle Richtungen der Wissenschaft und Kunst anzuschließen, nur den Verband mit der Religion drohte sie als unvereinbar mit dem eigenen Wesen preiszugeben oder den Unmündigen zu überlassen. In diesen tiefen Bruch des geistigen Lebens wirft sich der Redner; er spricht mit herrlicher Zuversicht, indem er sich kün in die Reihe derer stellt, denen das Priestertum des Höchsten anvertraut ist und welche den schlafenden Keim der besseren Menschheit zu wecken und die fast verschütteten Pforten zu dem Geheimnis des Selbstbewusstseins zu öffnen berufen sind. Der Gegensatz von Frömmigkeit und Bildung, ruft er den Verächtern zu, ist erlogen, und Ihr bringt ihn willkürlich hervor, indem ihr beide nur in ihrer Unwarheit kennen und auf einander beziehen wollt. Was Ihr hochhaltet, ist nur eine enge Schulweisheit, was Ihr so zuversichtlich missachtet, nur das dürftige und unter Euern Händen entstellte Abbild der Religion. Es ist die Sünde der Gebildeten, dass sie die Religion bald zu einem Gängelbande der bürgerlichen Ordnung, bald zu einem bloßen Werkzeug und Antrieb der Moral, bald zu einem trivialen Ausdruck der Naturbetrachtung herabgewürdigt oder eine Sammlung oberflächlicher philosophisch-moralischer Gemeinplätze aus ihr gemacht haben; sie haben sie bald diesem, bald jenem angehängt, statt ihr inneres Wesen zu ehren und statt eine eigene Provinz des menschlichen Gemüts ihr zuzuerkennen. Zurück also von diesen trüben Nebenflüssen zur Quelle! Es ist nicht schwer, dem Redner bis in diese subjektive Geburtsstätte der Religion zu folgen. Jedes lebendige Bewusstsein weist Momente nach, die weder dem Erkennen noch dem Handeln angehörend, über jede Scheidung hinausliegen, wo der Einzelne sein besonderes Dasein von dem Ganzen und Allgemeinen ergriffen findet, ehe er sich aus dieser geheimnisvollen Berürung wider zu einem einseitig bestimmten Verhältnis zurück-

zuziehen genötigt ist. Tief unter ihm fließt der Strom eines unendlichen Lebens, und doch muss er sich in dasselbe eintauchen. Jeder Mensch gehört als bewusstes Glied dem Universum, er wird von demselben innerlich bewegt, und erst nachdem dies geschehen ist, vermag er in einer gewissen Richtung erkennend die Dinge in sich aufzunehmen oder handelnd auf sie zu wirken. Und dieses tiefste und unmittelbarste Erregtwerden des Bewusstseins zieht sich wie eine Empfängnis des Ewigen durch alles Leben hindurch. Es ist, wie gesagt, nicht schwer, dem Verfasser bis in die Tiefe zu folgen, ungleich schwieriger aber, mit dem Gefundenen emporzukommen und noch am hellen Tageslichte die leisen Grundzüge der Religion widerzuerkennen und festzuhalten. Religion ist Sinn, Geschmack, Gefül des Universums, in diesem Unendlichen haben wir unsere eigene Bestimmung der Unsterblichkeit, in ihm finden und fülen wir Gott selbst dann, wenn wir Anstand nehmen, den Begriff des höchsten Wesens in die Schranken einer menschlich vorstellbaren Persönlichkeit zu bannen. Es gilt daher eine Bekehrung und der Begeisterte will seine Hörer zur Teilnahme an seiner eigenen Anschauung nötigen. Sie müssen bekennen, dass auch sie wider Willen Religion haben, dass diese Religion in sich selbst nicht allein notwendig wahr ist, sondern auch Allem, was sich weiter aus ihr entwickelt, von ihrer Warheit mitteilt. Ist das unsichtbare Paradies der Religion widergefunden, dann erst werden die Wege, die sie zu ihrer Gestaltung eingeschlagen, und die Mittel, deren sie bedarf, um als ein bestimmter Gedankeninhalt erwogen und angeeignet zu werden, aufs neue Licht gewinnen. Ihr denket bei der Religion immer nur an Lehren, Begriffe und Systeme; wol, nur vergesset die Grundstimmung der Frömmigkeit nicht, welche ihnen allein Dasein und Narung gibt. Ihr wendet Euch von allen Erscheinungen einer mystischen Überschwänglichkeit vornehm ab; so erkennet auch an, dass Ihr selbst die Verbildung des religiösen Lebens verschuldet habt und dass der Zug nach dem Übernatürlichen der Frömmigkeit unentbehrlich ist, zumal wenn sie in dieser Hülle Schutz sucht gegen die kalte und Alles verflachende Luft der Verständigkeit. Ihr gestattet einen andächtigen Naturgenuss; so bedenket wenigstens, dass die Natur nur durch den immer gleichen Eindruck und die unendliche Widerkehr ihrer inneren Harmonieen andächtig und erhebend wirkt, nicht dadurch, dass sie mechanisch zerlegt, zweckmäßig beurteilt oder nach ihren Größenverhältnissen gemessen wird. Vor Allem aber fraget die Geschichte der Menschheit, ob sie one den Glauben an die Macht der Religion verstanden werden kann; auch die Menschheit ist ein Universum, durch die Fülle ihrer Zeugnisse zieht sich bei allem Wechsel doch ein tiefer Einklang und sicherer Grundton, und von der Wanderung durch die Reihe ihrer religiösen Erscheinungen kehrt das fromme Gefül gebildeter in das eigene Ich zurück. Aus Allem ergibt sich die Frage an die Verächter: Habt Ihr in diesem Wesen der Frömmigkeit Etwas gefunden, was Eurer und der höchsten menschlichen Bildung unwürdig wäre? — Die drei ersten Reden sind der Darstellung des Wesens der Religion gewidmet, die beiden letzten beschäftigen sich mit deren historischer Wirklichkeit. Darauf liegt ein starker rhetorischer Nachdruck, dass der Redner mit aller Kraft das religiöse Gefül seinem Publikum einzuflößen sucht, wärend er selber eingesteht, dass es sich gar nicht übertragen und einimpfen lasse. Alle Religion ist notwendig gesellig, je ursprünglicher sie sich selbst besitzt, desto mehr will sie durch Austausch ihres Inhalts gewiss werden; Töne und Worte müssen sich vermälen, um den Reichtum ihrer geistigen Erregungen Allen fülbar zu machen. Der gefülte Inhalt bedarf der Deutung, der Erklärung. Der Sinn ist gemeinsam, ungleich die Auffassung, ungleich die Fähigkeit der Darlegung. Daher verträgt sich die unbeschränkte Allgemeinheit des religiösen Sinnes doch mit mancherlei Abstufungen und innerhalb des weitesten Umfangs finden sich engere Wechselbeziehungen; die Gemeinschaft nimmt gewisse Unterschiede des Zustandes und der Verrichtung in sich auf und darf selbst das Hervortreten eines Priestertums nicht scheuen, sobald dieser Abstand nur in der lebendigen Verbindung der Frommen wider ausgeglichen wird. So gestaltet sich die Kirche von selbst; um die tätige Erscheinung der Religion zu sein, muss sie sich frei organisiren, Neugeborene aufnehmen, Lehrlinge heranziehen und selbst

kleinere Genossenschaften gestatten, wenn sie sich nur einem größeren Ganzen noch einfügen lassen. Diese Wirksamkeit der Kirche ist wolberechtigt und bleibt es unbeschadet der Verderbnisse, welche sich durch Hierarchie und klerikalische Engherzigkeit, wie durch falsche Bevormundung des Stats an alle ihre Verrichtungen angeschlossen haben mögen. Nur der Leichtsinn kann die Kirche um ihrer Missbildungen willen verachten. Erhaben bleibt das Ziel religiöser Gemeinschaft, wenn Alle wie ein Chor von Freunden sich wechselseitig erbauen und anregen; Jeder hat sein Bewusstsein für sich und Jeder teilt das des Andern und in dieser Verschmelzung und Erhebung über sich selbst sind sie auf dem Wege der wahren Unsterblichkeit und Ewigkeit. — Änlich verhält es sich mit der Mehrheit der Religionen; auch hier ist eben jenes das Bedeutende, was die moderne Bildung als leere Zutat des Wahns beseitigen möchte; die Religion ist auf unendliche Weise bestimmbar, sie fordert die Vielheit, weil sie nur so als ein unendliches Werk des Geistes ganz erscheinen kann. Aus dem Bestimmbaren wird aber auch ein Bestimmtes; sollen Geist und Kraft der Religion offenbar werden, so kann es nur in positiver Eigentümlichkeit geschehen, und diejenigen, welche von dieser Positivität zu der sogenannten natürlichen Religion sich zurückwenden, behalten nur ein schwaches metaphysisch-moralisches Schema in Händen, das wenig von dem lebendigen Charakter der Religion durchschimmern lässt. Zwar ist es an sich nicht notwendig, dass jeder sich einer historisch gegebenen Religion anschließt, aber die Meisten werden, one Nachtreter zu sein, ihre religiöse Individualität in einer solchen befriedigt finden und keinen Grund haben, sich zu einem besonderen Mittelpunkte zu isoliren, da die religiöse Wirklichkeit ihnen höchst mannigfaltige Anziehungspunkte darbietet. Selbst die Bekenner der natürlichen Religion bleiben nicht one diesen Anschluss, oder sie halten sich nur, indem sie jede charakteristische Ausprägung des religiösen Bewusstseins verleugnen und jede fromme Regung als leidige Schwärmerei von sich weisen. Religiöse Menschen sind durchaus historisch. Der religiöse Trieb fürt zu liebevoller Betrachtung der historischen Offenbarungen. Der Redner endigt damit, dass er auf das kindlich-großartige Judentum mit der Fülle seiner Zeugnisse und dann auf das erhabenere Christentum einen Blick wirft. Das letztere hat seinen unterscheidenden Charakter darin, dass es überall ungöttliches Wesen voraussetzt und von diesem Standpunkt aus durch Sünde und Tod zum Leben und durch die Erlösung zur Seligkeit und unendlichen Vollendung fortschreitet. Und es stellt einen Mittler hin, welcher zwar nicht behauptet der Einzige zu sein, in dem die Idee sich verwirklicht, der aber doch das Bewusstsein der Mittlerschaft und das Wissen um Gott und das Leben in ihm mit einer einzigen Ursprünglichkeit offenbart hat.

Es war, wie gesagt, ein Manifest, eine prophetische Weckstimme von tiefem und langdauerndem Nachhall, wir haben sie zunächst darin zu würdigen, was sie für die damalige Zeit geleistet hat, dann aber auch nach ihrem bleibendem Wert und Gehalt. Durch diese Reden zieht sich, wie durch alle wahre Beredsamkeit, ein doppelter geistiger Akt, der eine des Heranziehens, der andere des Widerentlassens. Zuerst sollen die Hörer aus ihrem Standpunkte herausgerückt und für den Redner gewonnen, dann aber sich dergestalt zurückgegeben werden, dass sie die empfangene Anschauung in ihre bisherige Betrachtungsweise einzufüren und an dieselbe anzuknüpfen im Stande sind; sie sollen Gebildete bleiben und zugleich aufhören, es in alter Weise zu sein. Beide Akte sind mit gleicher Geisteskraft durchgefürt. Die Reden haben darin ihr höchstes Lob, dass sie in ihrer platonisch gedrungenen, zuweilen ironischen, aber niemals feindseligen Sprache nicht allein rhetorisch geschrieben, sondern vor Allem rhetorisch gedacht sind. Nehmen wir hinzu, dass das Werk nur bei aufmerksamer Lesung verstanden wird, weil es mit allen seinen rhetorischen Rück- und Vorgriffen doch überall im feinsten Zusammenhang und in kunstvoller Gedankenbewegung fortschreitet, so gewinnen wir schon hier einen Einblick in die innere Vortrefflichkeit der Schriften dieses Mannes, die Durchdringung aller Rede mit dem Gesetz dialektischer Reinheit und Stetigkeit. Der Denker kann den Redner wol beiseite setzen, umgekehrt aber verleugnet der Redner den Denker niemals, sondern nötigt ihn jederzeit, die Be-

dingungen schriftstellerischer Kunst und dialektischer Beherrschung seines Stoffes zu erfüllen. Man hat gefragt, ob die Reden über die Religion kirchlich und christlich seien. Sie sind beides nicht im gewönlichen Sinne, wie aus den Äußerungen über die Idee Gottes und der Unsterblichkeit und aus anderen Stellen hervorgeht, auch nicht nach dem späteren Standpunkte des Verfassers; wären sie es, sie würden die beabsichtigte Wirkung gerade auf dieses Publikum nicht hervorgebracht haben. Christlich und tief christlich sind sie aber doch, weil sie eben — religiös sind, deutlicher gesprochen, weil sie den ganzen Raum des religiösen Lebens von der Unmittelbarkeit des Gefüls bis zur konkreten Darstellung der Religion im Christentum mit Sicherheit durchmessen, weil sie nicht zufrieden, die subjektive Heimat der Frömmigkeit gefunden zu haben, sich von diesem Allgemeinen aus kün zu dem Besonderen und Eigentümlichen, was als leere Hülle beseitigt zu werden pflegte, Ban brechen und die hohe Bedeutung einer kirchlichen Gemeinschaft und eines positiven christlichen Religionscharakters zur Anerkennung bringen. Den schönsten Triumph erlebte der Verfasser dadurch, daſs sein sechsmal aufgelegtes Buch noch zalreiche Freunde und Leser fand, auch als die Zeitverhältnisse, die es hervorgerufen, sich völlig verändert hatten, und schon im Vorwort zur 3. Aufl. (1821) durfte Schleiermacher sagen, daſs es jetzt eher Zeit sei, Reden an Frömmelnde und an Buchstabenknechte unter den Gebildeten als an Religionsverächter zu richten. Gleichzeitig fügte er auch, teils um „Miſsdeutungen" vorzubeugen, teils um die „Differenzen zwischen seiner jetzigen und damaligen Ansicht" anzugeben, die Erläuterungen hinzu, die nachmals von Strauß u. a. so stark getadelt worden. Wir räumen ein, daſs es besser und für die Erlangung eines reinen Urteils dienlicher gewesen wäre, wenn er die Reden nicht kommentirt, sondern den Inhalt der Anmerkungen in irgend einer selbständigen Form verarbeitet hätte. Allein es sind und bleiben lesenswerte und lehrreiche Erläuterungen, und im ganzen müssen wir sie von dem Vorwurf, als seien sie nur entstanden, um jene Differenzen nicht darzulegen, sondern zu verwischen, freisprechen. Die Vergleichung dieser Abweichungen ist durch die von B. Pünjer besorgte und sehr dankenswerte „kritische Ausgabe mit Zugrundelegung des Textes der ersten Auflage" (Braunschweig 1879) wesentlich erleichtert worden. Man darf daraus schließen, daſs die Reden auch heute noch nicht vergessen sind, doch nimmt das Werk gegenwärtig mehr die Stelle eines religionsphilophischen Andachtsbuchs ein.

Nicht ganz so hoch als das eben besprochene Werk stellen wir die Monologen, mit welchen der Verfasser den Morgen des neuen Jarhunderts begrüſste. Sie sind leichter hingeworfen, mehr lyrisch als pathetisch geschrieben und unterscheiden sich durch einen musikalischen, hier und da versartigen Rhythmus der Sprache. Aber auch diese Betrachtungen haben einen bedeutenden Mittelpunkt, sie dienen der Umschau und Einkehr des Redenden in sich selbst und der Rechenschaft, die er sich über sein Selbstbewuſstsein geben will; eine polemische Tendenz hat ebenfalls mitgewirkt. Denn wenn Schleiermacher in den „Reden" die Herabsetzung der Religion zu einem Mittel für oberflächliche Zwecke der Moral oder der Wissenschaft bekämpft hatte, so tritt er hier gegen eine Lebensansicht auf, die sich mit jener religiösen Leerheit zu verbinden pflegt. Die Welt, indem sie dem Ziele des Menschenwoles und allseitigen Gedeihens nachjagt, ist in ein unablässiges Geschäftstreiben hineingeraten. Sie ist mit einer Menge von Einzelheiten beschäftigt, und Jeder wird in diesem Drange mit fortgezogen; aber indem er für das Ganze arbeitet, behält er doch nur Einzelnes in Händen; er verliert sich selbst, wenn er sein Streben nur an einzelne und äußerliche Zwecke anheftet. Alle werden zu großen und tätigen Gesellschaften verbunden, und doch hängen sie nur lose unter sich zusammen; denn weil sie, statt als lebendige selbstbewuſste Glieder einzugreifen, immer nur vielgeschäftig sorgen, fehlt ihnen auch das Band einer wahren inneren Einheit. Alle werden Knechte der Zeit, deren Wechsel sie fürchten, deren Gesetzen sie widerstandslos gehorchen, und Knechte ihrer selbst, weil ihnen der natürliche Egoismus das nur in oberflächlicher Gestalt vorfürt, was sie dem waren Werte nach täglich mehr preiszugeben Gefar laufen. Woher

diese zunehmende Nichtigkeit bei scheinbarem Wachstum? Es ist nicht Kursichtigkeit, woher sie stammt, nein, es ist Schwäche und sittliche Onmacht. Dringt der Mensch nicht in sein Wesen, so besitzt er nur den vergänglichen Lebensstoff und bleibt allezeit den endlichen Zwecken und Bedürfnissen hingegeben. Es gibt eine Tiefe des Ich, wo es mit seiner Wurzel von der Fläche des zeitlichen Daseins aus in den Boden des Ewigen hinabreicht und aus dem Ganzen des Menschenlebens seine Narung saugt. Wenige finden diese Tiefe, und sich selbst an dieser Stelle zu ergreifen und festzuhalten, ist ein Akt der Freiheit. Die geheimnisvolle Innerlichkeit verbirgt sich dem alltäglichen Auge; nur ein eindringender Akt der Sehkraft, nur ein inneres Handeln der Selbstbestimmung, weit verschieden von der zerstreuenden Wirksamkeit nach Außen hin, vermag sie zu erschließen. Wir berüren hiermit das eigentliche Thema der Monologen. Der Redner feiert mit stolzem Selbstgefül den Zeitpunkt, da er das Bewusstsein der Menschheit gefunden und durch die freie Tat seines Geistes der besonderen und zugleich allgemeinen Bestimmung seines Dasein sich bemächtigt habe, wie einen neuen Anfangspunkt und Geburtstag. Er macht sich klar, dass es nicht sein bloßes nacktes Ich sei, was er als freies Eigentum sich gewonnen, sondern ein eigentümliches Ich, in welchem er die Züge des menschlichen Wesens wie in eigener Ausprägung erblicken, sich selbst also wie ein besonders gewolltes Werk der Schöpfung anerkennen darf. Und er gelobt sich, diese Eigentümlichkeit dadurch zu pflegen, dass er mit den allerumfassendsten Organen des Sinnes und der Liebe das Reinste des ihn umgebenden Menschenlebens in sich aufnehmen will. So mit dem Wesentlichen erfüllt und innerlich erweitert, will er über den Stoff, welchen die Zeit willkürlich modelt, erhaben sein. Die Zukunft soll ihm nicht drohen; denn was sie auch Schweres bringen oder Glückliches versagen mag: sie wird ihn nicht zwingen, sich selber zu verlieren oder zu zerstückeln, noch ihm die Hoffnung zu rauben, dass er mit der Jugendfrische des Geistes einen Kern in sich retten werde, welcher gleich einer aus sich selbst erwachsenden Frucht dem Tode entgegenreift. Denken wir hier an den Schriftsteller der Monologen, so dürfen wir ihn beim Worte nehmen, denn die eigentümliche Innerlichkeit, die er preist, war ihm nicht allein verliehen, sondern er hat sie sich auch selbst gegeben und gebildet, und zwar nicht durch engherzige Isolirung, sondern durch „Sinn und Liebe“ und durch Hingebung an die höchsten Geistesangelegenheiten der Gemeinschaft. Wie übrigens der Grundgedanke der Reden über die Religion sich zu dem der Monologen verhalte, ist bereits von Anderen nachgewiesen worden. Es liegt für unseren Zweck nichts daran, in der ersteren Schrift einen etwanigen Einfluss des Spinozismus und in der anderen des Fichtianismus zu kennen und festzustellen. Jedenfalls dürfen wir zu dem religiösen Inhalt der Reden die Monologen als ein ethisches Seitenstück betrachten, und genetisch angesehen, weisen uns die letzteren in den prinzipiellen Ausgangspunkt der anderen zurück. Denn die Innerlichkeit des Bewusstseins, bis zu welcher die Monologen vordringen, muss zugleich die Stätte sein, wo die Religion in dem Gefül des Unendlichen zu wirken beginnt; die Freiheit aber, welche jene subjektive Eigentümlichkeit des Menschen aufschließen soll, muss sich, so postulirt der Verfasser, in der Abhängigkeit von dem Absoluten, die als Religion erfasst werden soll, widerfinden und in ihr enthalten sein.

Mit diesen beiden Werken — man nehme noch die Kritik aller Sittenlehre hinzu — ist das erste Stadium wesentlich beschlossen, und sie enthalten zugleich die Fingerzeige für spätere Darstellungen der Glaubens- und Sittenlehre. Die „Weihnachtsfeier“ steht vereinzelt und greift schon in das theologische Gebiet hinüber. Die dialogische Form lag in diesem Falle, wo verschiedene Ansichten abgehört und verglichen werden sollten, für einen Übersetzer des Plato doppelt nahe, und der Verfasser beabsichtigte, auch die anderen christlichen Feste in änlicher Weise zu bearbeiten. Die Form des Büchleins hat unzweifelhafte Schönheiten, der Inhalt lässt uns in die Denkart des Schriftstellers einen interessanten Blick tun. Der Weihnachtsabend hat einen befreundeten Kreis von Männern und Frauen, die ihre Gedanken untereinander austauschen, zusammen-

gefürt. Nachher bleiben die Männer allein; Leonhardt, Ernst, Eduard unterreden sich über die Bedeutung der Weihnachtsfeier und der Geburt Christi. Der Erste erklärt sich als Moralist und kritischer Rationalist; er betrachtet das Christentum als ein allmählich gewordenes, das in seiner gegenwärtigen Zweckmäßigkeit, wie es den Verhältnissen sich angepaßt, kräftig wirken möge; die historisch unsichere Erscheinung Christi komme dabei wenig in Betracht. Der zweite will sich diese historische Persönlichkeit nicht rauben lassen. Nur durch Christus kann die Idee der Erlösung ins Leben getreten sein, und sie ist doch die höchste und beglückendste, und nichts geht über die Freude des Weihnachtsfestes, weil sie allein das Bewusstsein eines neuen, ungetrübten und von dem Zwiespalt der menschlichen Entwicklung erlösten Lebens in uns erweckt. Der Dritte, anknüpfend an das Johannesevangelium, stellt eine kritisch-spekulative Ansicht hin. Nenne man doch lieber die Erscheinung Christi mit dem höchsten Namen des fleischgewordenen Wortes; sie ist alsdann das Offenbarwerden eines Gedankens und Erkennens, das Hervortreten eines göttlichen Prinzips in der menschlichen Natur. Damit aber dieses Prinzip oder die Erkenntnis des wahren Menschengeistes durch Überwindung aller Trübungen und Schwächen vom Werden zum Sein emporkomme, damit es innerhalb der Gemeinschaft oder Kirche sich verwirkliche, deshalb war es nötig, Einen aufzustellen als den Menschenson schlechthin, der keiner Widergeburt bedurfte, sondern ursprünglich aus Gott geboren war. „In Christo sehen wir den Erdgeist zum Selbstbewusstsein in dem Einzelnen sich ursprünglich gestalten". Zuletzt kommt der Vierte, Joseph, hinzu; doch will er keine Rede halten, sondern aus allem Gesagten einen freudigen Schluss ziehen; ihm genügt es, mit sprachloser Innigkeit jeden Ton der Freude und kindlichen Dankbarkeit, welchen das Fest erweckt, in sich aufzunehmen, damit er sich neu geboren und wie in einer besseren Welt einheimisch füle. Fragt man nun, welchem dieser Redner der Verfasser seine eigene Ansicht in den Mund gelegt habe: so ist zu antworten, dass er in allen drei Auffassungen, zumal sie nicht mit exklusiver Schroffheit einander entgegentreten, mitspricht. Am Nächsten aber steht ihm der Zweite, welcher von den Ideeen der Erlösung und des Erlösers ausgeht, und diesem hat er wol nicht one Grund seinen eigenen Vornamen Ernst geliehen, so dass unser Gespräch in dieser Beziehung einen Übergang zu der später entwickelten dogmatischen Erlösungslehre bezeichnet. Aber auch der vierte Teilnehmer äußert sich in Schleiermachers Sinn, da er, jede wissenschaftliche Erklärung des Gegenstandes für unzulänglich erachtend, nur in dem Genusse des andächtigen Gefüls Befriedigung findet.

II. In die gelehrte Theologie ist Schleiermacher als Exeget und Kritiker eingetreten und diesen Studien von Anfang bis Ende seines akademischen Lebens treu geblieben. Zalreiche Zuhörer haben bezeugt, was er als Lehrer der Exegese leistete. Die Anhäufung des historisch-antiquarischen Materials ist niemals seine Stärke gewesen, er schlug diejenige Richtung der Hermeneutik ein, die ihm als gutem Philologen und ausgezeichnetem Übersetzer nahe lag. Seine Erklärungsweise war individualisirender Art, sie beruhte auf der Kunst des Verstehens und auf dem Grundsatz, dass jedes Schriftstück in seiner Eigenheit erfaßt und aus sich selbst interpretirt werden müsse. Alle exegetische Sorgfalt verwendete er darauf, den schriftstellerischen Prozess, aus welchem der Text hervorgegangen, dergestalt zu reproduziren, dass kein Wort und keine Wendung desselben überflüssig erschien; und gerade durch diese geistige Einfürung in das Geschäft der Interpretation schaffte er einen bedeutenden Nutzen, mochten auch seine Erklärungen nicht immer natürlich und historisch haltbar befunden werden. Gern wälte er, um sein Verfaren durchzufüren, schwierige Briefe, wie den zweiten an die Korinther. Sein Verhältnis zum Alten Testament blieb im ganzen kül, nicht bloß weil er an der Selbständigkeit des neutestamentlichen Standpunktes streng festhielt, sondern auch weil die religiöse Vorstellungs- und Redeweise des Alten Testaments seinem Geiste nicht homogen war, sodass er denen empfindlich antworten konnte, welche das Alte Testament dem Neuen gleichstellten. Dass sein Verständnis des Neuen Test.'s durch alttestamentliche Studien zu wenig unterstützt war,

ist einzuräumen. Allgemein bekannt sind die gedruckten Beiträge zur biblischen Kritik und Exegese. Sehen wir von der Abhandlung über Kol. 1, 15 ff. ab (Werke zur Theol. Bd. II), nach welcher der πρωτότοκος πάσης κτίσεως nur vom Range und im geistigen Sinne gedeutet, die nächstfolgenden Engelnamen aber von den gottesdienstlichen Verhältnissen der Gemeinde verstanden werden sollen — womit exegetisch ein- für allemal nichts auszurichten ist —: so haben alle anderen Hypothesen mit Recht Epoche gemacht. Alle erheben sich über das Gesetz der Inspiration, und wie Schleiermacher im Anschluss an die Lachmann'schen Prinzipien sich von der Auktorität des rezipirten Textes lossagte: so vindizirte er auch der Kritik das Recht, von dem in sich gleichgestellten überlieferten Kanon zu dem kritisch gereinigten und abgestuften vorzudringen. Der Wert oder Unwert kritischer Vermutungen ergibt sich noch nicht aus ihrer unmittelbaren Haltbarkeit, sondern er ist daraus zu ermessen, ob dieselben neue und fruchtbare Gesichtspunkte darbieten und durch Anregung wichtiger Untersuchungen über sich selbst hinaustreiben, was von den unserigen in hohem Grade gilt. Hat doch Schleiermachers Konstruktion der platonischen Dialoge auch denen die größten Dienste geleistet, die sie in Hauptpunkten verwerfen mussten. Das kritische Sendschreiben an J. Chr. Gaß über den sogenannten ersten Brief des Paulos an den Timotheos (Berlin 1807, Werke II) ist eine höchst scharfsinnige und mit lesenswerten Abschweifungen gewürzte Zusammenstellung aller diesem Briefe anhaftenden sprachlichen und sachlichen Auffälligkeiten, welche die Annahme einer Paulinischen Abfassung erschweren. Das negative Resultat fand nur teilweise Beistimmung, auch David Schulz, trotz seiner kritischen Neigungen, schloss sich demselben nicht an; Spätere entgegneten, dass Schleiermacher nicht objektiv genug verfaren sei, da er auf die mancherlei Seltsamkeiten des Briefes allzurasch einen Schluss gegen die Authentie gebaut habe. Denn wenn er z. B. ausfürt, dass jenes Sendschreiben in keine Gattung der vertraulichen oder der Lehrbriefe recht hineingehöre: so entscheiden solche Gründe noch nicht über ein Schriftstück, das nun einmal vorhanden ist, wir mögen es benennen und unterbringen, wie wir wollen. Doch verdanken wir dem Verfasser jedenfalls die erste eindringende Untersuchung des Briefes und seines geistigen und sprachlichen Charakters, und als diese Prüfung auf die beiden andern Pastoralbriefe ausgedehnt wurde, überzeugte man sich aufs neue von der inneren Verwandtschaft aller drei Sendschreiben und gelangte zu der Alternative, der sich heute niemand entziehen wird, jene Zweifel gegen das erste entweder zu überwinden oder auch auf die beiden anderen sich erstrecken zu lassen. In diesem Zusammenhange hat die kleine Schrift bis auf den gegenwärtigen Tag gewirkt. Noch bedeutender ist der unvollendet gebliebene „kritische Versuch über die Schriften des Lukas" (Bd. I, Berlin 1821, de Wette dedicirt, Werke Bd. II), — in der Tat kein bequemes Buch, denn niemand wird es lesen, der die genaue Vergleichung des Textes und die Überlegung jeder Seite scheut. Abgesehen von zalreichen geistreichen Nebenbemerkungen hat der Verfasser auch hier, was er beabsichtigte, nicht erreicht. Der Nachweis, dass das Lukasevangelium aus vielen einzelnen früher vorhandenen Stücken zusammengefügt sei, war in den ersten Kapiteln leicht zu füren, nachher konnte er nur durch die ungemein scharfblickenden Warnehmungen des Kritikers annehmlich gemacht werden. Immer aber verlangte Schleiermacher zu viel, wenn er den Maßstab einer freien und einheitlichen Bearbeitung überhaupt an das Evangelium anlegte, und wenn er die Regel aufstellte, dass überall, wo eine kleine Erzälung mit einer allgemeinen Schlussformel endigt, auf eine besondere Quelle geschlossen werden dürfe. In dem projektirten zweiten Teil über die Apostelgeschichte, den Schleiermacher schuldig geblieben ist, würde sich diese Parzellirung noch weniger haben durchfüren lassen, wiewol sie in anderer Weise von Späteren versucht worden ist. Dessenungeachtet ist aus dem genannten Buche eine doppelte Frucht in die nachfolgenden Studien übergegangen. Zunächst trug es dazu bei, den Blick in die Evangelienbildung überhaupt zu schärfen; man sah immer mehr ein, dass die synoptischen Evangelien keine schriftstellerischen Erzeugnisse im modernen Sinne seien, sondern mehr oder minder gebunden durch die traditionelle Ausprägung der von ihnen aufgenom-

menen Bestandteile, dass also Schleiermachers Ansicht in gewissem Grade auf alle drei Synoptiker Anwendung erleide. Und ferner überzeugte man sich, dass im dritten Evangelium allerdings eine Zusammenleitung und Bearbeitung verschiedener Quellen mehr als in den beiden anderen vor Augen liege. Endlich erwänen wir noch die Abhandlung über die Zeugnisse des Papias (Eus. III, 39); hier haben wir (Werke zur Theol. Bd. II) eine Hypothese, die von Einigen durchaus gebilligt, von der Mehrzal benutzt, von Wenigen ganz verschmäht wurde, und deren Folgen bis auf die gegenwärtige Auffassung der beiden ersten Evangelien herabgehen. Es war ein glücklicher Einfall, bei den Worten des Papias an die Eigentümlichkeit des Matthäus in ähnlicher Weise zu denken, wie die anderen, den Markus betreffenden Worte an dessen Beschaffenheit hatten denken lassen. Zwar leugnet jetzt niemand mehr, dass Schleiermacher sowol die λόγια als auch das ἡρμήνευσε — ἕκαστος unrichtig erklärt hat; aber desto treffender war die Anwendung auf das Matthäusevangelium und die Bemerkung, dass die Redesammlungen dessen eigentlichen Kern bilden, um welchen die historischen Zutaten wie durch eine Bearbeitung herumgelegt erscheinen. Dies leuchtete ein, und so ist es gekommen, dass die Spruchsammlung im Matthäus als einer der ältesten Faktoren in der Entstehung der synoptischen Evangelien unter mancherlei Modifikationen angesehen wurde, und soweit hier überhaupt eine Erklärung möglich ist, wird sie diesen Bestandteil nicht entbehren können. Somit nehmen Schleiermachers Hypothesen in der Entwicklung der biblischen Kritik eine organische Stelle ein. Übrigens hat er jedoch diesem Fache kein gleichmäßiges Studium zugewendet, und die nach seinem Tode herausgegebenen Vorlesungen, teils über Einleitung ins Neue Testament, teils über Hermeneutik und Kritik (Nachlass Bd. VII. VIII), haben den Erwartungen nicht entsprochen. Kürzlich sei hinzugefügt, dass, wärend die kritischen Bearbeitungen über das „Leben Jesu“ im vollen Gange waren, auch Schleiermachers Vorlesungen über denselben Gegenstand aus dem Nachlasse herausgegeben worden sind (Berlin 1864 von Rütenik). Sie haben auf diese Untersuchungen nicht durchgreifend, aber in mancher Beziehung anregend und lehrreich eingewirkt. Der hohe Geist des Darstellers konnte sich auch bei dieser Gelegenheit nicht verleugnen, es ergab sich aber, dass Schleiermacher vom religiös-dogmatischen Standpunkte, nicht vom historischen, an die Aufgabe herangetreten, und dass es ihm nicht gelungen ist, beide Seiten der Auffassung in Eintracht zu erhalten. Sein religiöser Christus bleibt derselbe, wie wir ihn übrigens kennen, die evangelische Erzälung behandelt er mit der größten Schonung, aber darüber läßt er uns nicht im Zweifel, dass er auf die Wunderberichte als solche seinen Glauben nicht gestellt hat.

III. Wir gehen zu dem systematischen Teil seiner Werke über. Die „kurze Darstellung des theologischen Studiums“ erschien in gedrängter Paragraphenform zuerst 1810 (dann mit Noten bereichert 1830), seit welcher Zeit nach unserer Meinung Schleiermachers Ansichten sich nicht mehr wesentlich geändert haben. Sein Standpunkt stellt sich uns hier in großen Zügen vor Augen. Die ersten Sätze schon bezeichnen den Sinn und die Tendenz des Ganzen. Der Verfasser gibt sich als ein Theologe zu erkennen, welcher die „Grundtatsache“ des christlichen Glaubens als eine „ausschließend ursprüngliche“ anerkennt und entschlossen ist, der Erklärung aller religiösen Folgerungen und Tätigkeiten, die sich vom Standpunkte des Protestantismus aus von jener Tatsache hergeleitet haben, seine Kräfte zu widmen. Jene Überzeugung gewinnt er aber nicht auf philosophischem Wege, noch aus der Notwendigkeit der Idee, sondern empfängt sie aus einer anderen Tatsache, aus dem in der Gemeinschaft vorhandenen christlichen oder genauer protestantischen Bewusstsein, er nimmt etwas faktisch Gegebenes auf, um dessen Inhalt klar zu machen und wissenschaftlich zu verarbeiten. Wie die Religion älter ist als jede Reflexion über sie: so wird auch von der Theologie das geschichtliche Gegebensein der protestantischen Gemeinschaft vorausgesetzt; ihr will sie dienen, ihrer Aufklärung und religiösen Förderung sind alle Forschungen gewidmet, aus ihr und nicht aus der abstrakten Wissenschaft stammen die Warheiten, deren Entwicklung oder Erläuterung ihr überlassen bleibt. Hieraus ergibt

sich die Definition: die Theologie ist eine positive Wissenschaft, deren Teile durch die Beziehung auf das christliche Gottesbewusstsein und die mit ihm gegebene praktische Aufgabe der Kirchenleitung zu einem Ganzen verbunden werden (vgl. K. Darst. § 1 ff.). Diese Begriffsbestimmung war nicht eigentlich neu, sie weist auf die altkirchliche zurück, nach welcher die Theologie als habitus practicus definirt und durch ihren praktischen Endzweck von allen reinen Wissensangelegenheiten abgesondert wird, aber doch mit großem Unterschied. Damals wurde der praktische Habitus doch wider zu einem theoretischen und fürte zu einer Beherrschung alles Wissens durch das theologische; hier aber soll die Theologie die allgemeine Wissenschaft weder verdrängen noch bevormunden, noch sich von ihr bevormunden lassen, sondern nur in ihrer positiv-praktischen Selbständigkeit anerkannt werden. Dieser vielbestrittene Grundgedanke geht durch das ganze Büchlein ebenso wie durch die Bearbeitung der Glaubenslehre, und wir rechnen es zu Schleiermachers Verdiensten, die historische Natur und die praktischen Endzwecke der Theologie wider zur Geltung gebracht zu haben. Indessen erkannte er zugleich, dass die letztere mit ihrer qualitativen Verschiedenheit nicht unvermittelt in den Komplex der Wissenschaften eintreten darf. Sie muss sich vor allem ihrer Aufgabe frei bemächtigen, was nur geschehen kann, indem sie von außen her und gleichsam von oben herab an den Gegenstand herantretend, die christliche Idee aus der Geschichte durch ein philosophisch-kritisches Verfaren heraushebt und deren Warheit unter Vergleichung anderer Religionserscheinungen sicher zu stellen sucht. Dies geschieht in dem ersten Hauptteil oder der philosophischen Theologie, welche zur Apologetik und Polemik leitet und, da sie die leitenden Grundsätze aller anderen Disziplinen enthält, von jedem Arbeiter selbständig hervorgebracht werden muss. Dem Prinzip nach ist dies ein philosophisch-kritisches, dem Resultat nach aber, da kein Theologe im Großen gegen das Christentum Partei nehmen kann, ein apologetisches und polemisches Geschäft. Demnächst soll das Christentum als historische Realität erkannt werden, zuerst in seiner Gründung, dann in seinem weiteren geschichtlichen Verlaufe. Von nun an befinden wir uns also im Strom der christlichen Geschichte, welcher von dem Ursprung des Evangeliums durch alle Jarhunderte bis zur Gegenwart herabreicht und mit der Darlegung des dermaligen Bestandes des in der Frömmigkeit der Gemeinschaft enthaltenen Lehrzusammenhanges, also auch mit der Aussicht auf eine weitere Entwickelung des religiösen Bewusstseins endigt. Dieses Historische umfasst den ganzen mittleren Körper der Theologie. An letzter Stelle aber stehen diejenigen Disziplinen, welche aus dem Gebiete des gelehrten Studiums wider in das der Anwendung übergehen und aus allem Erforschten Resultate für die Zwecke des Kirchenregiments und Kirchendienstes herleiten sollen. So ergeben sich drei Hauptteile, philosophische, historische und praktische Theologie. Diese einfache Einteilung zeichnet sich dadurch aus, dass die ganze theologische Wissenschaft an das Interesse des christlichen Lebens gebunden wird, erscheint aber doch in einigen Punkten misslich. Denn wenn wir uns auch gefallen lassen, die Exegese an die Spitze der historischen Theologie gestellt zu sehen: so ist es doch ungenügend, wenn die Dogmatik nur deren letztes Stück bildet, und ebenso, wenn sie mit der ganz anders gearteten Statistik zusammengestellt wird, und selbst mit den Grundsätzen des Verfassers ließe es sich noch vereinigen, wenn nur die Statistik der Geschichte unmittelbar zugewiesen, Dogmatik und Ethik aber im Zusammenhange mit dem zweiten und ersten Teil an eigener dritter Stelle aufgefürt würde. Die „kurze Darstellung" steht übrigens ihrer Methode nach in der encyklopädischen Litteratur der Theologie völlig isolirt da, als ein Muster dialektischer Zeichenkunst. Sie ist weder ein leeres Schema noch ein ausgefürtes Bild; sie bietet keine speziellen Ansichten und hält doch in allen Punkten dieselbe Gesamtrichtung fest. Statt einen encyklopädischen Unterricht zu geben, richtet die Schrift alle Aufmerksamkeit auf das Formale, aber das geschieht mit solcher Geschicklichkeit, dass in der genauen Fortleitung des Formalen und Begrifflichen zugleich der sachliche Inhalt angedeutet und der Umfang des Einzelnen samt dessen teils notwendiger, teils wandelbarer Begrenzung und Gliederung entworfen wird.

Das Ganze gleicht daher einer Zeichnung von sauber abgesteckten und sicher umschriebenen Feldern, gerade so weit ausgefürt, dass der Leser oder vortragende Lehrer die fehlenden Züge aus eigenem Vermögen hinzuzufügen aufgefordert wird. Diese Methode würde gewiss zur Nachamung gelockt haben, wenn es nicht schwierig wäre, neben einem so ausgezeichneten Büchlein zu bestehen, weshalb denn auch die folgenden Encyklopädiker wie Hagenbach, der sich übrigens an Schleiermacher anschließt, aber auch Rothe und Räbiger zu einer mehr stoffhaltigen Behandlung zurückgekehrt sind. — Übersehen wir die einzelnen Abteilungen, so erkennen wir die scharfsinnig gestaltende Hand des Verfassers überall wider. Mit besonderer Gewandtheit wird aus der Betrachtung des Urchristentums die Aufgabe der exegetischen Theologie entwickelt. Der Begriff des Kanons ergibt sich in seiner Bestimmtheit, aber auch nicht völlig zu beseitigenden Unbestimmtheit; aus den verschiedenen gelehrten und künstlerischen Geschäften erwächst der ganze Organismus der hermeneutischen Tätigkeit, und am Schlusse findet sich die treffende Bemerkung, dass jede fortgesetzte Beschäftigung mit dem neutestamentlichen Kanon ein eigenes Interesse am Christentum voraussetze, da die rein historische und philologische Ausbeute, welche der Kanon verspricht, nicht reich genug sei, um auf die Länge zur Forschung zu reizen. Die meiste Abrundung hat der letzte Teil von der praktischen Theologie, welche in dieser begrifflichen Vollständigkeit noch nicht zur Anschauung gebracht war. Weniger gelungen scheinen uns die Abschnitte über Kirchen- und Dogmengeschichte, und die § 179 ff. gegebenen Winke reichen nicht aus, um sich über den großartigen Gang, die Hemmungen, Bedingungen und Zielpunkte des dogmenhistorischen Prozesses auch nur im allgemeinen zu orientiren. Doch wir brechen ab, damit dem nächsten Gegenstande sein Recht werde.

Das reifste Stadium der Schleiermacherschen Schriften wird durch die Dogmatik nebst den zugehörigen Abhandlungen bezeichnet. Das Werk: Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt, erschien in 2 Bänden zuerst 1821, dann 1831 in zweiter, formell sehr verbesserter, materiell hier und da temperirender Bearbeitung und eingefürt durch die beiden vortrefflichen Sendschreiben an Lücke (zuerst Studien und Krit. 1829). Die Differenz der beiden Ausgaben ist mehrfach beobachtet worden. Es ist ein Denkmal religiöser Begeisterung und wissenschaftlicher Denkkraft zugleich, gediegener und in sich vollendeter als alle früheren Leistungen des Verfassers, ein systematisches Kunstwerk, welches in der theologischen Litteratur dieses Jarhunderts seinesgleichen nicht hat, und mit dem aus der älteren etwa nur Calvins Institutio verglichen werden kann. Es sind kurze Paragraphen, welche durch ausfürliche Exkurse mit ununterbrochener Stetigkeit zu einem Ganzen verbunden werden. Erfunden hat der Verfasser, wie er selbst sagt, die Einteilung und häufig auch die Bezeichnung; aber indem er den ganzen übrigen Inhalt als einen empfangenen widergeben will, drückt er auch dem Bekannten und Oftgesagten den Stempel eines originalen Geistes auf. Die dogmatische Aufgabe wird hier bestimmter als in der Encyklopädie, gefasst. Die Dogmatik ist keine rein erkennende, sie ist eine reflektirende Wissenschaft, sie ruht auf dem Gegebenen und soll über Gehalt und Zusammenhang einer historisch vorhandenen Glaubensweise, hier also der evangelisch-christlichen Frömmigkeit, eine kritisch geläuterte Rechenschaft geben, damit, was die Frömmigkeit als unmittelbares Selbstbewusstsein in sich trägt, einer geordneten Lehrmitteilung und wissenschaftlichen Aneignung fähig werde. Blicken wir auf die „Reden" zurück: so hatte Schleiermacher in ihnen die Urstätte des Religionsgefüls aufzeigen wollen. Mit der Entwicklung der Weltidee regt und entfaltet sich gesetzmäßig auch das Gottesbewusstsein, eins ist die Blüte und zugleich der höchste Ertrag des anderen. Es ist eine Einheit, welche durch die Erregungen des Universums in unser Gefül eintritt, die Religion selber gleicht einem unmittelbaren Sein Gottes im Gefüle. Mit dieser genialen Konzeption, welche psychologisch begründet und dann dialektisch und unter metaphysischen Reflexen weiter ausgefürt wird, war ein Pfad bezeichnet, welcher niemals wider vergessen werden wird, und schon in der Stellung der Aufgabe

lag ein epochemachendes Verdienst. In der Dogmatik geht der Verfasser einen Schritt weiter, indem er den Namen Frömmigkeit zum Grunde legt. Ihr Wesen hat die Frömmigkeit ebenfalls im Gefül, nicht im Wissen oder Tun, aber sie unterscheidet sich dadurch von jedem anderen Gefül, dass sie sich eines sie unbedingt bestimmenden Verhältnisses nicht zum Einzelnen und Besonderen, sondern zum Absoluten bewusst wird. Um auszudrücken, dass die Frömmigkeit um so reiner ihr Wesen erfasst, jemehr sie sich über die Sphäre der Willkür und der irdischen Wechselwirkung erhebt und ganz in jene göttliche Kausalität eingeht, definirt er sie als „schlechthinniges Abhängigkeitsgefül", welches erst der christliche Monotheismus vollständig offenbart habe. Schleiermacher wollte mit diesem Ausdruck das Tiefste im Menschen, nicht etwas Schwächliches und Untergeordnetes bezeichnen. Die Mehrzal hat ihm darin Recht gegeben, dass die Frömmigkeit aus der Unmittelbarkeit des Bewusstseins ihren Ursprung nehme, auch darin, dass die in ihr gesetzte Abhängigkeit von den Wirkungen jeder teilweisen oder wechselnden und weltlichen Ursächlichkeit ausgeschieden werden müsse, nicht aber in der Behauptung der Schlechthinnigkeit jenes Gefüls des Abhängigseins. Denn wie, — so fragte man frühzeitig, — auf bloßes Abhängigkeitsgefül sollte das religiöse Bewusstsein hinauslaufen?, worauf Schleiermacher antwortete, dieses „bloßes" sei nicht von seiner „Mache", one jedoch ein zweites mitbestimmendes Moment der Freiheit in seine Definition aufzunehmen. Eine zweite Definition betrifft die eigentümlich christliche Frömmigkeit; dieselbe ist ebenso qualitativ als historisch zu bestimmen. In ersterer Beziehung ist alles Christliche ein Allgemeines, ein erlösender Eintritt aus dem sittlichen Zustande der Unlust in den der Seligkeit und Lust, in der letzteren ein Besonderes, nämlich Werk und Wirkung der Erscheinung Christi. Beide Richtungen müssen sich decken, so lange keine Ablösung des historischen von dem ideellen Bewusstsein entstehen soll, und aus ihrer Verbindung ergeben sich die Grenzen, aber auch die natürlichen Gefaren und Abwege, innerhalb deren die christliche Glaubensweise sich bewegt. Die Erlösung wird angetastet, sobald in der Beurteilung des menschlichen Vermögens entweder die Möglichkeit oder auch die Notwendigkeit des Erlöstwerdens nicht mehr erhellt; Christus wird angetastet, sobald er dem menschlichen Leben zu wenig oder zu vollständig gleichstehend gedacht wird, um jene Wirkungen auszuüben. So entstehen zwei christologische und zwei anthropologische Häresieen, die ebionitische und die doketische, die pelagianische und die manichäische, und der Verfasser hat es nicht für nötig gehalten, aus der Erklärung des Gottesbegriffs zwei entgegenstehende Abweichungen, etwa des Deistischen und des Pantheistischen, herzuleiten, weil er in dem absoluten Abhängigkeitsgefül selber eine hinreichende Bürgschaft sieht sowol gegen falsche Trennung wie gegen falsche Vermischung und Identifizirung Gottes mit der Welt. Diese Aufstellung „natürlicher Häresieen" hat keine Nachfolge gefunden und wird von Einigen, wie Bender, geradezu gemissbilligt; für Schleiermacher aber war sie darum von Wichtigkeit, weil er das Bedürfnis hatte, überall eine Differenz der Auffassungen offen zu lassen, die jedoch keine unbegrenzte sein sollte. Ein dritter Charakterzug tritt dadurch hinzu, dass jene erlösende Kraft nicht an das Medium der Kirche gefesselt sein, sondern frei und one Gebundenheit an eine priesterliche Dazwischenkunft von dem Einzelnen angeeignet werden soll; damit wäre aber kein Häretisches gemeint, sondern gerade das Protestantische treffend hervorgehoben, welches die Scheidewand der evangelischen Ansicht gegen die katholische bildet. Diese Grundsätze werden dem einzelnen Dogmatiker schon aus der evangelischen Glaubensgemeinschaft zugefürt; was er selber zu leisten hat, ergibt sich aus der Natur des wissenschaftlichen Vortrags, sowie aus dem Prinzip einer fortschreitenden Schrift- und Geschichtserkenntnis. Er hat an das historisch Ausgeprägte überall anzuknüpfen, zunächst an die symbolischen Zeugnisse, welche selbst wider auf die Schriftnorm, zumal des Neuen Testaments (denn das Alte ist nur eine sekundäre und im Grunde überflüssige Auktorität) zurückweisen; aber diese Abhängigkeit wird wider zur Freiheit, und indem er aus der Vergangenheit und dem bisherigen Gange der Theologie auch deren Zukunft begreift und voraussieht

wird er diese auch seinerseits selbsttätig herbeizufüren suchen; mit dem Anschluss an das Bisherige ist er berechtigt, auch Neuerndes in Gang zu bringen. Die Prüfung und Sichtung des gegenwärtigen Standes ist zugleich Divination dessen, was die Zukunft bringen oder berichtigen soll. Dialektische Durchfürung und systematische Ordnung endlich sind das Feld, wo er sich mit völliger Selbständigkeit bewegt. — Bekannt ist die Einteilung des Werks, welche durch die kurz berürten Lehnsätze aus der Ethik, der Religionsphilosophie, der Apologetik und der Methodenlehre vorbereitet wird. Die Idee der Erlösung bildet nach Schleiermacher den Mittelpunkt der evangelischen Frömmigkeit. Aber nicht alle Aussagen des christlichen Bewusstseins enthalten diese Idee; einige gehen ihr notwendig voran, wärend andere unmittelbar auf sie hingerichtet oder an sie angeknüpft werden müssen, weil sie mit dem Gefül der Sünde und mit dem Bedürfnis der Widerherstellung behaftet sind. Hieraus ergibt sich eine doppelte Reihe dogmatischer Aussagen; die einen lauten heiter, da sie nur das Wolgefül der frommen Abhängigkeit aussprechen wollen, die anderen nehmen die in der Menschheit verbreitete sittliche Störung in sich auf, sie handeln also von der Sünde, um diese als eine durch die Macht der Erlösung überwundene oder noch zu überwindende nachzuweisen. So entstehen zwei Kreise dogmatischer Betrachtung, die sich unter eine doppelte Beleuchtung stellen; in dem ersten soll die allgemeine kreatürliche, in dem zweiten sozusagen die Sünden- und Erlösungsfrömmigkeit zum Ausdruck gelangen, und in diesem letzteren müssen natürlich die spezifisch christlichen Glaubenssätze vorzugsweise Platz finden. Aber dabei allein konnte der Dogmatiker nicht stehen bleiben, wenn er nicht gegen seine Prinzipien ein bedeutendes Stück des christlichen Wissens dem Gebiete des bloß Natürlichen überweisen wollte; er musste das Besondere wider verallgemeinern und das Allgemeine spezialisiren, und dies geschieht durch den zweiten Einteilungsgrund, nach welchem eine gleichartige Reihe von Beziehungen des christlichen Abhängigkeitsgefüls sich über beide Hauptteile des Ganzen erstrecken soll. Auf jedem Standpunkt der Frömmigkeit verbindet sich mit dem ersten unmittelbaren Ausdruck des Selbstbewusstseins zweitens eine Reflexion in der Richtung auf Gott als höchste Kausalität und die zugehörigen göttlichen Eigenschaften, und drittens eine solche in der Richtung auf die Beschaffenheit der Welt. Zu einem Einblick in sich selbst, einem Ausblick und Umblick im Namen der Gemeinschaft wird der Leser aufgefordert, und von jeder Seite fließen ihm neue Eindrücke zu. Dies angewendet auf jene Teile, bilden dieselben ebenso ein Ganzes für sich, wie sie durch denselben Kreislauf dogmatischer Aussagen einander korrespondiren, und zwar so, dass der erste Hauptteil, statt gegen den zweiten sich zu verschließen, für den Anschluss an diesen vorbereitet und offen erhalten, das Allgemeinere also in seinem Übergang auf das Eigentümliche zur Anschauung gebracht wird. Diese Ordnung zerreißt allerdings den objektiven Zusammenhang und ist fast von keinem Späteren nachgeamt worden; sie gewärt aber für die subjektive Entwicklung des religiösen Inhalts das höchste Interesse, weil sie zeigt, dass das christliche Selbstbewusstsein sich nicht entfalten kann, one bei jeder entscheidenden Wendung auch neue Züge seiner selbst wie auch des Bildes Gottes und der Welt in sich abzuspiegeln. Das Verfaren kann nur ein beschreibendes sein, denn es sind Regungen oder Erfarungen eines frommen Bewusstseins, welche die Reflexion anzuerkennen, die sie aber auch prüfend widerzugeben, nach ihrem wahren Gehalt zu deuten und zur Klarheit zu bringen unternimmt.

Soviel von der berühmten Einleitung in die Glaubenslehre. Die Ausfürung der beiden Hauptteile gestaltet sich so, dass in dem ersten und schwierigeren die kritische Sichtung oder Reinigung, in dem zweiten die dogmatische Ausprägung und der freie Anschluss an die kirchlichen Bestimmungen das Übergewicht hat, beides innerhalb der gesteckten Grenzen. Schleiermacher hat zunächst die dopelte Absicht, teils die Selbständigkeit des christlichen Gottesbewusstseins einer spekulativen Gedankenentwicklung gegenüber in allen wesentlichen Richtungen zu wahren, teils die vorhandenen dogmatischen Aussagen kritisch abzuklären und von scholastischen Nebenbestimmungen oder unklaren und halbphilosophischen Distink-

tionen zu befreien, und dieser Methode ist er, obgleich indirekt und im weiteren Sinne selber philosophirend, überall treu geblieben. Demgemäß werden die Beweise für das Dasein Gottes aus der Dogmatik ausgewiesen, weil diese die Anerkennung des höchstens Wesens als religiöse Tatsache festzuhalten und nicht von der Haltbarkeit der Demonstration abhängig zu machen habe, wobei wir bemerken, dass jene Argumente doch auch ein theologisches Analogon haben und daher um ihres Stoffes willen, nicht als eigentliche Beweismittel, Berücksichtigung innerhalb der Glaubenslehre verdienen möchten. Mit Recht wird behauptet, dass die Welterhaltung unmittelbare, die Weltschöpfung nur mittelbare Aussage des Glaubens sei; der Schriftsteller entwickelt an dieser Stelle die reinsten Anschauungen, er verdient das Lob dogmatischer Enthaltsamkeit, indem er dafür sorgt, die Dogmatik mit den Resultaten der Naturwissenschaft weder unnötig zu belasten, noch in Konflikt zu bringen. Kein Vorgänger hat dieselbe Bescheidenheit geübt, und doch hat es sich nachmals ergeben und ergibt sich noch, dass nur sie der Theologie nach dieser Richtung zum Heile dienen kann. Höchst bemerkenswert ist bekanntlich die Kritik der Engels- und Teufelslehre, und sie zeigt zugleich, dass der buchstäbliche Schriftbeweis keine zwingende Gewalt über den Verfasser ausübte. Man hat eingewendet, wenn — wie Schleiermacher behauptet — gegenwärtig das fromme Gemüt von Engeln nichts zu sagen weiß: so sei das noch kein Grund, ihr Dasein als problematisch hinzustellen, da sie doch in der biblischen und altkirchlichen Frömmigkeit eine wichtige Stelle einnehmen. Allerdings ist es nicht die Frömmigkeit schlechthin, sondern die neuere, welche sich von jenen Vorstellungen zurückgezogen hat. Darauf aber darf sich der Verfasser berufen, dass selbst in der heiligen Schrift das Interesse an den Engeln nicht selbständig, sondern stets in Verbindung mit anderen Glaubenszwecken geltend gemacht wird. Die Gründe, mit denen Schleiermacher die Vorstellung des Teufels als haltungslos bestreitet: dass der Fall der Engel undenkbar sei, weil er sein eigenes Motiv immer zur Voraussetzung hat, dass die dem Satan beigelegte völlige Bosheit sich mit seiner angeblichen höchsten Klugheit innerlich nicht vertrage, dass die Erklärung des Bösen durch ihn nicht erleichtert, sondern zurückgeschoben wird, dass die Behauptung eines für ewig gespaltenen Geisterreiches sich nicht durchfüren lasse u. s. w.; — diese Gründe sind vielfach beantwortet worden. Und an sich genommen mögen sie auch nicht unbeantwortlich sein, sie haben aber doch eine gemeinsame und nicht widerlegte Warheit, denn sie füren zu dem Schluss, dass der Begriff des Bösen, wie ihn der christliche Glaube unmittelbar fordert, nur auf ein Werdendes, nicht ein Seiendes und für immer Abgeschlossenes hinleitet, den Teufel als Einzelwesen also nicht wirklich zustande bringt, sowie zweitens, dass die hl. Schrift den Teufel nicht als Gegenstand, sondern als Darstellungsmittel der Lehrverkündigung behandelt. In letzterer Beziehung hätte der Verfasser die Wichtigkeit dieser Vorstellung noch bestimmter einräumen können, da es offenbar ist, welche Hilfe dieselbe für die lebendige Anschauung des Kampfes des Reiches Gottes mit seinem Widersacher, also für die praktische Rede des Evangeliums leistet, sowie sie sich auch im christlichen Altertum als unentbehrlich erwiesen hat. — Die Behandlung des zweiten Lehrstücks von der Welterhaltung verdient um ihrer kritischen Behutsamkeit willen Erwänung. Die Distinktionen von Mitwirkung und Regierung und die Annahme eines besonderen Einwirkens neben dem allgemeinen dürfen nur mit Vorbehalt gelten. Die Erhaltung der Natur durch sich selbst, welche die Wissenschaft nachweist, darf die Religion weder leugnen noch zerreißen und zerstückeln wollen, sondern sie muss dabei stehen bleiben, dass der natürliche Zusammenhang sich mit der göttlichen Abhängigkeit vertrage und auf ihr ruhe. Die Schwankungen der natürlichen und religiösen Ansicht und die Übergänge der einen in die andere sind unvermeidlich und als Anregungsmittel woltätig, so lange sie keine innerlich falschen Folgerungen erzeugen. Auch das Wunder wird von der Frömmigkeit nicht im absolutem Sinne, so dass es den Naturnexus aufhebt, gefordert; freie und natürliche Bewegung, Gutes und Übel, alle Hebel der Geschichte und Naturwirkung bedingen eine Reihe von Gegensätzen, welche von der Theologie ebenso aufrichtig anerkannt, wie mit sorglicher Dialektik behütet wer-

den müssen, um den freien Rückgang auf das alleinige göttliche Prinzip offen zu lassen. — Das dritte Bild, in welchem die allgemeine Richtung der Frömmigkeit sich ausprägen muſs, entfernt sich nach Schleiermachers Darstellung noch weiter von der populären Ansicht. Wenn das Gottesbewuſstsein von dem Umfange und der Art des Weltbestandes auf das Prinzip der Abhängigkeit zurückblicken und es aus den Formen des endlichen Daseins erläutern und beleuchten will, so entstehen göttliche Eigenschaften. Ihr prinzipieller Grund ist die Kausalität, weil Gott absolute Wirkung ist; alle anderen Kategorieen, also auch die Folgerungen aus der via eminentiae et negationis, haben nur ergänzende Bedeutung. Die göttliche Kausalität ist dem Umfange nach der endlichen gleich, also Allmacht, der Art nach jeder zeitlichen Abfolge, an welche die irdischen Dinge gebunden sind, entgegengesetzt, also Ewigkeit. Sie kann aber auch als Allwissenheit und Allgegenwart ausgesprochen werden, dieses, um sie zugleich von den räumlichen Schranken auszuschlieſsen, jenes, damit sie als eine absolut lebendige und bewuſste gedacht werde. Abermals eine ausgezeichnete Gruppe von Definitionen, wie sie von keinem früheren Dogmatiker mit änlicher Feinheit entwickelt worden waren. Manche überlieferte Distinktionen kommen dadurch in Wegfall. Die Allmacht ist nach Schleiermacher die in dem Zusammenhange des Irdischen vollständig ausgeprägte göttliche Ursächlichkeit, und diese fürt nicht über das Wirkliche hinaus, also auch nicht auf die Vorstellung eines abstrakten Alleskönnens. Aber ist nicht der Dogmatiker an dieser Stelle durch die Flucht vor der Scholastik und das Streben nach Entmenschlichung des Göttlichen zu weit gefürt worden? Das göttliche Können hat keinen religiösen Wert für sich, aber die angegebene Allwirksamkeit wird doch nicht vollständig befriedigen, wenn sie lediglich den ganzen Umfang des Wirklichen deckt, one durch ihre Freiheit über das Wirkliche hinauszuweisen und sich von der Naturmacht zu unterscheiden. Originell, aber in ungleicher Weise benutzt ist die Erklärung, daſs die Allwissenheit eigentlich die absolute Geistigkeit des göttlichen Wirkens bezeichne; sie ist dann selber eine Allmacht, eine Macht des Wissens, welche das Tun Gottes in seiner zweckvollen und betrachtenden Lebendigkeit veranschaulicht, one daſs in diesem Prozeſs Momente des leeren oder nur hypothetischen Wissens ausgesondert werden dürften, und eben damit hängt die kräftige Polemik gegen die schon von den altreformirten Dogmatikern bestrittene Kategorie einer scientia media zusammen. Indem endlich das religiöse Bewuſstsein, von oben nach unten zurücklenkend, die Welt mit den höchsten Endzwecken vergleicht, erscheint sie geeignet, neben der absoluten Abhängigkeit einem unendlichen Beruf der Selbstbestimmung genugzutun, sie ist vollkommen, weil sie unter der Hand des Menschen, sei es zum Darstellungsmittel und Stoff oder zum Werkzeuge sittlicher Tätigkeit, ins Unendliche werden kann, der Mensch aber ist befähigt, auf dem Wege der Einwirkung auf die Welt und der Rückwirkung von dieser zu gottänlicher Würde emporzukommen. Er repräsentirt eine gotteswürdige Stellung teils der Herrschaft, teils der Intelligenz und des sittlichen Vermögens; darin hat er das Ebenbild der Gottheit, aber er besitzt es nur als ein werdendes und anzueignendes, und die Vorstellung einer justitia concreata gehört zu den Fiktionen, welche die dogmatische Betrachtung des Urzustandes der älteren Theologie aufgenötigt haben. Diese Berichtigung des Dogmas, nach welcher die ursprüngliche Vollkommenheit des Menschen als potenzielle, nicht als aktuelle anzusehen ist, rürt zwar nicht von Schleiermacher her, er hat aber viel getan, sie einleuchtend zu machen. Alle diese Begriffsbestimmungen weisen auf das religiöse Prinzip absoluter Abhängigkeit zurück, wissenschaftlich angesehen verfolgen sie, wie die ganze Eigenschaftslehre, eine durchaus antideistische und antischolastische Tendenz.

Der zweite Hauptteil hat viele Verehrer gefunden, die dem ersten weniger hold sind, er unterscheidet sich durch positiveren Charakter und durch liebevolle Hingebung an die historischen Erscheinungen, sowie er auch in zalreichen Einschnitten und Ruhepunkten mehr Abwechselung gewärt. Sünden- und Erlösungslehre leihen von einander Schatten und Licht. Die Sünde tritt als eine höchst unwillkommene Erscheinung dem Betrachter entgegen, da sie den Verband mit dem

Continuum göttlicher Wirkungen verderblich zu durchbrechen droht. Wer kennt nicht Schleiermachers Entwicklung, welche das dogmatische Mysterium von der Erbsünde zu einem psychologisch nachweisbaren und historisch anzuerkennenden Faktum umbildet! Zunächst bringt Schleiermacher die sogenannte Sinnlichkeitstheorie auf ein reines Facit. Nicht Sinnlichkeit ist Sünde, diese muss aber stets in der Form einer durch das Übergreifen der niederen Seelenvermögen veranlassten, also hangartigen Störung auftreten; sie muss ein Natürliches darstellen und doch wider eine Abweichung von den normalen Verhältnissen, in denen der sittliche Organismus des Menschen sich bewegen soll, und dafür gibt es keine Bezeichnung als die biblisch vorgeschriebene des Widerstreits zwischen Fleisch und Geist. In dieser ihrer abnormen Natürlichkeit ist die Sünde weder bloße Willkür, noch tritt sie jemals aus dem Gebiet des Vermeidlichen völlig heraus. Das ganze Agens der Sünde löst sich bei scharfer Untersuchung in aktuelle und habituelle Momente auf; die letzteren gehen voran und geben der Sünde **vor** ihrer erscheinenden Wirklichkeit ein inneres Dasein, und dieser Hang sündhafter Affektionen gewinnt durch Fortpflanzung von einem Geschlecht auf's andere, durch individuelle und nationale Entartung einen erblichen Charakter. Das Sündigen selber behauptet auf diese Weise eine Freiheit, welche den gott- und geistgemäßen Willen bindet. Nach solchen Vorbereitungen lautet die definitive Erklärung dahin, dass die Erbsünde zwar nicht als Verdorbenheit der Natur, wol aber als „vollkommene **Unfähigkeit zum Guten**" zu verstehen und festzuhalten sei; abgesehen von der Fähigkeit, die Erlösung in sich aufzunehmen, wird dem natürlichen Menschen jede wahre ideelle Gerechtigkeit, wie sie Christus offenbart hat, abgesprochen und nur die bürgerliche Tugend zuerkannt, ja der Verfasser räumt ein, dass die symbolischen Bücher Grund haben, die Erbsünde, weil sie sofort mit Momenten der Verschuldung verwächst, zugleich als Erbschuld zu betrachten. Dagegen kann die kirchliche Annahme eines Sünden**falles** durch Natur**verderbung** nur auf populare Warheit Anspruch machen. Denn streng genommen lässt sich von einer einzelnen freigegebenen Handlung keine Einwirkung herleiten, welche das sittliche Naturvermögen herabsetzt und verkehrt. Da nun weder das Einzelwesen die Natur, noch umgekehrt die bisher reine Natur das Einzelwesen durch die erste Tat der Freiheit verderbt, noch endlich die Natur sich selber korrumpirt haben kann: so tritt an die Stelle des orthodoxen Gegensatzes von natürlicher Reinheit und Verdorbenheit vielmehr die **eine** Ursündlichkeit, und an die Stelle einer doppelten, übertragenen und verdienten, eine einfache gemeinsame Schuld. Der Fall bezeichnet alsdann den ersten Eintritt eines von nun an sich stets widerholenden Sündigens und Fallens, und die Erlösung kommt einer Erhebung zu dem göttlichen Prinzip des guten gleich, welches sich vor Christus onehin nicht nachweisen lässt. Das Verdienst dieser Auffassung finden wir wesentlich in der psychologischen Warheit und Tiefe, mit welcher auf den **Sinn** des Dogmas auch one dessen widerspruchsvolle Form eingegangen wird; sie fürt aber dahin, dass der Unterschied des Sündlichen und Erbsündlichen nur relative, nicht unbedingte Geltung behält. Denn die Erbsünde ist nach dieser Ansicht keine reine Qualität, keine bloße Verderbtheit, sondern immer schon ein inneres Thun und Werden der Sünde selber. Unstreitig hat Schleiermacher auf diese Weise auch das Interesse der überlieferten Lehre sicherstellen wollen; bedenken wir aber, dass er die alte Vorstellung des Falles aufgibt, dass er die Ausscheidung des erblichen Faktors von dem aktuellen vermeidet und endlich das „Gute" dem christlich Guten gleichstellt: so erhellt leicht, dass er zu einer Umgestaltung des ganzen Dogmas Anleitung gegeben hat.— Demnächst fordert auch das Sündenbewusstsein einen Ausblick zu Gott und dessen **Eigenschaften**, und da Gott absolute Kausalität ist, so muss die Sünde auch zu dem, worin sie dem Wesen nach keine Stelle hat, ein Verhältnis einnehmen. Bei einer passiven Zulassung stehen zu bleiben, ist nach Schleiermacher vergeblich; da aber auch der Inhalt der Sünde nicht auf göttliche Mitteilung zurückgefürt werden kann, so ergibt sich lediglich die Auskunft, dass die Sünde von Gott **geordnet** sei, nicht für sich, sondern als Medium der Freiheit, also als ein zu Überwindendes und um der Erlösung

willen. Gewiss wird jede gründliche Beantwortung der Frage den Weg einschlagen, dass sie das höchste Gute zum wahren Gegenstande des göttlichen Willens macht, und in diesem dann die Erlösung vom Übel, also die Freiheit, enthalten sein lässt, welche notwendige Bewegung ist und one Gegensätzliches sich nicht verwirklichen kann. Doch glauben wir, dass auch in der obigen Formel das Problem nicht vollständig ausgesprochen wird; denn die Sünde, die im Großen als ein nicht völlig Vermeidliches geordnet erscheint, ist doch im einzelnen Falle wider nicht geordnet, sondern vermeidlich und frei, über welche Antinomie der Anordnung und der bloßen Zulassung wir niemals hinauskommen. Nachdem nun, um wider anzuknüpfen, die göttliche Kausalität mit der gegensätzlichen Entwicklung des Guten verknüpft und gleichsam verwickelt worden, muss Gott wider über jeden Gegensatz hinausgerückt und seiner eigenen ethischen Erhabenheit zurückgegeben werden, und dies geschieht durch Anerkennung zweier Eigenschaften, erstens der Heiligkeit, nach welcher Er immer nur als Widersacher der Sünde im Bewusstsein auftritt, weil er ihr im Gewissen einen unvertilgbaren Richter beigegeben, und zweitens der Gerechtigkeit, als welche den ursächlichen Zusammenhang zwischen der Sünde und dem strafenden Übel, dem natürlichen sowol als dem geselligen, gesetzt hat und erhält. Die erstere ist also subjektiv vorhanden, wärend die andere in der Welt- und Naturordnung eine objektive Bürgschaft besitzt, und beide würden one vorangegangene Berürung des Menschen mit der Sünde von diesem nicht qualitativ erkannt werden.

Auf diesem Wege geht die Betrachtung auf die Lichtseite des christlichen Bewusstseins über, und der Vortrag gewinnt an Wärme. Es liegt in der Anlage dieser Dogmatik, dass sie uns keine historische Beweisfürung des christlichen Heils vorfüren, sondern nur den Inhalt der christlichen Frömmigkeit darlegen will, in welcher der Glaube an die Erlösung zur bestimmenden Macht geworden ist. Dagegen ist diese Frömmigkeit selber eine historisch erwachsene und subjektiv angeeignete, und sie traut ihrem eigenen Zeugnis, so lange es one fremdartige Zutaten und störende Abwege rein auf sich selber ruht. Die Erlösung oder das Aufgenommensein in den Stand der unverdienten Seligkeit ist Tatsache einer gemeinsamen inneren Erfarung, und diese kann weder zufällig entstanden sein, noch ergibt sich eine andere Quelle, als welche die evangelische Kunde von jeher dargeboten hat. Sie hat sich also auf den Einen Grund der Erscheinung Christi zurückzufüren, und dieser ist ein historischer, zugleich aber auch ein überhistorischer, weil er jede andere religiöse Geisteserregung an Allgemeinheit und Schöpferkraft überbietet, und weil er im Verlaufe aller folgenden religiösen Erfarungen stets dieselbe ursprüngliche Kraft bewart hat. Die Christologie kommt folglich zu Stande durch den Rückgang von dem Nachweis der Eigenschaften, welche sich in der Erscheinung Christi vereinigt finden müssen, um jene eigentümliche Bestimmtheit des christlichen Lebens und Glaubens hervorzubringen und deren Fortdauer zu erklären. Und da im frommen Bewusstsein der Erlöser und der Erlöste als auf einander bezügliche Gestalten hervortreten, so wird von der einen auf die Person des Heilandes, von der andern auf dessen Werk und Verdienst zurückgewiesen. Sein und Tun Christi oder persönliche Würde und grundlegende Wirksamkeit sind jede das Maß der andern. Etwas schlechthin Übernatürliches oder schlechthin Übervernünftiges ist in ihm nicht gesetzt; man darf dem Heiland nichts Höheres beilegen, als die von ihm ausgehende Schöpfung des Gottesbewusstseins fordert, aber auch nichts Geringeres, so lange es unerweislich bleibt, dass diese Neubildung über ihren Urheber je hinausgegangen oder durch spätere Erscheinungen ergänzt und erhöt worden sei. Damit ist schon gesagt, dass die Frömmigkeit Recht hat, Göttliches und Menschliches, die beiden Faktoren des subjektiven Christusbildes, auch in dem geschichtlichen Christus vereinigt zu finden, bestimmter ausgedrückt, dass Christus vollkommen Mensch war, zugleich aber in einer übermenschlichen und unübertrefflichen Gemeinschaft mit Gott stand, one welche der eigentümliche Inhalt des Gottesbewusstseins, das die Erlösten in sich tragen, nicht hätte entstanden, noch in alleiniger Beziehung auf ihn fortgepflanzt sein können. Denn eine änliche göttliche Angehörigkeit findet

sich in dem frommen Bewusstsein, folglich muss diese in demjenigen, von dem es allein getragen sein will, auf primitive Weise stattgefunden haben. Von diesem Gesichtspunkte aus schließt sich der Dogmatiker an die überlieferten symbolischen Bestimmungen in drei Lehrsätzen an: 1) Vereinigung der menschlichen und göttlichen Natur zu der Einen Person Christi, 2) Verhältnis der beiden Naturen zu einander, welches sich dahin bestimmt, dass bei der Vereinigung die göttliche Natur allein die tätige, wärend des Vereintseins aber die Tätigkeit beider eine gemeinsame war; 3) Unterschied Christi von den übrigen Menschen, bestehend in einer Sündlosigkeit, welche mit dem potuit non peccare zugleich ein non potuit peccare in sich schließt, und religiöse Irrtumsfreiheit. Auf die Sündlosigkeit Christi legt er bekanntlich den größten Nachdruck, aber er gibt derselben eine Fassung, nach welcher dem Erlöser eine ethische Homousie mit der Gottheit beigelegt werden müsste, welche die Versuchbarkeit wie jeden Kampf ausschließt. Aus der Erklärung dieser Lehrsätze ergibt sich ein Gottmensch im religiösen Sinne, ein Schöpfer und Urbild des christlichen Gottesbewusstseins, ein göttlicher Menschensohn von relativ übernatürlicher Erhabenheit und Wirkungskraft, ein zweiter Adam, welcher die Menschheit ebensowol neu eröffnet, wie er auch das Ziel ihrer Vollendung durch sich selber offenbart hat. Aber den Inhalt des kirchlichen Dogmas, welchem diese Bestimmungen anbequemt werden, geben sie nicht wider, wie auch der Verfasser nicht verhehlt, dass die obigen Lehrsätze, wenigstens die beiden ersteren, schwierig bleiben und die Prüfung nicht ganz bestehen. Der Schleiermachersche Christus — und der Dogmatiker war sich dessen sehr wol bewusst — ist nicht mehr der kosmisch-metaphysische Gottmensch, welchen die Kirchenlehre unter Voraussetzung der Trinität und Homousie behauptet; die „göttliche Natur“ ist nur der einmal eingefürte Name für die unbeschreibliche Stärke und Reinheit seiner Gottgemeinschaft, seine Persönlichkeit zwar nicht den Mängeln, aber dach den Grenzen der irdischen Erscheinungswelt zugewiesen. Die Behauptung eines „eigentlichen“ Seins Gottes in Christo hält sich in der Schwebe. Ein vormenschliches Dasein Christi im persönlichen Sinne anzunehmen, ist demgemäß keine religiöse Nötigung vorhanden, noch scheint das Schriftzeugnis durchgängig ein solches zu fordern. Das Unterscheidende des Wesens Christi, wovon der erlösende Geist ausgeht und worauf der Glaube ruht, ist aber selber ein Innerliches und Geistiges, darf also an äußere Merkmale, sei es nun historischer oder physischer Art, nicht notwendig geheftet werden. Die übernatürliche Erzeugung ist kein Glaubenssatz und das kritische Urteil über die auf sie bezüglichen Bibelstellen muss frei bleiben, eine Ansicht, die auch auf Exegeten der strengpositiven Richtung, wie Meyer, übergegangen ist. Auch die Tatsachen der Auferstehung, Himmelfart und Widerkunft geben kein dogmatisches Resultat, da sie eben nur Tatsachen der Erscheinung, nicht Ausflüsse des lebendigen Christus sind, wobei wir dennoch glauben, dass Schleiermacher auf die religiöse Bedeutung der Auferstehung mit Unrecht Verzicht geleistet hat. Welche biblischen Beweismittel er zu Hilfe nimmt, um seine Auffassung zu stützen, welche Erklärungen der Attribute Gottes- und Menschensohn gegeben werden, aus welchen Zügen das urbildliche Verhältnis zur Menschheit und das abbildliche zu Gott erhellen soll, bedarf keiner weiteren Ausfürung. — Denselben Charakter hat das nächste Lehrstück vom Geschäft Christi, denn es kann dem Bisherigen gemäß ja nur dartun wollen, wie aus dem kurzen irdischen Dasein des Herrn ein gleichartiges aber dauerndes geistiges Walten in der Gemeinde geworden ist und werden soll. Christus nimmt die Gläubigen durch Einfürung des neuen Lebensprinzips in die Kraft seines Gottesbewusstseins, und er nimmt sie ebenso in seine ungetrübte Seligkeit auf, und beides geschieht weder auf äußerlich empirische noch auf magische Weise, sondern vermöge eines religiösen Hergangs, der sich der genauen Definition entzieht und in dessen Beschreibung leicht schon der eine oder andere Abweg gefunden werden kann. Jenes ist Christi erlösende, dieses seine versönende Tätigkeit. Nach beiden Richtungen geht von Christus ein entsündigtes und in sich befriedigtes Leben der Gottverbundenheit auf die Gemeinschaft über, ein Nachleben Christi und Einleben in ihn, dessen Prozess änliche Unterscheidungen und Wechselbeziehungen wie die Persönlichkeit

Christi selber zuläſst. An dieser Stelle entwickelt Schleiermacher die ganze Lebendigkeit seiner Christusliebe, die Innigkeit seiner Hingebung an ihn; er spricht im Namen derer, welche die Wirkungen einer personbildenden Gemeinschaft mit dem Erlöser in sich erfaren haben, und indem er sich von jeder auf sich selbst ruhenden Demonstration des Werkes Christi abwendet, legt er alles Gewicht auf die Summe der Eindrücke, welche den tiefsten Inhalt des christlichen Bewuſstseins bedingen. Beweise sind an dieser Stelle nicht möglich, sondern nur Hinweisungen auf eine religiöse Wirklichkeit, Auslegungen ihrer Gestalt und Herkunft; wer diesen Erfarungen fremd ist, auf den kann die dogmatische Darstellung nur indirekt wirken, indem sie ihm den Zugang zu denselben erleichtert. — Die Lehre vom doppelten Stande Christi wird abgelehnt, weil sie nur vom orthodoxen Standpunkte aus durchgefürt werden kann, die Ämterlehre dagegen unter Verwarung gegen die altdogmatische Fassung aufgenommen. Sie enthält aber nur Folgerungen und Anwendungen des Vorigen; unhaltbar ist die alte Scheidung eines doppelten Gehorsams, miſsverständlich die Vorstellung eines Sündenerlasses durch bloße Übertragung des stellvertretenden Verdienstes. Nicht der Tod Christi hat durch sich selbst Genugtuung geschaffen, sondern der ganze lebendige und sterbende Christus tritt in die Stelle ein, wo das friedensuchende Gemüt der Stellvertretung und Genugtuung bedarf. Die Frage, wie sich die Teilname an Christi Vollkommenheit und Seligkeit in den einzelnen Seelen ausdrückt, fürt zu dem Abschnitt von der „Heilsordnung", und dieser wird zugleich kritisch und konservativ entwickelt. Der Verfasser, indem er das Eigentümliche der Widergeburt und Heiligung zu wahren sucht, sorgt für psychologische Haltbarkeit; mit dem bloß deklaratorischen Akt der Rechtfertigung, sofern dieser rein objektiv erfolgen und von dem Werden des neuen Lebens durch Christus ganz unabhängig sein will, kann er sich nicht einverstanden erklären; dann hätte Gott sich nur in dem einen Momente selber gesagt, was er in dem andern bewirken will. Auch Sündenvergebung und Rechtfertigung sind erst völlig wahr, indem sie gewuſst werden, also in den Prozeſs ihrer subjektiven Verwirklichung eintreten. One Verbindung mit der durch Christus bewirkten Erneuerung ist der actus forensis leer und unfruchtbar, nicht aber mit ihr, denn der Akt der Bekehrung ist im Menschen selber zugleich eine Erklärung, daſs Gott ihm vergebe, an welchen Gesichtspunkt sich die protestantische Ansicht anzuknüpfen hat. Auch gibt es nur einen allgemeinen Ratschluſs der Rechtfertigung, nicht aber eine bestimmte Verfügung für jeden Einzelnen. — Der Erwälungslehre hatte Schleiermacher bekanntlich schon 1819 (Theol. Ztschr. dieses Jares) eine berühmt gewordene Abhandlung gewidmet, in welcher er Bretschneiders Aphorismen bestreitend und den Grundsatz vom menschlichen Unvermögen festhaltend, der calvinischen Lösung des Problems den Vorzug gab, zugleich aber die Theorie Calvins von den gewönlichen Vorwürfen zu befreien und durch ethisch begründete Modifikationen zu veredeln und innerlich zu bewarheiten suchte. Im allgemeinen werden die Resultate dieser musterhaft geschriebenen Abhandlung in der Glaubenslehre wider aufgenommen. Es gibt, heißt es hier, eine unabhängige göttliche Vorherbestimmung, nach welcher aus der Gesamtmasse des menschlichen Geschlechts, die gleichsam bisher keine volle Existenz für Gott hatte, die Gesamtheit der Erwälten als neue Kreatur ins Dasein gerufen wird. Aber die erlösende Kraft Christi wäre hinreichend, um das ganze menschliche Geschlecht zu erretten. Zu dem Ergebnis, daſs die Erwälung als eine beschränkte zu denken und doch nicht aus dem beschränkten Erfolg eines allgemeinen Ratschlusses der Erlösung herzuleiten sei, gelangt Schleiermacher nicht dadurch, daſs er den Gegensatz der Erwälten und Nichterwälten in alter Schärfe aufrecht erhält; diesen sucht er auf alle Weise zu mildern, namentlich durch die Hinweisung auf einen endlichen Sieg der Liebe und auf die Hoffnung, daſs der Tod nicht das Ende der göttlichen Gnadenwirkungen sein werde. Auch die dualistische Geschichtsanschauung des Augustinismus war nicht die seinige, so bestimmt er auch an der positiven Seite des christlichen Heils festhielt. Aber er beurteilte das Dogma als Ausdruck der göttlichen Wirksamkeit, also aus dem Gesichtspunkte der Kausalität, und da er kein leeres,

über den Umfang der Entscheidungen hinausgehendes Vorherwissen anerkennen wollte, folgte er hierin der calvinischen Konsequenz und erklärte die Unterscheidung von praeceptum und voluntas für haltbarer, als die innerhalb der letzteren oder zwischen ihr und der praescientia vorgenommenen Teilungen. Allein auch dieser Konsequenz ist er nicht treu geblieben. Denn er stellt den Satz auf: Sowie die Erwälung auf die göttliche Weltregierung einwirkt, ist sie begründet auf dem vorhergesehenen Glauben der Erwälten; wie sie aber auf jener ruht, ist sie allein durch das beneplacitum Dei bestimmt. In diesem Satz ist ein Gleichgewicht gegeben, welches der allein bedingenden Erwälung eine bedingte zur Seite stellt und das Moment eines leitenden Wissens abermals in die Betrachtung der göttlichen Weltregierung einfürt. Das Ganze ist als eine mit Anlehnung an den reformirten Grundgedanken unternommene, aber unkonfessionelle Veredlung des Dogmas von der Erwälung zu betrachten. Die damaligen Zeitumstände gaben der Schrift noch einen besonderen Werth, die Aneignung der kirchlichen Union gewann dadurch an Gehalt, daſs auch dieses längst bei Seite geschobene Lehrstück in einer verbesserten Gestalt erneuert wurde. — Die folgenden Stücke des Systems berüren wir kurz; sie zeigen, wie feinfülend der Schriftsteller nach der Natur des Gegenstandes auch die Art des dogmatischen Vortrages zu bemessen wuſste. Der heilige Geist ist die Vereinigung des göttlichen Wesens mit der menschlichen Natur in der Bestimmtheit eines das Gesamtleben der Gläubigen beseelenden Gemeingeistes. Die von diesem erfüllte Kirche ist das Abbild des Erlösers, zu welchem jeder Einzelne einen ergänzenden Zug und Beitrag zu liefern hat, und sie besitzt an dem Zeugnis der heiligen Schrift und an den Sakramenten ihre unveräußerlichen Merkmale. Bei der Prüfung der Sakramente hält sich Schleiermacher mit schonender Kritik über den Parteien, indem er den gemeinkirchlichen Sinn gegen die bloß symbolische Äußerlichkeit und magische Übertreibung sicherstellt. Denn abschließend erklärt er sich nicht, aber er zeichnet ein christlich Notwendiges, welches in jeder konfessionellen Lehre einseitig oder mangelhaft dargestellt, die Hoffnung neuer förderlicher Ansichten offen läſst. Großartig und echt protestantisch ist die Anschauung von der unsichtbaren und sichtbaren Kirche, von den Ursachen ihrer Spaltung und den Pflichten der Annäherung und Wechselwirkung ihrer getrennten Teile und Bekenntnisse. Die geringste Ausbeute liefern die prophetischen Lehrstücke, doch sehen wir ein Ergebnis schon in dem Nachweis, daſs, abgesehen von den Ideen der Unsterblichkeit, des ewigen Lebens und der Vergeltung, welche von Schleiermacher mit christlich-positiven, nicht mit allgemein religiösen und wissenschaftlichen Beweismitteln begründet werden, — alle anderen Aussagen einen problematischen Charakter behalten; sie bilden einen Stoff christlicher Hoffnung, welcher sich mehr oder minder weigert, in eine klare Lehrform einzugehen. Nachdem in der Lehre von der Kirche sich die Betrachtung der Welt vom Standpunkte der Erlösung ausgesprochen hat, ergeben sich von selbst noch zwei zugehörige Eigenschaften Gottes: die Liebe, vermöge deren das göttliche Leben sich der Menschheit erlösend mitteilt, und die Weisheit als das Prinzip, welches die Welt für die in ihr sich betätigende göttliche Selbstmitteilung ordnet und bestimmt. Den Beschluſs des Ganzen macht endlich die „göttliche Dreiheit“. Diese Stellung, aber auch die mit ihr zusammenhängende Auffassung der Trinität, war für dieses System notwendig. Da die Trinität keine unmittelbare Aussage des christlichen Bewuſstseins darbietet, noch für sich allein ein Glied des ursprünglichen Glaubens bildet, so fehlt ihr innerlich das Wesen eines selbständigen Dogmas, welches ihr von der Kirche später beigelegt wurde. Richtig verstanden spricht diese Dreiheit nicht die Gottheit, sondern die christliche Offenbarung aus und sie gehört ans Ende, weil in ihr die drei Namen, auf welche die Offenbarung des Reiches Gottes zurückweist, und insofern der kurze Inhalt alles zuvor Mitgeteilten zusammengefaſst werden. Schleiermacher entscheidet sich für einen veredelten Sabellianismus, denn die kirchlich-scholastische Konstruktion eines dreipersönlichen Gottes ist für ihn ein undogmatisches Philosophem, wie denn auch die einfachere altprotestantische Lehrform niemals über die in ihr

liegenden Schwierigkeiten hinausgekommen ist. Demgemäß hatte er auch schon in der Abhandlung über den Gegensatz zwischen der athanasianischen und sabellianischen Vorstellung von der Trinität (Theol. Zeitschrift Heft 3) nach scharfsinniger Untersuchung der unitarischen Meinungen der alten Kirche die Berechtigung der sabellianischen Auffassung neben der anderen spekulativen und metaphysischen, welche kirchlich wurde, darzutun gesucht. Wir müssen in der Hauptsache ihm Recht geben, wenngleich wir seinen dogmen-historischen Urteilen nicht überall beitreten und überhaupt einräumen, dass er die historische Bedeutung dieser Lehre nicht übersah.

Als Übersicht des Inhalts dieses Werks mag das Gesagte hinreichen; da sich aber in ihm das Wesen der Schleiermacherschen Theologie am deutlichsten ausprägt, so verweilen wir noch, um einige Gesichtspunkte aufzustellen, von denen die Würdigung desselben ausgehen muss. Denn wie jedes große Geistesprodukt einen breiteren historischen Boden einnimmt, so werden wir auch dieses nicht unter eine einzige Kategorie stellen dürfen. Schleiermachers Glaubenslehre und Theologie verbindet religiöse und wissenschaftliche Kräfte, sie lehnt sich ebenso an die ältere, kirchlich-historische wie an die neuere wissenschaftliche Entwicklung an. Indem wir das historisch-kirchliche Moment voranstellen, nennen wir sie 1) Eine Vereinigung von Synkretismus und Pietismus. Unter Synkretismus wird hier die Überwindung der kirchlichen Exklusivität und das tiefere wissenschaftliche Verständnis der kirchlichen Lehrbestimmungen, unter Pietismus die Pflege des subjektiv religiösen Organs, in welchem aller Glaube erwachsen und sich bewarheiten soll, verstanden; der erstere Faktor weist in der älteren Theologie auf Calixt, der andere auf Spener zurück. Wenn aber diese Richtungen in der früheren Periode einander fremd blieben oder sich nur oberflächlich berürten, so hat die neuere Zeit sie um so mehr zusammengeleitet, als sie genötigt war, der zunehmenden wissenschaftlichen Freiheit durch religiöse Innerlichkeit ein Gegengewicht zu geben. Aber kein Anderer hat vor ihm diese Verbindung kräftiger vollzogen, keiner die Gemütswarheit des christlichen Glaubens mit mehr Zuversicht dargelegt und zugleich feiner begrenzt, damit sie nicht in das Gebiet der neben ihr wirkenden kritischen Reflexion oder philosophischen Behauptung eingreife, noch von dieser unzeitig beseitigt werde. Der Zusammenhang zwischen Schleiermacher und der Spenerschen Schule liegt in der Geltendmachung gewisser Tatsachen christlicher Erfarung, welche dem religiösen Bewusstsein unmittelbar angehören und durch dessen Kontinuität verbreitet und fortgepflanzt werden, für die also nur eine Darlegung, kein eigentlicher Beweis möglich ist. Es ist nicht dieses Orts, von der angegebenen historischen Verwandtschaft eine ins Einzelne gehende Nachweisung zu liefern; den historischen Hintergrund aber werden wir festhalten müssen, wenn nicht Schleiermacher als bloße eklektische und individuelle Erscheinung betrachtet werden soll. — Dazu kommt in kirchlicher Beziehung 2) der Unionsstandpunkt des Werks. Wenn der Dogmatiker alle wichtigeren Paragraphen mit Belegstellen aus den Bekenntnisschriften beider Konfessionen eröffnet: so will er damit dem Prinzip der Gleichberechtigung der letzteren genügen, und er hat dies konsequenter als seine Vorgänger durchgefürt, da er eine konfessionelle Differenz nirgends als scheidenden Gegensatz bestehen lässt. Dem Geiste nach ist ein Werk wie dieses die beste Frucht und der stärkste Hebel der Union, weil man, so zu sagen, die Konfession darüber vergisst, und gerade diese Glaubenslehre ist von Vielen one alle Rücksicht auf ein zum Grunde liegendes Sonderbekenntnis als Erzeugnis des evangelischen Protestantismus genossen und studirt worden. Erst in der letzten Zeit ist man im Zusammenhange mit anderen Studien auch an diese Schrift und ihren Verfasser schärfer mit der konfessionellen Frage herangetreten. Die Beantwortung derselben scheint nahe zu liegen. Dass er von der reformirten Schule herkomme, bezeugt Schleiermacher selbst; es findet seine Bestätigung in mehreren Grundzügen seiner Theologie, in der Behandlung der Lehren von der Vorsehung und Erwälung und in der Zurückfürung der göttlichen Eigenschaften auf den Kanon der Kausalität. Auch der Gottesbegriff gehört überwiegend auf diejenige

Seite, auf welcher Gott als actus purus und absolutes Tun definirt wird. Die Übergehung der Ständelehre in der Christologie hat wenigstens einen Anknüpfungspunkt in der älteren reformirten Litteratur, in welcher sich auch noch andere Anklänge und Vergleichungspunkte nachweisen lassen. Dessenungeachtet erklären wir es für ungenügend, wenn Schleiermacher one weiteres als reformirter Dogmatiker klassifizirt wird, und es soll uns nicht irre machen, dass die streng lutherische Partei sich neuerlich mehrfach geneigt und bereit gezeigt hat, diesen Theologen der Schwesterkirche vollständig abzutreten. Wäre damit schon seine kirchlich-historische Stellung bezeichnet, so würde sich schwerlich erklären, warum er in solchem Umfange auf die deutsche Theologie gewirkt hat, wärend die auswärtige ihn wenig kennen und würdigen lernte. Wenn daher A. Schweizer, einer der verdientesten Schüler Schleiermachers, diesen als den Widerhersteller oder den Schlusspunkt der durch ein halbes Jarhundert liegen gebliebenen reformirten Glaubenslehre hinstellt und nur das Misslungene seines Werks als nicht-reformirte Zutat gelten lassen will (Reform. Glaubenslehre I, S. 92), so kann ich die schon in der ersten Auflage von mir geäußerte Gegenbemerkung auch jetzt nicht fallen lassen. Die Heilslehre, sofern sie auf der beseligenden Gemeinschaft mit Christus, welche den besten Beweis ihrer Warheit in sich selber trägt, beruhen soll, hat, wie wir sahen, andere historische Antecedentien, als die der reformirten Lehrtradition; den nicht-reformirten Charakter der Christologie hat Schweizer selbst eingeräumt. Der Artikel von der Inspiration und Schriftautorität wird heutzutage nicht unbedingten Beifall finden, aber in der Unterscheidung des Ersonnenen von dem Eingegebenen, in der Hervorhebung eines biblischen Zeugniswertes und in der Empfehlung einer mehr ins Große gehenden Schriftbenutzung enthält er doch bedeutende Winke, die auf Alle gewirkt und aus der reformirten Lehrtradition nicht stammen. Das Voranstellen der anthropologischen Sätze vor den theologischen bezeichnet Schweizer gleichfalls als nicht-reformirte Eigenschaft; dies ist jedoch nichts Einzelnes, sondern folgt aus seinem ganzen Verfaren, da er von demjenigen, was das christliche Gefül unmittelbar bestimmt, zu dessen entfernterem Objekt oder dem letzten Wirkenden übergeht, also von der Welt auf Gott, von dem Kirchlichen auf das Biblische, ebenso wie von der gegenwärtigen Gestalt des Glaubens oder Lebens auf die demnächst herbeizufürende. Diese deducirende Methode nimmt den Weg von unten herauf oder von innen heraus, wärend die reformirte einer Deduktion von oben herab zu gleichen pflegt. Dazu kommt, dass die Idee der christlichen Frömmigkeit, wie sie von Schleiermacher aufgestellt und verwendet wird, auch aus der Litteratur des Pietismus, nicht allein aus der reformirten hergeleitet werden kann. Sollen diese Eigenheiten, die doch eng mit dem Ganzen verwebt sind, nur als Missbildungen eines gegebenen Lehrtypus angesehen werden? Wir glauben vielmehr, dass Schleiermachers Theologie, obgleich zur größeren Hälfte reformirt, doch anderenteils den Bewegungen des konfessionell nicht zu spaltenden religiösen und wissenschaftlichen Protestantismus Deutschlands angehöre.

Diesen beiden Haltpunkten für die Beurteilung der kirchlichen Richtung unseres Werkes mögen sich zwei andere von wissenschaftlicher Natur zur Seite stellen. Gewissermaßen ist aus dem älteren Synkretismus der wissenschaftliche Rationalismus und aus dem Pietismus der Supranaturalismus hervorgegangen, doch so, dass beide dadurch ein anderes Ansehen gewannen. Aus der religiös-kirchlichen Differenz wurde ein theologisch-wissenschaftlicher Gegensatz. Schleiermacher aber fällt weder dem Supranaturalismus noch dem Rationalismus ausschließlich zu; er erhebt sich 3) über diesen Gegensatz und will für diesen ganzen Streit, der sich selbst eine zu unbedingte Gültigkeit beigelegt hatte, einen Einigungspunkt darbieten. Kein Zweifel, dass ihm auf diese Weise eine höchst woltuende Einwirkung auf die Theologie gelungen ist. In dem zweiten Sendschreiben an Lücke nennt er sich einen „reellen Supranaturalisten“, weil seine Sätze von der Person Christi über das gewönliche System des Rationalismus weit hinausgehen. Aber das von ihm behauptete Übernatürliche wird doch nicht aus der Natur herausgerückt, noch in metaphysischer Strenge gefasst; es ist

ein Historisches und Überhistorisches, ja es wird selbst wider zu einem Natürlichen, indem es in die Geschichte und das Leben der Menschen eingeht. Auch den Wundern wird nur relativ, nicht one weiteres ein übernatürlicher Charakter beigelegt, und das schlechthin Übernatürliche hat Schleiermacher entschieden zurückgewiesen. Andererseits will er nicht zu den Rationalisten der Schule gezält werden und erklärt in dem Sendschreiben an Schulz und Cölln, dass selbst der Ausdruck „religiöses Erkenntnisvermögen" in seiner Auffassung keine Stelle habe. Und allerdings gebraucht diese Dogmatik nirgends eine solche Kategorie, es ist nicht Schleiermachers Verfaren, einen besonderen, sei es biblischen oder symbolischen Inhalt zuerst festzustellen und dann durch eine hinzutretende Vernunftkritik zu prüfen oder zu berichtigen, sondern aller Gehalt wird auf die Grundtatsache des Christentums und die aus ihr abgeleitete religiöse Erfarung dergestalt zurückgefürt, dass die Reflexion denselben nur in seiner Eigentümlichkeit, wie die Gemeinschaft ihn sich angebildet, widergeben und von anhaftenden Unklarheiten oder Abwegen befreien soll. Allein wir haben uns schon überzeugt, dass die christliche Erfarung oder das religiöse Selbstbewusstsein keine stabile noch unabhängige Größe ist, sondern als aneignendes Organ unter dem stillen Einfluss des Denkens steht; sie hat die Vernunft und Kritik nicht außer sich, sondern trägt sie als bildendes, beschränkendes oder befreiendes Maß in sich, und diese darf mit um so größerer Entschiedenheit mitsprechen, je weniger unbedingt und unmittelbar ein gewisser Inhalt der Frömmigkeit auftritt, je weniger notwendig er aus der Grundstimmung derselben hervorgeht. Der Unterschied besteht also darin, dass die Vernunft hier kein abgesondertes rein intellektuelles Forum bildet, dem alles Christliche, nachdem es in biblischer oder kirchlicher Gestalt ermittelt worden, sich unterwerfen muss, sondern so, wie sie dem christlichen Geist und Leben einwont, muss sie auch innerhalb der dogmatischen Betrachtung ihren indirekten Einfluss geltend machen. Schleiermachers religiöse Erfarung, sobald sie wissenschaftlich dargelegt wird, ist auch ein Innewerden, ein erweitertes Erkennen, und diese Mitwirkung des „religiösen Erkenntnisvermögens", um diesen Ausdruck zu gebrauchen, zieht sich durch alle Teile der Glaubenslehre hindurch. Die Offenbarung selber, wie sie Schleiermacher dachte, ist nicht Sache des bloßen Wissens, aber auch nicht bestimmt, die Vernunftrechte einzuschränken oder zu suspendiren; sie ist mit ihren geistigen oder sittlichen Warheiten früher vorhanden, ehe sich ihr eine abstrakte Vernunft gegenüberstellen kann. Die einzelnen Lehrsätze dagegen, je mehr sie sich von ihrem ursprünglichen Mittelpunkt entfernen, desto mehr treten sie auch unter den Einfluss der Vernunft und werden deren Prüfung gestatten müssen. Verhält es sich so, so dürfen wir sagen, dass Schleiermacher sachlich in beide Systeme des Rationalismus und Supranaturalismus eingreift und mit beiden gewisse Resultate gemein hat, der Idee nach aber möchte er dem Rationalismus näher als dem Supranaturalismus zu stellen sein. — Endlich müssen wir 4) noch eine letzte Kategorie hinzufügen, nach welcher in Schleiermachers Glaubenslehre eine Vereinigung religiöser und theologischer Selbständigkeit mit philosophischer Bildung durchgefürt erscheint. Wir bedienen uns absichtlich dieses Ausdrucks, gegen welchen Schleiermacher selber nicht würde Einspruch tun können. Gründliche philosophische Bildung leitet und begleitet von Anfang bis zu Ende die Ausfürung des Systems und erhebt sie wie über zalreiche Erzeugnisse der Schulphilosophie, so über ebenso viele theologische Schriften, in denen philosophische Definitionen oder Gemeinplätze ungewiss umherschwimmen. Ja one diese Bildung würde ihm nicht möglich gewesen sein, was er von Anfang an bezweckte, nämlich sein theologisches Verfaren gegen das einer philosophischen Demonstration abzugrenzen. Nicht one Philosophie will sein Werk der Philosophie ebenbürtig sein, und was es als objektive und auf sich selbst ruhende Beweisfürung von seinen Grenzen ausweist, hat es in der Form der Vertrautheit mit der Kunst des philosophischen Denkens und mit den Mitteln und Bedingungen des Philosophirens in sich aufgenommen. Die Aussagen des Glaubens und des religiösen Bewusstseins treten in der Form der Behauptung auf, aber der reine Gedankenfaden, in welchen sie aufgenommen, die dialektische Ste-

tigkeit, mit der sie verknüpft werden, geben ihnen inneren Zusammenhang und wissenschaftliche Haltung. So erklären wir uns ein Verhältnis zur Philosophie, das weder als ein völliges Abgelöstsein, noch als Abhängigkeit richtig bezeichnet zu werden scheint. Dagegen aber, dass Schleiermacher sich überhaupt diese Aufgabe stellte, dass er sein Verfaren neben dem spekulativen verselbständigen und vor dem willkürlichen Einschießen des Philosophems schützen wollte,— dagegen möchten wir am wenigsten protestiren, weil es mit dem Verdienst seiner Wirksamkeit unauflöslich verbunden ist, und weil wir glauben, dass auf diesem Wege ein größerer Wetteifer protestantischer Geistestätigkeit angeregt worden, als ihn die vermischende Scholastik oder die bloße Umkehrung der Scholastik hätte hervorbringen können. Selbst wenn es ihm nicht gelungen ist, das Beabsichtigte in allen Punkten zu erreichen, wenn namentlich im ersten Teile der spekulative Hintergrund durchschimmert, so bleibt immer nach ein höchst bedeutender Wert und Warheitsgehalt seines Verfarens übrig, der sich nur in solcher Ausfürung ermessen läßt. Auch ist zu bedenken, dass Schleiermacher mit seiner Unterscheidung des Theologischen und Philosophischen nicht eigentlich ein absolutes Prinzip aussprechen, sondern eine Methode aufstellen wollte, welche ein Gegengewicht gegen den absoluten Anspruch des Wissens darbieten soll.

Somit hat sich uns in vierfacher Beziehung nach kirchlichen und wissenschaftlichen Gesichtspunkten ergeben, dass Schleiermachers Glaubenslehre eine zusammenfassende Tendenz hat, und dass sie, indem sie von einer anderen Wissenschaft bestimmt unterschieden sein will, in der eigenen einen desto breiteren Boden einzunehmen und über alle religiösen und theologischen Interessen desto vollständiger sich zu verbreiten sucht. Sie dient nicht der Partei, sondern demjenigen, was keine Partei verlieren und preisgeben soll, sie bezeugt daher einen verbindenden, nicht spaltenden Geist und Sinn, indem sie zugleich durch ihre innere Originaliät und Individualität hoch über den Standpunkt einer bloßen Vermittelung erhoben wird.

Eine genauere kritische Durchsicht dieses kunstreichen Lehrgebäudes liegt außerhalb unseres Zweckes. Doch sei gestattet, noch einige wichtige Züge namhaft zu machen, welche nicht allein ein vereinzeltes Bedenken erregt, sondern die sich auch nach oft widerholter Prüfung als die schwachen oder dunkeln Stellen des Werkes erwiesen haben. Zunächst hat die alte Anklage des Pantheismus, wie ich jetzt bestimmter als in der ersten Bearbeitung dieses Aufsatzes aussprechen muss, allerdings ihren Grund; es läßt sich nicht leugnen, dass die Reden über die Religion einen Hintergrund haben, welcher mit der pantheistischen Welt- und Gottesansicht übereinstimmt. Aber in theoretischer Ausdrücklichkeit wird dieselbe nicht hingestellt, als Dogmatiker hat Schleiermacher nicht pantheistisch gelehrt, vielmehr unter dem Einfluss der theistischen Voraussetzung, welche sich für die Predigten von selbst ergab, gearbeitet. Schärfere und rein objektivirende Begriffsbestimmungen werden durch die Anlage des Ganzen ferngehalten; der Vorwurf des Spinozismus ist von Zeller mit Recht abgelehnt worden. Wenn Bender neuerlich „exakt“ bewiesen haben will (s. dessen Werk: Schleiermachers Theologie, II, S. 431), dass „Schleiermacher auch das Christentum lediglich als Mittel zu dem Zweck der Lösung des kosmologischen Problems, wie die gegensätzliche Welt als Ganzes verstanden und organisirt werden könne, gedeutet habe“, so wird er damit keinen Glauben finden. Wir stehen nicht an, diesen Satz dahin umzukehren, dass der Genannte das kosmologische Problem auf das Christentum und die christliche Teleologie angewendet habe, um diese in das universellste Licht zu stellen; und wer weiß zu sagen, welches Motiv in dem Schriftsteller das erste gewesen sei! Für die Deutung kosmologischer Verhältnisse lebt ein christlicher Prediger nicht. Zweitens sind auch Freunde Schleiermachers darüber einverstanden, dass derselbe zwar die Urquelle des religiösen Bewusstseins aufgezeigt habe, dass er aber nicht bis zur Erkenntnis des ganzen Wesens der Religion vorgedrungen sei. Das Gefül schlechthinniger Abhängigkeit hat sein volles Recht, so lange der Mensch sich nur als bewusstes Glied des Universums denkt; sobald er aber, wie er muss, von diesem Naturboden sich als sittlich qua=

lifizirte Kreatur abheben will, wird er genötigt sein, diese seine Bestimmung und Selbstbestimmung als etwas Unentbehrliches in das Religionsbewusstsein einzufüren. Ist nun dieses Moment relativer Freiheit einmal anerkannt, so muss es auch auf andere Stellen des Systems einen mitbestimmenden Einfluss ausüben, die Differenz gewinnt dadurch eine bedeutende Tragweite. Drittens hat die Mehrheit der Kritiker die Christologie Schleiermachers ungeachtet ihrer ungemein anziehenden Ausfürungen für unbefriedigend erachtet. Denn wie sie formulirt wird, lässt sich zwar ihr christlicher Grundsinn und Kern aufrecht erhalten, die Einzelbestimmungen aber werden einer anderen Fassung bedürfen, wenn das Lehrstück neben dem kirchlichen Dogma, welches der Schriftsteller weder fallen lassen wollte, noch seinem Umfange nach widerzugeben beabsichtigte, eine selbständige Haltung gewinnen soll. In Betreff der Versönungslehre ist getadelt worden, dass sich Schleiermachers Deutung derselben statt der religiösen Idee entsprechend auf das Motiv der ganzen Sendung Christi zurückzugreifen, durchaus innerhalb der Grenzen der Aneignung des seligen Bewusstseins Christi bewegt. Doch genug, wer wollte leugnen, dass diese Bedenken selbst wider zu Reizmitteln des Studiums geworden sind, — eines Studiums, von welchem nicht leicht jemand one geistige Ausbeute zurückgekommen ist. Schon die Einteilung des Ganzen wird selbst denjenigen Dienste leisten, die sie verlassen müssen, nicht minder die regressive Methode. Die letztere, also der Rückschluss von dem Gewordenen auf das Ursprüngliche, ist von ihrem Urheber selbst nicht konsequent durchgefürt worden, sie behält aber neben der gewönlichen historisch-progressiven den Wert einer lehrreichen Kontrole und Seitenbetrachtung. Damit hängt zusammen, dass einige Artikel Gelegenheit geben, durch Vergleichung der Paragrafen mit den Erläuterungen die Darstellung aus sich selbst zu modifiziren und selbst zu berichtigen. Vor allem Anderen aber war es die Herleitung aus dem Wesen der Frömmigkeit, wodurch ein belebendes Element mitten unter die bloß doktrinären Behandlungsweisen zur Rechten und zur Linken eindringen sollte. Schleiermacher wollte entschieden die Religion als Christentum, darum aber auch das Christentum ganz als Religion. Er suchte es ganz in die Tiefe des menschlichen Gemüts- und Geisteslebens hineinzuziehen, damit es den Mittelpunkt des Bewusstseins einnehme nicht als ein vorgeschriebenes Wissen, sondern als innerste Regung und Wirksamkeit. Als lebendige Tatsache des Geistes soll es sich fortsetzen und in der Widerholung seiner Wirkungen innerhalb der Gemeinschaft war machen. In dieser subjektiven Lebendigkeit legt es aber seine historische Natur nicht ab, sondern bringt sie mit sich; das ethische Prinzip der Erlösung und gottänlichen Seligkeit kleidet sich in die persönliche Gestalt Christi seines Hervorbringers, welchen das Gemüt nicht in sich aufnehmen kann, one die Bildungskräfte eines neuen Lebens von ihm herzuleiten. Daraus ergibt sich ein dynamisches Christentum, ruhend auf der Erscheinung Christi, und die Pflege dieses Dynamischen, welches in alle Adern des religiösen Lebens hineingeleitet werden soll, halten wir für den Kern der Schleiermacherschen Theologie. In diesem mittleren Gebiete hat sie ihre Stärke und nach allen Seiten einflussreiche Warheit, welche ihr verbleibt, auch wenn die systematische Ausfürung — denn das System ist immer das vergängliche — verschieden ausfallen kann und muss. In dieser Grundrichtung ist aber zugleich ein Gradmesser für die dogmatische Schätzung des Einzelnen enthalten, sofern diejenigen Stoffe, denen sich keine religiöse Funktion mehr abgewinnen lässt, um so entschiedener darauf angesehen werden müssen, ob sie nicht einem fremdartigen Wissen oder einer vergänglichen Satzung angehören.

Ist die vorstehende Darstellung nur irgend gelungen, so muss sich aus ihr auch die Stellung erklären, welche Schleiermachers Glaubenslehre in dem hinter uns liegenden Menschenalter eingenommen hat. Ein eigentliches Schul- oder Parteibuch wurde sie nicht und konnte sie nicht werden; eher ging in Erfüllung, was der Verfasser von einem beabsichtigten, aber nicht zur Abfassung gekommenen kleineren Kompendium gleichen Inhalts gemeint hatte, es werde den Juden ein Ärgernis und den Heiden eine Torheit sein. Die erste Aufnahme war die eines mehrseitigen Befremdens. Der Rationalismus der kritischen Predigerbibliothek

erklärte sich ungünstig, der erste Band wurde zu spekulativ, der zweite zu pietistisch, das Ganze höchst auffallend gefunden. Wegscheider sah in dem Werk eine gefülsmäßig reproduzirte und nur in wenigen Punkten veränderte Orthodoxie. Weit größere Anerkennung zollten Männer wie D. Schulz. Der kirchlich-orthodoxe Standpunkt bezeugte im einzelnen ein warmes Interesse, aber one Befriedigung. Schon in Steffens Büchlein von der falschen Theologie fiel ein bedenkliches Licht nach dieser Seite. Aufmerksamkeit erregten die scharfen Kritiken von Braniß und Delbrück, welcher letztere erklärte, dass die vorliegende Glaubenslehre ihrem innersten Wesen nach mit den Grundsätzen des Protestantismus unvereinbar sei. Dennoch war schon zu Schleiermachers Lebzeiten durch dessen Schüler und Freunde eine weitverbreitete Teilnahme sichergestellt. Männer wie Twesten, Lücke, Nitzsch, Ullmann, Baumgarten-Crusius, Schwarz und viele Andere (auch mein Vater gehört in diese Reihe) nahmen es in die Hand, suchten das Verständnis desselben zu erleichtern und das Studium dieser Glaubensrichtung durch eigene Werke weiter zu füren. War auf solche Weise schon ein nachhaltiger Einfluss verbürgt, so zeigte sich doch bald, dass die Anhängerschaft der genannten Männer einem freigewälten Sammelpunkte glich, also nicht bindender Art war, sondern für mancherlei wichtige Differenzen nach der kirchlichen oder biblischen oder kritischen Seite Raum lassen sollte. Konfessionell ist dieser Anhang niemals beschränkt gewesen; Verehrer oder Geistesverwandte Schleiermachers fanden sich ebensowol in Kiel, Breslau, Jena, Halle, Bonn, wie in Marburg, Heidelberg, Zürich und Basel. Nur wenige Hochschulen, wie Leipzig, haben, so viel uns bekannt, kein Element dieser Art gehegt. Besondere Vorlesungen über Schleiermachers Glaubenslehre und Theologie wurden mehrfach gehalten, und unter den fähigeren Studirenden war es z. B. in Tübingen eine Zeit lang Ehrensache, jenes Werk noch vor dem Abgange von der Universität gelesen zu haben. Aus der großen Menge der Erklärungsschriften, Abhandlungen und Vergleichungen ging allmählich eine allgemeine Bekanntschaft hervor, die sich selbst in der herrschenden theologischen Sprache verriet; das Schlechthinnige, das christliche Selbstbewusstsein, die innere Erfarung, die Lebensgemeinschaft mit Christus wurden geläufige Kategorieen. Aber bei der großen Verbreitung gewisser Interessen an dieser Theologie wurde zugleich offenbar, dass die von Schleiermacher gegebene Anregung sich nach verschiedener Richtungen fortgesetzt hatte; einige hatten sich zum Kirchlichen, andere zum Kritischen gewendet, indem sie für beides Anknüpfungspunkte fanden; wider andere suchten ungefär dieselbe Haltung und Gesinnung zu behaupten. Der ausgezeichnetste Vertreter und zugleich nach der reformirten Seite der Fortbildner der Theologie Schleiermachers ist Alexander Schweizer geworden. Zeitschriften von verschiedener Färbung stellten denselben Anschluss an Schleiermacher an ihre Spitze. Wenn daher von der Hegelschen Schule gesagt worden, dass sie in eine linke und rechte Partei auseinandergegangen, so ließ sich etwas Änliches von der theologischen Gruppe der Schleiermacherianer aussagen, aber nicht in gleichem Grade. Denn auf jener philosophischen Seite lag das Verbindende in der Gewalt des Systems und der Methode als solcher, die in ihrem Rahmen entgegengesetzte Tendenzen aufkommen ließen und von verschiedenen Geistern ergriffen wurden; dagegen lag es auf der andern in allgemeineren religiösen Neigungen und wissenschaftlichen Bestrebungen, und diese mussten auch one systematische Übereinstimmung und bei verschiedener Spezialansicht noch viel innerlich Gemeinsames übrig lassen. Die Schleiermachersche Schule, so weit von einer solchen zu reden ist, behielt fließende Grenzen, welche scharf zu fixiren niemals in der Absicht des Meisters gelegen hatte. Denn Schleiermacher verbat sich, als Haupt einer theologischen Schule bezeichnet zu werden. Auch das Verhältnis der spekulativen Philosophie zu ihm ist nicht immer dasselbe geblieben. Vermöge des eigentümlichen hier obwaltenden Gegensatzes fielen die ersten Urteile von dieser Seite spröde und selbst herabsehend aus. Bekannt sind Hegels eigene Äußerungen, in denen das Abhängigkeitsgefül, von welchem Schleiermacher ausgegangen war, zum bloßen Triebe erniedrigt wird; bei solcher Auffassung konnte es nicht schwer werden, das ganze Prinzip als vorübergehende Meinung zu be-

seitigen. Auch Rosenkranz möchte zu den scharfen, obwol nicht zu den missdeutenden Beurteilern zu zälen sein. Die philosophischen Kritiker waren darüber uneinig, ob sie Schleiermacher auf der untergeordneten Stufe des reflektirenden Denkens, ja der bloßen Sophistik belassen, oder wider seinen eigenen Anspruch zu der höheren der Spekulation emporheben sollten. Chr. Baur in dem Programm: Primae rationalismi — historiae capita, P. II (1827), legte der Christologie Schleiermachers einen gnostischen, weil idealistischen Charakter bei, wogegen sich dieser sträubte mit dem Bemerken, dass Marcion kein Gnostiker gewesen und er ebenfalls nicht. Derselbe Gelehrte, indem er den Begriff der Gnosis zu dem der Religionsphilosophie erweiterte, nahm in einem späteren Werk Schleiermacher nochmals unter die Gnostiker auf und ließ ihn dadurch in eine wenigstens teilweise höchst fremdartige Gesellschaft eintreten. Denn wenn auch aus der alten Kirche Clemens und Origenes als verwandt gelten dürfen, so erscheint doch Jak. Böhme gänzlich fremd, Schelling aber und seine Schule, auf die der Name „gnostisch“ weit besser passt, zeigen namentlich in ihrer späteren Entwicklung zu Schleiermacher viel mehr ein Verhältnis der Abstoßung als der Änlichkeit. Und wollten wir gar Theosophen wie Oetinger mit Schleiermacher zusammenstellen, so würde sich zwar in der Hochschätzung der Grundtatsache des Christentums etwas Gemeinsames ergeben; aber desto greller müsste die beiderseitige Auffassung und Verwendung dieses Historischen kontrastirend erscheinen. Der theosophische Christus ist ein physisches und metaphysisches Wunder, das durch seinen bloßen Inhalt Leben und Tod durchdringt und verwandelt, der Schleiermachersche ein Ereignis des Geistes, ein Licht des Gottesbewusstseins, dessen Erscheinung und Wirkung gerade von denjenigen faktischen Momenten wenig abhängt, auf welche die theosophische Ansicht das größte Gewicht legt. Wir glauben nicht, dass Schleiermacher auf den Namen eines Gnostikers, dem nun einmal eine historisch begrenzte Signatur anhaftet, Anspruch hat. Wenn Strauß späterhin Daub und Schleiermacher nebeneinander charakterisirte, so geschah es mit Anerkennung und großer Geschicklichkeit, aber one dass dem letzteren in dieser Parallele volle Gerechtigkeit widerfaren wäre. Interessant ist die Vergleichung, weil sie Schleiermachers Verhältnis zu der konstruktiv-dogmatischen und spekulativen Methode in helles Licht setzt. Übrigens darf Strauß als Beleg dafür dienen, dass das Studium der Werke Schleiermachers inzwischen auch für die spekulative Richtung wichtiger und folgenreicher geworden war. Denn nachdem sich dieselbe anfangs in allgemein gehaltenen begrifflichen Entwicklungen bewegt hatte, hat sie nachher den Weg der historischen Kritik und Forschung eingeschlagen, und sie ist dazu, irren wir nicht, auch durch Schleiermacher angeregt worden; dieser wurde zu einem Reizmittel, um tiefer in theologische Untersuchungen einzufüren. Einzelne Männer, wie Weißenborn und Ueberweg, beschäftigten sich mit den philosophischen Schriften, um den selbständigen Wert namentlich der Dialektik zu ermitteln, wobei sich ein enger Zusammenhang mit der kantischen Philosophie ergeben musste. Im ganzen ist unleugbar, dass Schleiermachers Ansehen unter den freieren theologischen Richtungen in neuester Zeit gestiegen ist, wärend es für die entgegengesetzten sank, und davon lag der Grund in der allgemeinen Wendung der Dinge. Die Umlenkung zur streng kirchlichen und konfessionellen Theologie hatte auch die Folge, dass von Schleiermacher geflissentlich abgesehen, seine Bedeutung verkleinert oder auf die wissenschaftlichen Leistungen beschränkt wurde. Die Epoche seiner Wirksamkeit wurde für gänzlich abgeschlossen erklärt, er selbst sollte nur als Brücke erscheinen, und zwar als eine längst abgebrochene, die Niemand mehr ungefärdet betreten darf. Daher galt es auch für ein Merkmal eines korrekten Theologen, mit dem aus der Schleiermacherschen Schule vererbten „Subjektivismus“ definitiv gebrochen zu haben. Von der Gegenwart dürfen wir sagen, dass sie der religiösen und wissenschaftlichen Persönlichkeit Schleiermachers abermals eine ernste Aufmerksamkeit zuwendet; gründliche Darstellungen, in denen der Inhalt der systematischen Werke angefochten, die Methode aber gerühmt und hochgeschätzt wird, reichen bis in die letzten Jare.

IV. Nach dieser langen Abschweifung nötigt uns die Pflicht der Vollständig-

keit, auch die andere Hälfte der systematischen Theologie ins Auge zu fassen. Mit der Sittenlehre — denn diese meinen wir eben — hat sich Schleiermacher sehr früh und dann immer wider ernstlich beschäftigt, one daſs es ihm vergönnt gewesen wäre, auch diesen Teil seiner Forschungen in ausgebildeter Gestalt in die wissenschaftliche Litteratur einzureihen. Er begann mit einer fast radikalen „Kritik aller bisherigen Sittenlehre" (1803), — einer Kritik, welche, wie mit Recht bemerkt worden, one historische Methode zeitlich entlegene Erscheinungen zusammenstellt, und die von der ganzen Tradition der Ethik nur Weniges, zumal Platonisches, unangefochten läſst. Seine eigene Ansicht entwickelte er in den seit 1819 edirten scharfsinnigen Abhandlungen über die wissenschaftliche Behandlung des Tugendbegriffs, des Pflichtbegriffs, über den Begriff des höchsten Gutes und des Erlaubten und über den Unterschied zwischen Natur- und Sittengesetz (Werke z. Phil. II). Jede dieser Abhandlungen untersucht das Wesen der Tätigkeit, indem dieselbe entweder als Kraft, also Tugend, oder als bestimmte Verfarungsweise, also Pflicht, gedacht oder in den mittleren Raum dessen gestellt wird, was weder das Eine noch das Andere ist und somit nur als ein Erlaubtes erscheint. Von gröſster Wichtigkeit war es aber, daſs Schleiermacher auf den lange vergessenen altplatonischen Begriff des höchsten Gutes zurückwies, um von diesem aus die verschiedenen Erscheinungsformen des Sittlichen innerhalb des Naturlebens zur Anschauung zu bringen. Sein ganzes Moralsystem, wie er es in Vorlesungen mitteilte, liegt uns nur in der unvollkommenen Gestalt der Opera posthuma vor Augen, und zwar erstens als allgemeines und und philosophisches (Entwurf der Sittenlehre, herausgeg. von Schweizer, 1835; Werke z. Phil. V, übersichtlicher in Twesten's Bearbeitung), zweitens als christliches (Die christliche Sitte, herausgeg. von Jonas, 1843; Werke z. Theol. XII, Nachlaſs VII).

Um die letztere Darstellung ist es uns hier zu tun, sie kann aber nicht verstanden werden, one daſs wir den inneren Zusammenhang mit der philosophischen Ethik einerseits und mit der Dogmatik andererseits in kurzen Worten angeben (vgl. Schallers Vorlesungen über Schleiermacher S. 181 und Twestens Vorrede zu dem genannten Entwurf). Schleiermacher unterscheidet zwei Hauptgebiete der Wissenschaft, das der Vernunft- und das der Naturwissenschaft, und beide sollen sich wider also teilen, daſs sie entweder in allgemeiner und spekulativer oder in empirischer Form durchgefürt werden können. Der erfarungsmäſsige Ausdruck der Vernunft und ihrer Welt fürt zur Geschichte, die beschauliche Erklärung des Vernünftigen ist Ethik; über ihnen schwebt one selbständigen Anteil die Dialektik. Die Ethik soll sich also über den ganzen Raum der Vernunfttätigkeit ausdehnen, und ihr Begriff ist weiter gefaſst als der gewönliche; das Sittliche entwickelt sich nicht erst innerhalb des Vernünftigen, sondern es ist in dessen allseitiger Bewegung schon enthalten. Die Ethik hat demnach ein Handeln der Vernunft auf die Natur, ein Vernunftwerden der Natur zum Gegenstande. Die Tätigkeit der Vernunft macht zunächst die Natur zu ihrem Organ und ist gestaltender Art, so entsteht ein organisirendes Handeln, dessen Ziel niemals erreicht wird, da nie die ganze Natur zum Werkzeug des Vernünftigen geworden ist. Mit diesem eigentlich bewegenden und zweckvollen Handeln verbindet sich ein zweites, welches sich auf die Vernunft zurückbezieht, sofern sie die Natur nicht bestimmen, sondern selber in ihr wie in einem sinnlichen Darstellungsmittel erkannt sein will. In der ersteren Richtung herrscht der Zweck, in der andern die Willkür, in beiden ist die ganze sittliche Tätigkeit enthalten, und es kann kein Tun geben, worin nicht ein Natürliches durch die Vernunft gestaltet oder ein Vernünftiges durch die Natur erkennbar gemacht und zum Bewuſstseyn gebracht würde. Zu diesem ersten Gegensatz des sittlichen Processes kommt noch ein zweiter. Es ist in der Natur begründet und durch die sittliche Idee berechtigt, daſs alles Handeln ein ebenso Allgemeines und mit sich Identisches sei, wie es sich zugleich in den handelnden Personen vereinzelt und eigentümlich bestimmt. Daraus ergeben sich Universalität und Individualität der sittlichen Bewegung in ihrer vernünftig-natürlichen Notwendigkeit, und wenn dieser

Gegensatz mit dem andern verknüpft wird, so stellt sich alle sittliche Realität dar als ein organisirendes und symbolisirendes Handeln in individueller und universeller Ausprägung. Familie und Stat, Geselligkeit, Wissenschaft und Kunst, nationale und kirchliche Gemeinschaft sind sittliche Größen, in jeder derselben herrscht eine gestaltende oder darstellende Tätigkeit, sei es nun in universeller oder mehr individualisirender Richtung. Das System der Ethik hat daher dieses vierteilige Schema dergestalt auszufüren, dass es zeigt, nach welchem Anteil der einen oder andern Funktion sich der sittliche Process unter die genannten Erscheinungsformen des Lebens verteilen und einem gemeinsamen Ziele zustreben muss. Der Gesammtertrag aus allen einzelnen Gütern und Größen ist das höchste Gut. Setzen wir nun an die Stelle des allgemein gedachten Guten das christlich Gute und an die Stelle der Vernunft die christliche Frömmigkeit, so bleibt das Übrige unverändert, dieselben Verhältnisse wiederholen sich und das erwänte Einteilungsnetz läßst sich von dem allgemeinen Gebiet auf das christliche übertragen. In anderer Beziehung erleidet auch die Methode der Glaubenslehre auf die Ethik Anwendung. Für die Dogmatik gilt die Tatsache eines vorhandenen evangelischen Glaubensbewusstseins als Voraussetzung; ebenso wird die Ethik eine schon gegebene historische Realität des christlichen Handelns zur Unterlage haben, und wir werden hiernach in doppelter Weise auf die Anlage des Werks: „Die christliche Sitte nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche" hingeleitet. Was muss sein, weil der religiöse Gemütszustand ist? Und was muss aus ihm dem christlichen und durch dasselbe werden? Die erste Frage weist auf eine relative Ruhe der religiösen Vorstellungen und des christlichen Geistes, die zweite auf eine relative Bewegung und Tätigkeit hin; jene liegt der Dogmatik, diese der Ethik zu Beantwortung vor. Die letztere ist also eine kritische Beschreibung des christlichen Lebens, wie es sich aus der Eigentümlichkeit seiner Aufgaben und nach Maßgabe der historischen und natürlichen Verhältnisse bereits entwickelt hat und weiterhin zu entwickeln verspricht. Das schon bekannte und aus dem Wesen alles vernünftigen Handelns hergeleitete Schema der Einteilung muss aber der besondern Natur des Gegenstandes angepasst werden. Das gestaltende oder wirksame Handeln bewegt sich erstens vorwärts und bezweckt den Fortschritt zur christlichen Vollkommenheit durch immer größere Aufhebung des Gegensatzes von Lust und Unlust; dann ist es reinigender oder wiederherstellender Art. Es muss aber auch zweitens — denn auch dies ist christlich notwendig — in die Breite gehen und die Tendenz haben, den Einzelnen in die Teilnahme an der Gesamtheit hineinzuziehen und die Gemeinschaft für die fortgesetzte Aufnahme der Einzelnen zu befähigen; so gedacht ist es ein verbreitendes, und beide Formen unterliegen wieder dem Gesetz der universellen und individuellen Betätigung. Reinigung und Verbreitung sind die beiden Formen sittlicher Wirksamkeit und bilden den ersten Hauptteil. Da aber drittens zalreiche Momente vorkommen, in denen der Wechsel der Lust und Unlust zur Ruhe kommt und das christliche Sein als ein in sich befriedigtes zur Anschauung gelangen soll, so muss jenen beiden Handlungsweisen eine dritte Art, das darstellende Handeln, im zweiten Hauptteil zur Seite treten. Fragt man aber, wie das christliche Selbstbewusstsein den Impuls zum Handeln darbieten kann, so erklärt sich dies aus dessen Inhalt. Die Frömmigkeit trägt ein Werden des seligen Lebens in sich, sie enthält einen Anspruch an eine Gottesgemeinschaft, welche in jedem Augenblick in die Erscheinung überzugehen und die Hemmungen der Sünde zu überwinden trachtet; daher die unaufhörliche innere Nötigung, diesen Anspruch praktisch zu verwirklichen. Kaum sind wir nun über die Entstehung der sittlichen Antriebe aus der Frömmigkeit aufgeklärt, so zieht uns das System sogleich in die Mitte des christlichen Lebens hinein, und Schleiermacher bewährt seine alte Meisterschaft, wenn er die einzelnen Gebiete umschreibt und abteilt, von den Erscheinungen auf das bildende Gesetz, die Bedingungen und Gefaren eines reinen Fortschritts hindurchdringt und so die christliche Welt mit dem sittlichen Maßstab in der Hand durchwandert. Mit dem reinigenden Handeln ist Kirchenzucht und Kirchenverbesserung, im

weiteren Sinne Hauszucht und Statsleitung gemeint. Als Regel ergibt sich hier, dass die Gesamtheit auf den Einzelnen reinigend wirken soll, indem sie ihn zugleich als Individuum anerkennt, der Einzelne aber auf die Gesamtheit, wenn er eine neue Organisation in ihr hervorbringen will; denn sofern diese schon vorhanden ist, muss sie in den Stand gesetzt werden, sich selber zu erhalten und herzustellen. Das Korrektive, anfänglich von einem einzelnen Punkte ausgehend, empfängt in dem Repräsentativen seine naturgemäße Fortleitung. Eine sittlich-normale Kirchenverbesserung ist nur protestantisch möglich, und sie muss einen Übergang darstellen, in welchem die umgestaltenden Schritte wieder in den geordneten Weg allmählicher Läuterung zurücklenken. Eine reinigende Ansicht darf sich weder wie ein Mysterium verstecken, noch eher hervortreten, als bis sie schon zu einiger Festigkeit gelangt ist. Die Einfürung einer neuen Idee in das Ganze unversucht zu lassen, ist Feigheit; der sittlich Starke giebt ihr vielmehr die nötige Öffentlichkeit, und dazu muss die Kirche eine leichte Form und Methode an die Hand geben. Die freie Wechselwirkung protestantischer Konfessionen dient der Union. „Die symbolischen Bücher“, heißt es S. 436, „zu einer Auktorität stempeln für die Schriftauslegung und also auch für die Bestimmung des Lehrbegriffs, änlich der Tradition und anderen Auktoritäten in der katholischen Kirche, hieße gar nichts Anderes, als die evangelische Kirche in eine andere Form der katholischen umschmelzen, und ein gutes evangelisches Gewissen kann dabei nicht bestehen. Ja es ist klar, dass der Geist auf gewisse Weise immer schon getödtet ist, wenn man den Buchstaben glaubt zu seinem Hüter stellen zu müssen“. Änliche Fingerzeige müssen sich auch auf das allgemeinere bürgerliche Gebiet übertragen lassen. Die Statszucht enthält vieles Vortreffliche und verbreitet sich zum Teil über schwierige Materien, über die sittlichen Wege der Statsverbesserung, die Pflicht wechselseitiger Einwirkung unter den Staten, von denen keiner den Rückschritten des anderen gleichgültig zusehen darf, über die christliche Handhabung der Strafgerichtsbarkeit und das Recht des Einzelnen, sie selbst in Privatangelegenheiten zu Hülfe zu rufen. Schleiermacher verwirft die Todesstrafe und jede andere, welche den Charakter der Lieblosigkeit an sich trägt, die physischen Kräfte des Verbrechers schwächt oder ihn aus der christlichen Gemeinschaft ausschließt; in ersterer Beziehung unterscheidet er sich damit von Rothe, greift aber auch auf den altkirchlichen Standpunkt, welcher die Besserung als alleiniges Strafprincip zum Grunde legte, zurück. In der Hauszucht statuirt der Verfasser außer dem Unterricht, der häuslichen Andacht und den Mitteln zur Erweckung der Frömmigkeit noch eine freie Gymnastik, welche durch Kämpfe und Spiele aller Art den Geist aus seiner Ohnmacht erheben, das Gewissen anregen, dabei aber jede unzeitige Diskussion über die sittlichen Motive vermeiden soll. Er berürt hiermit einen Punkt, der auch in seiner Pädagogik und in den Predigten über den christlichen Hausstand sehr schön behandelt wird. Gewiss aber greift dieses Gymnastische an der Erziehung schon über den Begriff des reinigenden Handelns hinaus; es ist ein bildendes, welches entweder der Verbreitung oder der Darstellung zufällt, woraus erhellt, dass die ganze Einteilung ihre Schwierigkeit hat und nur so durchgefürt werden kann, dass dieselben Gegenstände mehrmals und unter verschiedenen Gesichtspunkten zur Sprache kommen. Auch der folgende Abschnitt beweist dies. Die Verbreitung im christlichen Sinne ist Mitteilung des christlichen Geistes, also eine innerlich unbegrenzte, mehr oder minder über alle Teile des Lebens auszudehnende Tätigkeit. Diese Mitteilung des Geistes stiftet Gemeinschaft und setzt sie voraus; sie erfolgt kirchlich und bürgerlich, intensiv und extensiv, und da alle socialen Bildungen der Verbreitung der Geisteskraft und Gesinnung dienen sollen, so hängen an diesem Faden Schule, Erziehung und Lehre; aber auch Familie und Ehe werden zu Vehikeln der höchsten Güter, die innerhalb der Gemeinschaft fortgepflanzt werden sollen, erhoben. Soll die verbreitende Kraft nach protestantischem Gesetze sich bewegen, so müssen Alle an der fördernden Arbeit teilnehmen, der Boden der Wirksamkeit muss geebnet und von hierarchischer Bevormundung befreit und jedem Einfluss der guten Sitte und des Beispiels, sowie den Ab-

stufungen der populären oder wissenschaftlichen Lehrform Recht und Spielraum offen erhalten sein. Die extensive und kirchliche Verbreitung ist die Mission, sie ist eine natürliche und eine freie, oder — nach der hier gewälten Bezeichnung — sie erfolgt nach dem doppelten Gesetz der Continuität und der Walanziehung. Schleiermacher stellt die Ansicht hin, dass, je mehr die continuirliche Mission fortschreitet, je mehr also die christliche Bildung und Frömmigkeit auch an ihren Grenzen nach außen sich frei entfaltet und christliche Völker oder Ansiedelungen an nichtchristliche grenzen, desto mehr die andere nach Walanziehung zu übende, statt für sich zu wirken, der naturgemäßen Selbstbezeugung des christlichen Lebens und Glaubens sich anschließen werde, so dass für die mitten unter Christen lebenden Juden die Gründung besonderer Missionsanstalten am wenigsten motivirt erscheint, — eine Ansicht, der wir im Allgemeinen beipflichten. Dieselbe Tendenz sittlicher Verbreitung hat auch der Stat in sich aufzunehmen, und er schlägt dabei hauptsächlich den Weg der Talent- und der Naturbildung ein. Diese Betrachtung ist nicht minder umfassend, wenn alle Mittel des Verkehrs und alle Anstalten des Gemeinwohls samt den politischen Organisationen darauf angesehen werden, wie und unter welcher Bedingung sie jenen Zwecken entgegenkommen. Keine der bestehenden Verfassungsformen steht an sich mit dem Grundwillen des Christentums im Widerspruch, keine drückt ihn als solche schon aus. — Endlich noch ein Wort über den zweiten und vielleicht interessantesten Teil des Systems, das darstellende Handeln. Dieses ist das am wenigsten zweckvolle, denn es trägt schon einen befriedigenden Inhalt in sich, welcher in fortschreitender Reinheit dem Bewusstsein vergegenwärtigt werden soll. Im Darstellen soll das innerlich vorhandene Geistesleben als ein relativ schon entwickeltes und seliges zur Erscheinung kommen, und es bildet keine bloße Zutat noch eine abgesonderte Provinz der sittlichen Tätigkeit, sondern Schleiermacher sieht darin eine Manifestation schon lebendiger sittlicher Kräfte, welche sich durch alles Tun, wo nur immer zu freier Regsamkeit des Geistes Gelegenheit geboten ist, hindurchzieht. Wo aber müssen diese darstellenden Funktionen am stärksten und wo am schwächsten ausgedrückt sein? Am stärksten im Kultus und in demjenigen, was als Äußerung des sittlichen Genusses und der Harmonie ihm zur Seite gestellt werden kann, am schwächsten in den Angelegenheiten der bloßen Pflicht und des Geschäftslebens. Der Protestantismus fordert eine wesentlich gleichstehende, aber zugleich in sich abgestufte Gemeinschaft, deren Wesen also auch in den Formen der öffentlichen Andacht offenbar werden muss. Der Verfasser liefert an dieser Stelle eine Theorie des Kultus vom moralischen Gesichtspunkt, d. h. er beleuchtet das Verhältnis, in welches Predigt, Liturgie und Gesang zu einander treten müssen, damit die freie Produktion der einzelnen Persönlichkeit, das Element der Repräsentation und endlich der umfassende Ausdruck der Gesamtandacht sich zu einem innerlich berechtigten Ganzen zusammenfügen, one dass die offene Stelle, in welche die Privatandacht treten soll, verkürzt würde. Wie aber im Kultus das Geistige im Sinnlichen sich abspiegelt und über dasselbe erhebt, so muss auch im sittlichen Leben die Herrschaft des Geistes über das Fleisch offenbar werden. Die Tugend selber ist Gottesdienst, und sie wird nicht eher frei, als bis sie von der bloßen Übung zur wahren Ausübung gelangt ist und die Schwierigkeiten des Kampfes und der Versuchung hinter sich hat, und von dieser sittlichen Harmonie und geistigen Schönheit muss auch die wirklich vorhandene Tugend ein annäherndes Bild geben. Unstreitig tritt, so gefasst, die Tugend wie der sittliche Wandel selber in ein höchst ideales Licht; der Stoff sittlicher Handlungen wird weder gering geachtet, noch darf er sich an die Stelle des Wesens setzen, sondern er bildet nur das Gewand, in welchem die Leichtigkeit der sittlichen Bewegung erkennbar werden soll. Das ganze Leben wird desto durchsichtiger, je mehr seine Stoffe in diesen Process aufgenommen werden und je williger alles Irdische der Offenbarung des einen Wesens sich fügt. Bei der Gruppirung der Tugenden folgt Schleiermacher abermals seiner Vorliebe für die Vierteiligkeit, er liefert neue Beweise seiner Einteilungskunst. In der philosophischen Ethik gewinnt er durch

Kreuzung zweier Einteilungsgründe eine Pflichttafel, welche Rechts-, Berufs-, Liebes- und Gewissenspflicht unterscheidet. Und dieser entspricht die Tafel der Tugenden mit den Namen: Weisheit (Gesinnung im Erkennen), Liebe (Gesinnung im Darstellen), Besonnenheit (das Erkennen als Fertigkeit oder unter die Zeitform gestellt) und Beharrlichkeit (das Darstellen als Fertigkeit). Kein Zweifel, dass ihm dabei die Vierzal der alten Kardinaltugenden vorgeschwebt. In der christlichen Sittenlehre geht der Verfasser davon aus, dass jede Tugend den, der sie übt, entweder in seinem Fürsichsein oder als Glied der Gemeinschaft vorführt, und dass jede, in den Gegensatz der Lust oder Unlust gestellt, die eine oder andere zu ertragen oder zu überwinden hat. Verknüpft man je zwei dieser Alternativen, so ergeben sich vier christliche Tugendblüthen: Keuschheit als Herrschaft des Geistes gegenüber der Lust, Geduld als Ausdauer bei der Unlust, Langmut oder Sanftmut als sittliche Schönheit bei Erregung der Unlust im Gemeingefül, Demut als sittliche Schönheit bei Erregung des Gemeingefüls in dem Einzelnen als Lust. Diese vier Erscheinungsformen des Sittlichen enthalten Alles, was zum Gottesdienst im weiteren Sinne gehört. Die gewönlich genannten christlichen Tugenden können auf dieser Tafel nicht vorkommen, weil sie in das Princip der Frömmigkeit selber fallen (vgl. die christl. Sitte S. 607—615). Den weitesten Raum nimmt das darstellende Handeln ein in den freiesten Formen des menschlichen Zusammenseins, welche die strenge Tätigkeit durch wohltätige Unterbrechungen und Ruhepunkte in gesundem Flusse erhalten soll, also in der Geselligkeit und ihren Mitteln, dem Spiele und der Kunst. Das Darstellen wird Genuss und Freude; es ist die Leichtigkeit des Lebens, die in der Geselligkeit, es ist dessen Schönheit, welche in der Kunst offenbar werden soll. Beide findet das Christentum schon vor, kann sie also nur seinem Geiste anbilden wollen, und dies geschieht, wenn künstlerisches und geselliges Leben in die rechten Grenzen zwischen falsche Freiheit und falsche asketische Unfreiheit, und zwar one Störung des einzelnen Gewissens gefügt und dergestalt verwaltet werden, dass durch dieses darstellende Handeln das eigentlich wirksame nur erfrischt, veredelt und vergeistigt und nicht gelähmt wird. Die Kategorie des Erlaubten hat Schleiermacher aufgegeben, er ist der Meinung, dass dieser Name streng genommen keine Stelle hat innerhalb des sittlichen Gebiets, woselbst auch das scheinbar Freigegebene bei fortschreitender Entwicklung dem ethischen Interesse immer näher treten wird, statt außerhalb desselben stehen zu bleiben, — eine Auffassung, die sich unseres Erachtens nur dann durchfüren läßt, wenn das Erlaubte mit dem leeren Adiaphoron auf gleiche Linie gestellt wird.

Ein Kritiker dieser beiden Moralsysteme müsste auf die philosophische Grundlegung zurückgehen. Den Faden des Ethischen hat Schleiermacher in alle Regionen seines Denkens eingefürt; schon die „Psychologie“ nimmt ihn auf, und in der „Dialektik“ wird dasselbe Moment berücksichtigt, aber erst die philosophische Ethik hat die Bestimmung, die Pforten des Sittlichen zu erschließen und dessen weite Gebiete überschauen zu lehren. Der Weg dahin ergiebt sich aus der Entfaltung des Selbstbewusstseins. Das Ich dringt notwendig in die Weite, mitten unter allen Teilungen und Abstufungen, welche die Anschauung des Universums darbietet, soll sich die Forderung des Einheitsgrundes als unabweisbar bestätigen. Vor Allem aber ist es der Abstand des Idealen von dem Sinnlichen oder Materiellen, der in dem Bewusstsein des sittlich erregten Menschen auftaucht; jenes ist zugleich das Vernünftige, und es folgt nur seinem angeborenen Recht, wenn es sich über das Andere stellt, um den verdunkelten und scheinbar verlorenen Einheitsgrund wieder zu gewinnen. Mit dem Handeln der Vernunft auf die Natur tritt das Sittliche ins Dasein; aus der Vernunftherrschaft erwächst das Gute, mit dem Mislingen oder Zurückbleiben dieser Hegemonie ist das Unsittliche und Böse gesetzt. So philosophirt Schleiermacher, es wird ihm geantwortet, wie neuerlich von Bender, dass mit dieser Entgegensetzung das eigentümliche Wesen des sittlichen Gegensatzes, sofern derselbe auf die Bestimmung und Selbstbestimmung des Menschen zurückweist, noch nicht hinreichend klar ge-

stellt sei, weil sonst der Schein entstehen würde, dass aus der auf die Natur hingerichteten Vernunfttätigkeit schon das sittlich Gute als Produkt hervorgehe oder hervorgehen müsse. Wir räumen ein, dass hier eine Undeutlichkeit zurückbleibt, dieselbe Undeutlichkeit, welche sich auch an einigen Stellen der Dogmatik nachweisen ließe. Aber damit ist die ganze Thesis noch nicht gefallen, denn soviel haben wir dennoch von Schleiermacher zu lernen, dass es dem sittlichen Process als ein Notwendiges einwont, auf das natürliche Material einzugehen, es dem höheren Princip untertänig zu machen, es ihm anzubilden und damit fortzufaren, bis nach und nach das Stoffliche entweder zum Werkzeug oder doch zum Medium und Symbol des Sittlichen geworden ist. One Material findet ein Handeln überhaupt nicht statt, one Zutun des leiblichen Organismus wird der Wille nicht zur Tat. Eben darum ist denn auch die interessante Unterscheidung des symbolisirenden und organisirenden Handelns bis in die neueste Zeit in der Moralwissenschaft benutzt worden.

In der zweiten Darstellung der christlichen Sitte tritt die erwänte Unbestimmtheit weniger hervor, weil andere Motive an die Spitze gestellt werden. Geist, Originalität und Methode dieses Werkes sind hoffentlich aus den obigen, wenn auch sehr kurzen Mitteilungen schon offenbar geworden, und man kann sich vorstellen, welchen nachhaltigen Eindruck es als Vorlesung hinterlassen haben mag. Ihr höchstes wissenschaftliches Lob hat die Leistung in dem Universalismus des Standpunktes. Soweit hatte noch kein früherer Ethiker seine Blicke reichen lassen; ganze Gebiete der Tätigkeit waren bisher fast vollständig anderen Fächern zur Beurteilung überlassen worden; er aber stellt auch sie mit seiner Beobachtung in das Licht des Ethischen, nach allen Seiten will er dem Werdenden nachgehen, aller Bewegung neben dem intellectuellen Anteil auch eine Mitarbeit des Sittlichen abgewinnen. Dabei bedient er sich der deskriptiven Methode, allerdings nicht immer zum Vorteil des Ertrages. Wir wenigstens sind der Ansicht, dass die beschreibende Moral nicht Alles leistet, sondern dass sie durch die construktive unterstützt und ergänzt werden muss, und im vorliegenden Falle sollte der Leser eigentlich die begrifflichen Substruktionen schon mitbringen, um das Folgende ganz zu genießen. Was aber auf diesem Wege gelingen kann, ist von Schleiermacher erreicht, und die Geschicklichkeit, mit welcher das deskriptive Verfaren von ihm angewendet wird, verdient Bewunderung. Der Darsteller liefert gleichsam eine sittlich verstandene Physiologie des christlichen Lebens, das ganze Bild freier Tätigkeit in engeren und weiteren Kreisen wird aufgerollt, und mit jedem neuen Teil der Betrachtung heben sich neue Stoffe mit neuen Gestalten von demselben Boden ab. Auch wird neben dem Universellen das individuell Christliche nirgends verabsäumt, Beides zu verbinden war die Stärke des Schriftstellers. Nehmen wir hinzu, dass in der Reihenfolge dieser kritischen Beschreibungen auch die ebenso zartfülende wie freimütige protestantische Gesinnung des Verfassers an zalreichen Stellen durchbricht: so werden wir es gerechtfertigt finden, dass auch diese Schrift ihrer formellen Mängel unbeschadet sehr viel dazu beigetragen hat, um Schleiermacher innerhalb der ersten Rangstufe der Moralschriftsteller dieses Zeitalters seine Stelle zu sichern. Die Lehre von den Gütern und vom höchsten Gut ist von ihm aus auch auf andere Bearbeiter der Ethik übergegangen.

Sollen noch einige Stücke des Nachlasses Erwänung finden, so hängt mit der Ethik am nächsten die Pädagogik zusammen, für welche Schleiermacher frühzeitig in Recensionen vorarbeitete; als Vorlesung ist diese Disciplin in den Werken zur Philosophie Bd. VI herausgegeben worden. Über kirchliche Fragen, wie Union, Liturgie und Kirchenverfassung, liefern schon die oben citirten Abhandlungen (Werke Bd. V) ein reichliches und noch immer beachtenswertes Material. Das Ganze der „Praktischen Theologie“ hat Schleiermacher als Collegium bearbeitet, und wir rechnen diesen mit vieler Sorgfalt von Frerichs aus Nachschriften herausgegebenen Band ebenfalls zu den wertvollsten des Nachlasses. Die Einteilung ist aus der Encyklopädie erinnerlich; die Disciplin zerfällt in die Lehren vom Kirchendienst und Kirchenregiment. Der erste Haupt-

teil enthält 1) den Kultus, dessen Elemente und inneren Organismus, wozu gehörig die Theorieen der Liturgie, des Gesanges, des Gebets und der religiösen Rede, also Homiletik; 2) die Geschäfte des Geistlichen außerhalb des Kultus, betreffend den Religionsunterricht der Jugend, die Behandlung der Konvertenden, das Missionswesen und die Seelsorge, nebst einem Anhang über Pastoralklugheit. Der zweite Hauptteil handelt von der Verfassung und den Gegenständen der Kirchenregierung nach verschiedenen Seiten, endlich von den äußeren Verhältnissen der Kirche zum Stat, zur Wissenschaft und dem geselligen Leben. Der erste Teil ist mit Vorliebe gearbeitet, weil dem Verfasser das Dienstliche in der Kirche näher lag als das Regimentliche. Praktische Theologie ist nach ihm die Technik zur Erhaltung und Vervollkommnung der Kirche, und ihr Geschäft, die „aus den Ereignissen der Kirche entstandenen Gemütsbewegungen in die Ordnung einer besonnenen Tätigkeit zu bringen". Alle einzelnen Aufgaben, die in das Gebiet der praktischen Theologie fallen, haben den Zweck der Erbauung und Seelenleitung; die Kirche aber wird dabei weder als bloße Lehranstalt vorausgesetzt, noch als ein dem State gegenüber entwickeltes Gemeinwesen, sondern sie ist die Gesamtheit derer, welche in ihrem Zusammenleben dem höchsten Urbild sich nähern wollen, deren Gemeinschaft also in der Cirkulation der religiösen Kräfte ihr Wesen hat. Wie nun für Schleiermacher alle Theologie praktischer Natur ist, so bemüht er sich um so mehr, das vorzugsweise Praktische doch mit wissenschaftlicher Strenge zu behandeln, damit es nicht in den Empirismus eines lose verbundenen Aggregats übergehe. Seine Technik ist nirgends one Theorie und Methode, wie seine Theorie den Techniker und erfarenen Sachkenner überall, besonders in der Homiletik und Katechetik, durchblicken läßt. Ein zweites Lob dieser Vorträge hängt gleichfalls mit den Grundansichten des Lehrers zusammen, daſs er nämlich die Notwendigkeit kirchlicher Ordnungen stets in den rechten Grenzen zu halten sucht, damit der einzelnen kirchlichen Persönlichkeit ihr unveräußerliches Recht freier Bewegung nicht entzogen werde. Um also etwas Einzelnes herauszugreifen, so enthält die Liturgik den bekannten Satz, daſs der Geistliche in den liturgischen Vorträgen als Organ der Kirche fungirt; da er aber seine Überzeugung nicht aufgeben darf, so entsteht hieraus das schwierige Kapitel eines Dissensus zwischen dem Geistlichen und dem Kirchenregiment. In dem rein Symbolischen darf der Geistliche nichts ändern, dagegen muſs ihm in den beigefügten Anreden, Erklärungen und Zusätzen ein gewisser Spielraum gelassen sein, damit er auch seinerseits darauf hinwirken kann, daſs das Antiquirte entfernt oder das Auffallende in dem Neuen durch Annäherung an das Alte gemildert werde. Denn niemals wird er glauben, seinem Berufe zu genügen, wenn nicht „die Totalität seiner Amtsfürung auch die Totalität seiner ganzen religiösen Selbstdarstellung ist" (Prakt. Theol. S. 205). Sehr treffend finden wir in der Theorie des Kirchenliedes die Bemerkung, daſs jede kirchliche Liedersammlung symbolische, also das Allgemeine darstellende und individuelle Gesänge enthalten müsse; jene treten der Liturgie, diese der religiösen Rede näher, in jenen herrscht der prosaische, in diesen der poetische Ton vor. „Die Vollständigkeit eines kirchlichen Gesangbuches besteht also in dem Reichtum individueller Lieder und in der Vollkommenheit symbolischer Gesänge" (ebendas. S. 183). Das Recht, Kirchenlieder mit möglichster Schonung des Ursprünglichen zu ändern, wird ausdrücklich gewahrt, ja Schleiermacher sagt geradezu, „daſs dies die einzige Bedingung sei, unter der man Produktionen der verschiedenen Zeiten in eine Sammlung vereinigen kann" (S. 182). Andere ausgezeichnete Stellen betreffen die wissenschaftliche Bildung der Geistlichen, die Möglichkeit oder Nutzbarkeit eines allgemeinen evangelischen Konzils, die gänzlich bestritten wird, und die Principien in Beziehung auf die Regelung des Lehrbegriffs. In der Verfassungslehre stellt sich Schleiermacher natürlich der presbyterialen Richtung näher als der episkopalen und der Konsistorialverfassung, und er gelangt S. 670 zu dem Satz, daſs die Kirche, wenn sie auf den Stat einwirken will, „sich durchwinden muſs zwischen der kraftlosen Unabhängigkeit und der kraftgewährenden, aber in der Entwicklung hindernden Dienstbarkeit". Das Grundübel der herrschenden

Verhältnisse findet er aber in dem Princip, „dass in unseren Staten jeder Bürger gezwungen wird, sich zu einer Kirchengemeinschaft zu halten".

Vereinzelt stehen die Vorlesungen über Kirchen-Geschichte, wie sie im Nachlass (Bd. VI, Werke zur Theol. XI), von Bonnel 1840 herausgegeben, uns vorliegen, in fragmentarischer Gestalt und abnehmender Vollständigkeit bis ins 17. Jarhundert. Die Darstellung wechselt zwischen springender Kürze und ziemlicher Ausfürlichkeit zumal in dem Dogmengeschichtlichen, welches Schleiermacher genauer aus den Quellen bekannt war. Den Anspruch selbständiger Forschung macht dieser Vortrag nicht, aber er will Supplemente zu der gewönlichen kirchenhistorischen Lehrweise darbieten und die innere Seite, nach welcher der selbständige Geist des Christentums offenbar wird, hervorheben. Für diesen Zweck verdienen sie verglichen zu werden, wie es denn an treffenden Bemerkungen und Urteilen auch hier nicht fehlen kann.

V. Die Zeit, nicht der Raum drängt zum Schluss dieses Artikels. Indem wir einiges minder Wichtige übergehen, verweilen wir zuletzt und pflichtschuldig noch bei Schleiermacher's Predigten. Die Gesammtausgabe umfasst zehn Bände, deren erste vier die von Schleiermacher selbst edirten und redigirten, deren letzte sechs die aus sehr wortgetreuen Nachschriften hergestellten und meist von Dr. Sydow herausgegebenen Predigten enthalten. Die verschiedenen Sammlungen, deren erste schon 1801 erschien, liegen der Zeit nach weit auseinander, geben also Gelegenheit, den Verfasser durch mehrere Stadien seiner Entwicklung zu begleiten. Im Nachlass sind auch Jugendpredigten von 1796 an mitgeteilt worden. Alle homiletischen Gattungen sind in ihnen vertreten, es sind Fest- und Sonntagspredigten, Perikopen und freie Texte liegen ihnen zu Grunde. Die Mehrzahl sind eigentlich synthetische und thematische Reden; doch hat Schleiermacher mehreren neutestamentlichen Schriften, wie dem zweiten und dem vierten Evangelium und den Briefen an die Kolosser und Philipper fortlaufende Predigtreihen gewidmet, und in diesen schließt er sich, kleinere oder größere Abschnitte zusammenfassend, der Homilienform an, one auf die innere Einheit des Vorgetragenen zu verzichten. Kleinere Sammlungen von Predigten, wie die über den christlichen Hausstand, werden durch ihren Gegenstand zu einem Ganzen verbunden, und diese letzteren, lehrreich, ernst und erquicklich wie sie sind, verdienen um so mehr Auszeichnung, da Schleiermacher übrigens selten auf specielle Lebensverhältnisse einzugehen pflegte. Gelegenheitsreden sind nicht viele zum Druck gekommen und Schleiermacher sagt selber, dass er für diese Gattung wenig begabt sei; einige aber werden nie ohne Bewegung gelesen werden, wie die Reden an Sauniers und an des Sones Nathanael Grabe. Statt die hohen Vorzüge dieser Predigten im Allgemeinen, was nicht Not tut, zu rühmen, wollen wir vielmehr deren Art und Charakter zu bezeichnen suchen. Als religiöse und als geistige Persönlichkeit kann Schleiermacher nirgends vollständiger als aus seinen Predigten erkannt werden, so vielseitig hat er sich in ihnen dargestellt. Der Glaubens- und Sittenlehrer und Pädagoge, der Bibelkenner, der Denker und Dialektiker, der gebildete, feinfühlende, innige und innerlich erregte Mensch, der treue Freund seiner Gemeinde, — Alles, was diese Namen besagen, kommt zur Geltung, und die größte Allgemeinheit der Betrachtungen lässt doch den individuellen Rahmen niemals verschwinden. In seiner Homiletik (Prakt. Theolog. S. 201 ff.) gibt Schleiermacher der religiösen Rede strenge Gesetze, da er von den Forderungen sachlicher Einheit und subjektiver Eigenheit in der Konzeption nichts nachlässt; aber er steckt ihr auch weite Grenzen, indem er keinen Stoff ausschließen will, der überhaupt eine Beziehung zu dem Centrum der Predigt zulässt; die Art der Benutzung, nicht das Materielle an sich ist das Bedingende. Der Zweck ist nicht Mitteilung eines gewissen Inhalts, sondern Hervorbringung eines Gefüges von religiösen Vorstellungen und Antrieben; das Historische muss didaktisch beleuchtet, das Didaktische historisch eingefürt werden. Und nicht minder bestimmt tritt ein anderes Prinzip hervor, nach welchem der Prediger sich mit seiner Gemeinde auf wesentlich gleichem Boden des christlichen Bewusstseins wissen soll; er hat also Nichts zu erzeugen, was nicht irgendwie in ihnen ge-

geben sein müsste, aber er hat ebenso festzuhalten, dass die Zuhörer nach allen Richtungen der Erweiterung, Berichtigung und Vertiefung ihrer religiösen Ansichten und nicht der bloßen Ermahnung bedürfen. Diesen Grundsätzen ist Schleiermacher jederzeit treu geblieben. Seine Reden stellen sich zwischen das rein Lehrhafte und das bloß Erbauliche oder sittlich Vorhaltende; sie verbinden Beides, treten aber doch dem ersteren Standpunkte näher, da in ihnen auch das Gewönliche auf eine unterrichtende und für das Verständnis fruchtbare Weise vorgetragen wird. Kontroverspredigten finden sich gar nicht, man müsste denn dahin rechnen, dass Schleiermacher über abweichende Standpunkte und über denjenigen Rationalismus, welcher über Christus hinausfüren will, sich einigemal erklärt. Was den allgemeinen und intellektuellen Standpunkt betrifft, so drückt sich ein Kritiker richtig dahin aus: „daß in Schleiermachers Predigten eine durchdrungene Bildung so bemerkbar sei, daß sie auf jedem Punkte ein gewisses Zusammensein des Christentums und der Geisteskultur repräsentiren." Er hat nicht die Trennbarkeit, sondern die Vereinbarkeit der christlichen Frömmigkeit, wie früher der Religion, mit den Fortschritten der Geistesbildung nachweisen wollen. Alle besondern Eigenschaften seiner Reden aber werden wir leicht mit dem uns schon Bekannten in Verbindung bringen können. Sehr häufig bildet der Erlöser selber, immer aber etwas auf ihn, sein Werk oder Wort Bezügliches den Mittelpunkt, wärend die Ausgänge und Zielpunkte in den Bewegungen der Frömmigkeit gefunden werden. Schleiermacher ist unerschöpflich in den Beziehungen auf den Heiland, in den Vergleichungen und Veränlichungen mit ihm, wie in der ganzen Darstellung des Prozesses, welcher von Christus aus das fromme und gottänliche Leben gestalten soll. Hier und nicht hier allein, sondern auch bei andern Entwicklungen aus dem Gebiete der religiösen Erfarung finden sich zuweilen gewagte, gesuchte und schwierige Wendungen, die man sich kaum zurechtlegen kann. Einfache Themata füren auf ungewönliche und unvorhergesehene Einwürfe oder Hindernisse der Ausfürung; aber freilich auch schwierige oder spitz gestellte schreiten dann mit Leichtigkeit vorwärts und gewinnen eine überraschende Fülle des Inhalts. Denn der Redner findet doch aus jenen dialektischen Verschlingungen, von welchen diese Predigten fast zum Übermaß voll sind, stets wider den Ausweg in's Allgemeine; er ist des Zieles gewiß, so oft er auch unterweges ausbeugen mag. Darin besteht die rhetorische Kunst, darin aber auch die Stärke des religiösen Denkens, daß alles Allgemeine in das Gedränge mannigfaltiger Gesichtspunkte hineingezogen und gleichsam verdunkelt und verdichtet, oder umgekehrt ein Einzelnes durch allmälichen Anwuchs neuer Beziehungen gesteigert und erweitert wird. Gewönlich findet sich daher in der Mitte der Predigt einiges Fernliegende; nachher aber, wenn der Redner sich mit allen seinen Nebenbetrachtungen abgefunden, und wenn er dann die angeknüpften Fäden verbindet oder löst, um sie einem höheren Endpunkte zuzuleiten, dann entfaltet sich seine ganze, freie Gemüts- und Geisteskraft, die Wärme des Vortrags steigt mit jedem Satze, bis wir uns auf eine Höhe gestellt sehen, wo der Blick den Gewinn eines Heilsgutes oder die Größe einer sittlichen Aufgabe in ganzer Ausdehnung überschauen, ja vielleicht über alle irdischen Schranken sich erheben kann. Und ein solcher Augenblick fehlt selten. — Dogmatisch treten die Predigten jederzeit milde auf, in der früheren Periode laxer, in der späteren nicht bindender, als es Schleiermachers Glaubenslehre verlangt. Nach Abzug dessen, was sich dem Wesen der Predigt gemäß anders gestalten muß, wird man die homiletische Behandlung gewisser Fragen, wie von der Kraft des Gebets, von der Erbsünde und den Wundern und besonders über die Person Christi mit der wissenschaftlichen in Übereinstimmung finden, sowie auch aus der Erläuterung schwieriger Bibelstellen, z. B. Kol. 1, 13 ff. (vgl. Predigten VI. S. 232 ff.) hervorgeht, daß Schleiermacher auf der Kanzel sich und seiner Meinung Nichts vergeben wollte. Bei aller Zartheit hat er daher in Predigten Viel ausgesprochen, auch ist der dogmatische Gehalt derselben so reich, dass sich alle Kapitel von den Eigenschaften Gottes an bis zur Eschatologie mit eingehenden Erörterungen belegen lassen, weßhalb die Predigten vielfach gerade in diesem Interesse studirt worden sind.

Für die Christologie kommen hauptsächlich die Festpredigten in Betracht, welche mit großem Gedankenreichtum und in der gehobensten Stimmung bei den Höhepunkten der Erscheinung des Herrn verweilen. Das Ethische tritt nicht in der Gestalt der Sitten- und Tugendpredigt auf, findet sich aber in großem Umfange als Beschreibung der Charakterzüge christlicher Gottseligkeit und Sittlichkeit, und manche Reden handeln im Großen von der christlichen Lebensansicht, von der waren Schätzung des Lebens, von dem Verhältnis dessen, was alle fromme Menschen mit einander gemein haben, zum eigentümlich Christlichen, u. A. Einigen seiner Gleichnispredigten, z. B. denen über den Säemann, ist das Prädikat der Meisterschaft in ungeschmälertem Sinne beizulegen. In Bezug auf die Schriftbenutzung ist früher bemerkt worden, daſs Schleiermacher das Neue T. als mustergültiges und unerschöpfliches Urzeugnis des christlichen Bewuſstseins, nicht als für sich stehende und unbedingte Norm des Wortes betrachtete, und dieselbe richtige Auffassung gibt sich auch in den Predigten, wo sie nicht begründet werden kann, zu erkennen. Häufung von Bibelstellen liebt er nicht, und statt seine Sprache der biblischen anzubilden, was unseres Erachtens nicht als allgemein verbindliches homiletisches Gesetz gelten darf, hält er sie vielmehr im Unterschiede von jener fest. Daſs und in welchem Grade er dennoch in biblischen Anschauungen lebte, ergibt sich deutlich aus der Freiheit und Fülle biblischer Vergleichungen, aus der Sicherheit und Kühnheit, mit welcher Verwandtes oder Entlegenes auf einander bezogen wird, aus der liebevollen Empfänglichkeit für alle Seiten und Anwendungen des Bibelworts. Alttestamentliche Texte werden selten zum Grunde gelegt, und wenn es geschieht, so sind sie aus den prophetischen oder allgemein religiösen Bestandteilen des Alten Testaments entlehnt. Man hat Schleiermacher vorgeworfen, daſs er zuweilen auf unhaltbare Weise symbolisire und allegorisire oder aus Schriftstellen etwas mache, was nicht darin liegt. Daſs dies vorkomme, läugnen wir keineswegs; aber es ist ein sehr weitschichtiger Vorwurf, von welchem wohl nur sehr wenige Prediger möchten freizusprechen sein. — In der Sprache und Darstellung liegt Schleiermacher im Ganzen nichts ferner als die Harmsische Regel: der Redner sei incorrekt! Aber er wuſste doch — und dies scheint uns das Ware an jener Regel — die rhetorisch-homiletische Korrektheit von derjenigen, welche der Abhandlung zukommt, zu unterscheiden, und wer sonst auf Stilfehler Jagd machen will, wird auch bei ihm einige inkorrekte stilistische Angewönungen sammeln können. Seine Dialektik ist langatmig, die Rede schreitet daher in Perioden, selten in kurzen Sätzen fort, noch seltener finden sich Sprünge, Antithesen oder plötzliche Einfälle, welche das Continuum des Denkens unterbrechen. Dadurch erhält sein homiletischer Vortrag, zumal in den von ihm selbst zum Druck redigirten Predigten, allerdings etwas Einseitiges und Gleichförmiges, wärend er in sich selbst durch Steigen und Sinken, durch Ausruhen und Aufleben der rednerischen Kraft einen großen Reichtum entwickelt. Leser haben häufig bezeugt, daſs die oft seitenlangen Perioden sich verhältniſsmäßig mit Leichtigkeit abspinnen und durch das Ebenmaß ihrer Glieder übersichtlich werden. Übrigens wolle man nicht vergessen, daſs Rhetorik und Stilbildung in der Zwischenzeit etwas andere Normen in sich aufgenommen haben, als die von ihm befolgten waren.

Schleiermacher's Predigten sind natürlich nicht für Alle, noch für jeden Fall und jedes Bedürfnis; ihr Publikum wird durch dogmatische Differenzen, zumal nach der streng orthodoxen Seite, durch den Bildungsgrad, den sie in Anspruch nehmen, aber auch durch ihren inneren geistigen Charakter begrenzt. Denn es ist das Maaß, welches sie nach Inhalt, Form und Wirkung beherrscht, und in dieser durch Bildung und Gesinnung bedingten Haltung geben sie sich selbst die ihnen gebürende Stelle. Außerhalb des Gebietes, auf welchem Schleiermacher so imponirend hervorragt, liegen andere Predigtweisen; wir meinen namentlich das Unvermittelte der religiösen Glaubenssprache, und zwar auf der einen Seite das Naive und Kindliche, auf der andern das Grelle und Überschwängliche oder Gewaltige und Schlagende. Damit hängt zusammen, daſs Schleiermachers Predigten nur als Ganzes, nicht durch Kraftstellen und

Schlaglichter wirken wollen und sollen. Sie erschüttern nicht, sondern bewegen und erheben nur, sie lodern nicht auf, sondern unterhalten ein ruhiges Kohlenfeuer der Begeisterung. Das alttestamentliche Pathos fehlt ihnen. Sie wollen nicht Schlafende aufrütteln oder Widerwillige zwingen, sondern an Solchen, die schon zugeneigt sind, üben sie ein liebevolles Amt der Ermanung. Diese ihre Richtung aber ist jeder andern Richtung ebenbürtig, und in derselben sind sie von keinem Späteren übertroffen worden. Schleiermacher's Predigten gehören dem deutschen protestantischen Vaterlande an, welches nicht zaudern wird, sie zu den schönsten Blüten zu zälen, welche die geistliche Beredtsamkeit in seiner Mitte getrieben hat.

Die Literatur teilen wir nach Rubriken. Über Schleiermachers Leben und Persönlichkeit vergl. außer den beiden genannten Briefsammlungen und der Autobiographie: G. Baurs Charakteristik, Stud. und Krit. 1859. Hft. 3. 4.; Auberlen, Schleiermacher ein Charakterbild, Basel 1859; Kosack, Schleiermachers Jugendleben (Vorträge für das gebildete Publikum), Elberfeld 1861; Dilthey, Schleiermachers Leben, Bd. I. Berlin 1873; Schenkel, Friedrich Schleiermacher, ein Lebens- und Charakterbild, zur Erinnerung an den 21. November 1768, Elberfeld 1868.

Zur Dogmatik und Theologie: A. Ritschl, Schleiermachers Reden über die Religion und ihre Nachwirkungen auf die evangelische Kirche Deutschlands, Bonn 1874; Lipsius, Schleiermachers Reden in Jahrbücher für protestantische Theologie, 1875; Braniß, Über Schleiermachers Glaubenslehre, Berlin 1822; Fr. Delbrück, Erörterungen einiger Hauptstücke in Schleiermachers Glaubenslehre, Bonn 1827; Chr. Baur, Primae rationalismi et supranaturalismi historiae capita potiora, par. II. 1827; Bretschneider, Die dogm. Systeme von Schl., Marheineke und Hase, Leipzig 1828; Baumgarten-Crusius, Schleiermachers Denkart und Verdienst, 1834; Lücke, Erinnerungen an Schleiermacher Stud. und Kritiken 1834; Sack, Vorlesung zum Gedächtnisse Schleiermachers, Stud. u. Krit. 1835; Rienäcker, zu Ehren Schl. in Stud. u. Krit. 1848, H. 1; Twesten, Zur Erinnerung an Schl., Berlin 1868; H. Schmid, Über Schl.'s Glaubenslehre, Leipzig 1835; Rosenkranz, Kritik der Schleiermacherschen Glaubenslehre, 1836; Fr. Strauß, Schleiermacher und Daub, in dessen Charakteristiken und Kritiken, Leipzig 1839; Chr. Baur, die christl. Gnosis, Tübingen 1835, S. 626; Dess. Lehre von der christl. Dreinigkeit, Bd. III; Herrmann, Gesch. der protest. Dogmatik, Leipzig 1842, S. 213 ff.; Reich, Ueber Schleiermachers Religionsgefühl, Stud. und Krit. 1846; F. Fischer, Die schleierm. Trennung der Theologie von der Philosophie vgl. mit der spinozistischen, Stud. und Krit. 1848; Siegwart, Schleiermachers Erkenntnistheorie und ihre Bedeutung für die Glaubenslehre, Jahrbb. für deutsche Theol., II, Heft 2; Weissenborn, Darstell. und Kritik der Schleiermacherschen Glaubenslehre, 1849; Aug. Neander, Das halbe verflossene Jarhundert 2c. in Deutsche Zeitschr. für christl. Wissensch., 1850; Schaller, Vorlesungen über Schleiermacher, Halle 1844; Zeller, Schl.'s Lehre von der Persönlichkeit Gottes, Theol. Jahrbb. 1842, H. 2. — Dazu die zugehörigen Abschnitte in den dogmenhistorischen Werken von Chr. Baur, Meier, Hagenbach, Gaß und den dogmatischen von Strauß u. a. — Dorner, Entwicklungsgeschichte der Lehre von der Person Christi, II, S. 1155 ff.; W. Bender, Schleiermachers Theologie, 2 Bände, Nördlingen 1876, 1878; Lipsius, Schleiermacher und die Romantik, „Im neuen Reich", 1876, I, Nr. 19.

Zur Ethik: Twesten in der Vorrede zu Schleiermachers philos. Ethik.; Vorländer, Schleiermachers Sittenlehre, 1551; Hartenstein, De ethices a Schleierm. propos. fundamento, p. 1. 2, 1838; Herzog, Ueber die Anwendung des ethischen Prinzips der Individualität in Schleiermachers Theologie, Stud. und Kritiken, 1848; Reuter, Über Schleiermachers System der Ethik, in Studien und Kritiken 1844; Thiel, Schleiermacher die Idee eines sittlichen Ganzen anstrebend, Berlin 1835.

Zur prakt. Theologie: Jonas, Schleiermacher in seiner Wirksamkeit für Union, Liturgie und Kirchenverfassung, Monatsschrift für die unirte ev. Kirche von Eltester, Jonas rc. Bd. V; S. 334.

Über die Predigten: Rienäcker in Stud. und Krit. 1831, Derselbe ebendas. 1848; Sack, Ueber Schleiermachers und Albertinis Predigten, ebendas. 1831; A. Schweizer, Schleiermachers Wirksamkeit als Prediger, Halle 1834; Rhenius, Schleiermachers Predigtweise, Magdeb. 1837. — Vgl. außerdem die Werke über Geschichte der Predigt von Lentz, II, 259, woselbst auch die ältere Litteratur, Sack und die Aufsätze von Gaß, Predigt der Gegenwart, 1864, Engelhaaf, „Halte was du hast", IV. Im Allgemeinen verweisen wir noch auf Treitzschke, Deutsche Geschichte, II, im ersten Abschnitt und an wenigen späteren Stellen. **Gaß.**

Schleuder, קֶלַע, σφενδόνη. Diese, nach Plin. hist. nat. 7, 57 ursprünglich phönikische, d. h. durch Vermittlung der Phönikier im Westen allgemeiner verbreitete Waffe war auch bei den Israeliten im Gebrauch. Ihrer bedienten sich die Hirten, um Raubtiere von ihren Herden abzuwehren, vgl. 1 Sam. 17, 40, und im Kriege war namentlich das leichte Fußvolk mit derselben bewaffnet (2 Kön. 3, 25; 2 Chron. 26, 14). Frühe schon zeichneten sich die Benjaminiten in Fürung dieser Waffe aus (Richt. 20, 16). Noch im letzten jüdischen Kriege sehen wir sie auf beiden Seiten — die Römer hatten syrische Schleuderer bei sich — angewendet, wie auch sonst besonders bei Belagerungen, um die Verteidiger oder die Angreifenden aus der Ferne zu beschädigen, s. 2 Kön. a. a. O. Jos. bell. jud. 3, 7, 18; 4, 1, 3. Fast bei allen kriegfürenden Völkern des Altertums finden wir Schleuderer, bei den Assyrern, Ägyptern, Persern, Griechen, Römern und bei den meisten Naturvölkern, wo irgend Steine genügend vorhanden sind, s. nur Hom. Il. 13, 600. Diod. 5, 18. 15, 85. Xenoph. Anab. 3, 3, 18. Polyb. 3, 33, 11. Strab. 3, p. 167 sqq. Veget. 1, 16. 2, 23. Die Schleudern, nach Größe und Wirkung verschieden, bestanden entweder aus Leder oder aus einem Geflecht von Wolle, Binsen, Haren oder Sehnen (Mischna Edujoth 3, 5), das, in der Mitte (כַּף הַקֶּלַע 1 Sam. 25, 29) breiter, nach beiden Seiten allmählich in zwei Stricke auslief. Bei diesen faßte man die Waffe, schwang sie ein oder mehreremale um den Kopf (Virg. Aen. 9, 586 sqq.) und warf dann den Stein, die gebrannte Thon- oder die mandelförmige Bleikugel fort, mit welchen man bis auf 600 Schritte das Ziel sicher traf und eine gewaltige Wirkung hervorbrachte. Vgl. Winer, RWB.; Riehms Handwörterbuch S. 1410 f.; Peschel, Völkerkunde (1875), S. 197 f. und besonders W. Vischer, Kleine Schriften (1878), II, 240 ff. (antike Schleudergeschosse, mit Abbildungen). **Rüetschi.**

Schleusner (Joh. Friedrich), ein früher viel genannter Theologe, war geboren den 16. Januar 1759 zu Leipzig, wo sein Vater Archidiakonus bei St. Thomä war. Er verlor denselben schon in seinem fünften Jare, und erhielt, unter Leitung seiner Mutter, einer Leipziger Buchdruckerstochter, teils von Hauslehrern (unter welchen mehrere später ausgezeichnete Schulmänner, unter anderen auch der nachmalige Prof. der Theologie J. A. Wolf, waren), teils in der Thomasschule eine tüchtige Vorbildung. In letzterer Anstalt war es namentlich der Philolog J. Fr. Fischer, der als Rektor einen großen Einfluss auf den jungen Schleusner übte und die speziellere Richtung seiner Studien entschied. Im Jare 1775 bezog dieser die Universität, wo er vorzugsweise seine philologischen Studien fortsetzte. Unter den Lehrern, die ihn hierin leiteten, waren die berühmtesten gerade solche, die zugleich in der Theologie den glänzendsten Ruf hatten, z. B. J. A. Ernesti und Morus, wie denn überhaupt damals zu Leipzig dem jüngeren Geschlechte nur die Wal zwischen Crusiusscher Mystik, welche vergebens den Geist der Zeit auf seiner abschüssigen Ban aufzuhalten strebte, und der auf klassische Eleganz und philologische Korrektheit gerichteten, sonst aber ziemlich oberflächlichen Ernestischen Theologie offen stand. Und so wandte sich denn auch Schleusner mit Vorliebe dem rein philologischen Bibelstudium zu. Er

wurde schon 1779 Magister, 1780 Baccalaureus der Theologie und Vormittagsprediger an der Universitätskirche; 1781 erwarb er sich die venia docendi und ward schon 1784 auf Heines Verwendung als außerordentlicher Professor der Theologie nach Göttingen berufen, wo er 1790 als Ordinarius in die Fakultät eintrat und 1791 Doktor wurde. Er verließ Göttingen im Jare 1795, um als ordentlicher Professor der Theologie und Probst an der Stiftskirche nach Wittenberg zu gehen. An beiden Orten erstreckten sich seine Vorlesungen hauptsächlich auf das ganze Gebiet der neutestamentlichen Exegese, beschäftigten sich aber auch mit dem Alten Testament, mit Dogmatik und Homiletik, in welchem letzteren Fache er auch praktische Übungen leitete. Als die Universität Wittenberg aufgehoben wurde, blieb Schleusner in dieser Stadt als Direktor des neu errichteten homiletischen Instituts und neben Nitzsch als zweiter Direktor des theologischen Seminars. Er starb den 21. Februar 1831 in seinem eben begonnenen 73. Lebensjare.

Seine früheren litterärischen Arbeiten sind einzelne Gelegenheitsschriften teils exegetischen Inhalts, im Geiste der früheren philologischen Schulen, welche wenig Interesse für die Erforschung des Geistes und Zusammenhangs empfanden, teils und besonders lexikographischer Natur. Namentlich waren es die griechischen Übersetzungen des Alten Testaments, denen er seine Aufmerksamkeit widmete. Aus diesen Studien ging eine ganze Reihe von Programmen hervor, welche im Jare 1812 als Opuscula critica zusammen gedruckt worden sind. Man besitzt von ihm nur zwei größere Werke. Das eine ist sein Lexicon gr.-lat. in N. T., welches 1792 zum ersten Male, 1819 zum vierten Male in zwei starken Bänden erschien und eigentlich allein seinen Namen außer dem Kreise der bloßen Fachgelehrten verbreitete. Es war eine zeitlang das unentbehrliche Hilfsbuch der Exegese. Man fand darin viel mehr, als man heute in einem solchen Wörterbuche suchen dürfte, und jede Stelle in künstlicher und pünktlicher Klassifikation, nach Maßgabe damaligen theologischen Schriftverständnisses mehr oder weniger ausfürlich zurecht gelegt. Scharfe Begriffsbestimmungen, philologische Akribie, Vertiefung in den Geist der apostolischen Religionslehre sind nicht die Tugenden dieses Werkes, das aber immerhin mehr als viele Spezial-Kommentare geeignet ist, uns die Tendenzen der damaligen Exegese überschauen zu lassen. Das andere größere Werk Schleusners ist sein 1821 vollendeter thesaurus s. lexicon in LXX et reliquos interpretes graecos et scriptores apocryphos V. T. 5 t. 8, das reichhaltigste Repertorium aller in der griechischen Bibel Alten Test.'s enthaltenen Vokabeln, mit sorgfältiger Angabe der hebräischen, denen jene an jeder Stelle entsprechen. Diese Vergleichung war das Hauptaugenmerk des Vf.'s. Da nun an unzäligen Stellen die griechischen Übersetzer entweder einen von dem unserigen verschiedenen Text vor sich hatten, oder dieselben Konsonanten mit anderen Vokalen lasen, oder wirkliche Missverständnisse und Fehler sich zu Schulden kommen lassen, oder uns in einem durchaus unzuverlässigen Texte, oft gar in einem doppelten, zugekommen sind, so wird eigentlich durch die von Schl. befolgte Methode das Lexikon zur griechischen Bibel einem großen Teile nach ein Verzeichnis von allem denkbaren exegetischen Unsinn und Quidproquo. So zeigt sich auch an diesem Sone seiner Zeit, einem sonst gründlichen und fleißigen Gelehrten, wie wenig die philologische, mechanische Handlangerarbeit für sich allein die Wissenschaft fördern mag, wenn nicht der historische Blick das Verständnis der Dinge, wie sie sich im Geiste eines anderen, fernen Geschlechts darstellten, jenen Mühen untergeordneter Art die rechte Weihe gibt, und die Erforschung der Ideen der der Wörter die Leuchte vorträgt. Diese Bemerkung an Schleusners eigenem Beispiel zu erhärten, bedarf es nicht einmal des Studiums seiner größeren Werke; es genügt dazu seine Göttinger Inaugural-Dissertation: de vocabuli πνεῦμα in libr. N. T. vario usu 1791, wo die lexikalische Anordnung des Stoffes wenig, die theologische Ergründung desselben unendlich viel zu wünschen übrig läßt. Übrigens ließ er 1788 auch eine Sammlung „Religionsvorträge“ drucken, und redigirte in Gemeinschaft mit Stäudlin, doch nur bis zu seinem Abgange von

Göttingen, eine kritische Zeitschrift (Göttingische Bibliothek der neuesten theologischen Litteratur), von der aber überhaupt nur fünf Bände erschienen sind.

Ed. Reuß.

Schlichting, s. Socin und die Socinianer.

Schlüsselgewalt. Der Begriff „Schlüsselgewalt" geht zurück auf das Wort des Herrn zu Petrus Mt. 16, 19: *δώσω σοι τὰς κλεῖδας τῆς βασιλείας τῶν οὐρανῶν*. Wenn der bildliche Ausdruck nach Analogie von Jes. 22, 22 zu verstehen ist, so besagt er, daſs Petrus als *οἰκονόμος* das Himmelreich verwalten soll; färt Jesus fort *ὃ ἐὰν δήσῃς ἐπὶ τῆς γῆς ἔσται δεδεμένον ἐν τοῖς οὐρανοῖς καὶ ὃ ἐὰν λύσῃς ἐπὶ τῆς γῆς ἔσται λελυμένον ἐν τοῖς οὐρανοῖς*, so wird dadurch die absolute Giltigkeit dessen, was er in jener Stellung handelt, ausgesagt. Darauf, und nicht etwa darauf, daſs seine Tätigkeit in „binden" und „lösen" besteht, liegt der Nachdruck. Bei der Bezeichnung der Tätigkeit aber kommt in erster Linie in Betracht, daſs die beiden Worte Gegensätze bilden: mag sein Tun so verschieden sein, wie „binden" und „lösen", es wird auch im Himmel gelten, m. a. W., alles was er als Hausverwalter des Himmelreichs tut, soll gelten. Die Frage, wie das Binden und Lösen gemeint sei, ist demnach nur von untergeordneter Bedeutung; am nächsten liegt die auf den rabbinischen Gebrauch von אסר und התיר zurückgehende Erklärung = verbieten und gestatten; denn dies Tun entspricht der Vorstellung des Leiters eines Hauswesens. Was Jesus hier dem Petrus zuspricht, wird 18, 18 zu allen Aposteln gesagt, one daſs jedoch das Bild des Schlüssels wider gebraucht würde. Indem man nun mit dem Binden und Lösen dieser Stellen Jo. 20, 23 kombinirte, gewann man als Inhalt der Schlüsselgewalt die Vollmacht der Sündenvergebung oder -Behaltung, und indem man in dem Episkopat den Rechtsnachfolger des Apostolats sah, gewann man als Inhaber der Schlüsselgewalt die Hierarchie. Überblicken wir die Entwickelung des Begriffs.

1) Die patristische Periode. In den pseudoclementinischen Homilien bezeichnet die *ἐξουσία τοῦ δεσμεύειν καὶ λύειν* den Inbegriff der Befugnisse des bischöflichen Amts, vgl. ep. Clem. ad Jac. 2: *διὸ αὐτῷ μεταδίδωμι τὴν ἐξουσίαν τοῦ δεσμεύειν καὶ λύειν, ἵνα περὶ παντὸς οὗ ἂν χειροτονήσῃ ἐπὶ τῆς γῆς, ἔσται δεδογματισμένον ἐν οὐρανοῖς. δήσει γὰρ ὃ δεῖ δεθῆναι καὶ λύσει ὃ δεῖ λυθῆναι, ὡς τὸν τῆς ἐκκλησίας εἰδὼς κανόνα*, vgl. III, 72. Dagegen liest man in dem Circularschreiben der Gemeinden zu Lyon und Vienne von den dortigen Märtyrern: *ἔλυον μὲν ἅπαντας, ἐδέσμευον δὲ οὐδένα* (Eus. h. e. V, 2, 15). Hier erhalten die Worte die Beziehung auf die Sündenvergebung, und wenn dort ein sachliches Objekt ergänzt wird, so hier ein Personalobjekt. Tertullian verwendet in seiner kathol. Zeit (de praescr. haer. 22) die Stelle Mt. 16, 18 f., um zu beweisen, daſs die Erkenntnis des Petrus unmöglich unvollkommen sein konnte; durch jenen Ausspruch wurde also nach ihm dem Petrus die Summe der apostolischen Macht übertragen, die auf die Kirche übergegangen ist, Scorp. 10: memento claves ejus hic dominum Petro et per eum ecclesiae reliquisse. In seiner montanistischen Zeit leugnete er, daſs die Bischöfe die Erben der Stellung der Apostel in der Kirche seien: er beschränkte nun die Verheiſsung Mt. 16, 18 f. auf die Person des Petrus. Er selbst faſst das Verschiedenartigste als Objekt des Bindens und Lösens, indem er aber seinen katholischen und bischöflichen Gegner den Anspruch, er besitze als Nachfolger des Petrus das Recht, Sünden zu vergeben, durch Beziehung auf Mt. 16, 18 begründen läſst (de pud. 21), zeigt er, daſs man im allgemeinen in der Macht zu binden und zu lösen bereits ganz vorwiegend die Befugnis, Sünden zu vergeben, fand. Das beweist nun vollends Cyprian: die Stellen Mt. 16, 18 f. und Jo. 20, 21 f. haben nach ihm den gleichen Inhalt (de unit. eccl. 4): Häretiker können keine Sündenvergebung erteilen; denn dem Petrus allein ist gesagt: Was du auf Erden binden wirst 2c. (ep. 75, 16, vgl. 73, 7). Seit Cyprian ist die Beziehung auf die Sündenvergebung allgemein, vergl. z. B. Ambrosius de poen. 1, 2, Augustin ctr. advers. leg. et proph. 1, 36. Faustus Rej. serm. 6. Leo M. serm. 49, 3.

Als Träger der Schlüssel-, beziehungsweise der Binde- und Lösegewalt, dachte man anfangs die Gemeinde (Tert. Scorp. 10), die unter dem Vorsitze ihrer Leiter Gericht übte (Tert. apol. 39: judicatur magno cum pondere, ut apud certos de Dei conspectu . . . praesident probati quique seniores; vergl. de poen. 10). Einen Wendepunkt in der Entwickelung bezeichnet der Montanismus: auch der spätere Tertullian erkannte in der Gewalt der Sündenvergebung ein Recht der Kirche, aber insofern sie mit dem hl. Geiste identisch ist: Träger dieses Rechts ist ihm der homo spiritualis, der sich jedoch im Interesse der Reinheit der Kirche dessen enthält, Gebrauch von der Sündenvergebung zu machen (de pud. 21: Habet, inquis, potestatem ecclesia delicta donandi. Hoc ego magis et agnosco et dispono, qui ipsum paracletum in prophetis novis habeo dicentem: Potest ecclesia donare delictum, sed non faciam, ne et alia delinquant . . . . Ideo ecclesia quidem delicta donabit, sed ecclesia spiritus per spiritalem hominem, non ecclesia numerus episcoporum). Ebenso galt in Kleinasien das Recht der Sündenvergebung als den Trägern des Geistes eignend (vergl. Euseb. h. e. V, 18, 4). Dagegen sieht der von Tertullian in der Schrift de pudicitia bekämpfte römische Bischof die Bischöfe als Inhaber dieses Rechts an, und er handelte demgemäß, wie sein von Tertullian angefürtes Edikt beweist de pud. 1. Diese Beschränkung wird von Cyprian mit Benutzung der montanistischen These weiter so fortgebildet, dass der Episkopat als der Erbe der apostolischen Gewalt, der Sitz und das Organ des heil. Geistes ist und somit auch allein zu binden vermag; wie der Bischof sacerdos, so ist er auch judex vice Christi (ep. 59, 5). Zur Begründung der idealen Einheit der Kirche macht Cyprian geltend, dass die Schlüsselgewalt von Christus zuerst dem Petrus und erst später den übrigen Aposteln anvertraut worden sei (de unit. eccles. 4). Nach Augustin sind die Schlüssel der Kirche übergeben; wenn der Herr zu Petrus spricht, so vertritt dieser die Stelle der Kirche (serm. 149, 7: Petrus in multis locis scripturarum apparet, quod personam gestet ecclesiae; maxime illo in loco, ubi dictum est: Tibi trado etc.); das, was die Kirche besitzt, wird verwaltet durch die Bischöfe (serm. 351, 9: Veniat ad antistites, per quos illi in ecclesia claves ministrantur); die von ihnen angekündigte Sündenvergebung aber ist göttliche Sündenvergebung: serm. 100, 9: Hoc ut evidentius ostenderet Dominus a Spiritu s. quem donavit fidelibus suis dimitti peccata, non meritis hominum, quodam loco sic ait: Accipite etc. (Jo. 20, 22 s.) h. e. Spiritus dimittit, non vos; Spiritus autem Deus est; Deus ergo dimittit, non vos. Sed ad Spiritum quid estis vos? Antwort: 1 Kor. 3, 16; 6, 19. Deus ergo habitat in templo sancto suo h. e. in sanctis suis fidelibus, in ecclesia sua; per eos dimittit peccata, quia viva templa sunt. Bei Optatus von Mileve formulirt sich der Gedanke so, dass Christus die Schlüssel dem Petrus, Petrus sie erst den andern Aposteln übergeben habe, de sch. Don. II, 1 ff., vgl. Leo M. serm. 4, 3. Transivit quidem etiam in alios apostolos jus potestatis illius et ad omnes ecclesiae principes decreti hujus constitutio commeavit.

Von der Schlüsselgewalt machte die Kirche Gebrauch vor allem durch die Erteilung der Taufe (so bei Cyprian vielfach, vgl. z. B. ep. 73, 7), dann aber auch durch die Bußzucht den nach der Taufe begangenen Sünden gegenüber; jedoch unterlagen nicht alle nach der Taufe begangenen Sünden der Schlüsselgewalt, sondern nur die schwereren, wärend man von den leichteren annahm, dass sie durch die tägliche Buße des gläubigen Herzens, durch die fünfte Bitte des V.-U.'s, durch das Fasten, die Oblationen, die Eucharistie bedeckt würden (vgl. z. B. Tert. de orat. 29; de jej. 7. Orig. hom. in Lev. 15, 2. Pacian. Par. ad poen. 4). Was zu den schwereren Sünden zu rechnen sei, stand keineswegs fest. Tertullian erklärte in seiner montanistischen Zeit die delicta in Deum et in templum ejus für delicta ad mortem, und also irremissibilia (de pud. 21, cf. c. 2), und er zälte als capitalia delicta im einzelnen auf: idololatria, blasphemia, homicidium, adulterium, stuprum, falsum testimonium, fraus (adv. Marc. IV, 9). Nach Augustin unterliegen als schwerere Sünden der Schlüsselgewalt prinzipiell diejenigen, welche gegen den Dekalogus verstießen (Serm. 351, c. 4); doch ist die-

ser Satz mit der Exception zu verstehen, daſs alle Gedankensünden, also die Übertretungen des 9. und 10. Gebotes davon eximirt bleiben, Pacian (l. c. c. 3) unterscheidet zwischen peccata und crimina; von jenen sind wir durch das Blut des Herrn befreit; diese sind durch die poenitentia zu sünen. Auf Grund von Act. 15, 24 f. werden als crimina genannt Idololatrie, Mord, Ehebruch. In der Tat waren diese Sünden von Anfang an hauptsächlich Gegenstand der kirchlichen Zuchtübung. Jedoch herrschte über die Berechtigung der Vergebung dieser Sünden nach der Taufe — der sogen. zweiten Buße — anfangs ein gewisses Schwanken. In der griechischen Kirche war, wenn nicht immer (vgl. Iren. adv. om. h. IV, 27, 2 den Ausspruch eines senior) doch schon frühzeitig die Überzeugung allgemein, daſs alle Sünden vergeben werden könnten (Dion. Cor. bei Eus. h. e. IV, 23, 6. Clem. Str. II, 13. Orig. ctr. Cels. III, 51. Const. ap. II, 12 ff. can. ap. 52); ebenso handelte die afrikanische Kirche (Tert. de poenit, 4 ff.; doch nicht ausnahmslos, vgl. Cypr. ep. 55, 21), und anfangs die römische (Herm. past. mand. 4, 3, vis. 3, 7), später jedoch wurde in Rom den Teilnehmern am Götzendienst und den Sündern gegen das fünfte und sechste Gebot die Absolution verweigert; nur so begreift sich die Argumentation Tertullians in der Schrift de pudicitia. Das Gleiche geschah in Spanien in gewissen Fällen noch im Anfange des 4. Jarhunderts, wie aus den Beschlüssen der Synode von Elvira erhellt (can. 1 f. 6 ff. 12 f. 17 f. 63 ff. 70 ff.). Im Gegensatz zur absoluten Verwerfung der zweiten Buße durch den Montanismus behauptete sie sich nicht nur in der griechischen Kirche und in Afrika, sondern sie setzte sich auch in Rom durch. Nachdem Zephyrin durch das von Tertullian so energisch bekämpfte Dekret bei Unzuchtsünden die Möglichkeit der Vergebung eröffnet hatte, stellte Kallistus den Grundsatz auf *πᾶσιν ἀφίεσθαι ἁμαρτίας* (Hipp. Philos. IX, 12). Dabei handelte es sich immer nur um eine Sündenvergebung nach der Taufe; daſs auch Rückfällige zur Buße und Rekonziliation zugelassen werden können, lehnt noch Siricius von Rom bestimmt ab: es erscheint schon als Milderung, daſs er ihnen auf dem Sterbebette das hl. Abendmal erteilen läſst (ep. ad Himer. Coust. Schön. I, p. 408). Ebensowenig weiß Augustin von der Möglichkeit einer widerholten Rekonziliation (ep. 153, 7), und noch die 3. Synode von Toledo 589 verwirft sie can. 11; freilich erhebt sie damit Widerspruch gegen eine bereits herrschend gewordene Sitte, hatte doch schon Sozomenos als seine Überzeugung ausgesprochen *μεταμελουμένοις καὶ πολλάκις ἁμαρτάνουσι συγγνώμην νέμειν ὁ Θεὸς παρεκελεύσατο* (h. e. VII, 16).

Tatsächlich wurde die Schlüsselgewalt von dem Klerus unter dem Vorsitze des Bischofs geübt (vgl. den Brief des Cornelius an Cyprian Cypr. ep. 49. Aug. serm. 351, 10); die Gemeinde war schon in der Mitte des 3. Jarhunderts nicht mehr aktiv beteiligt (Cypr. ep. 19, 2; 59, 15). In förmlichem inquisitorischen Verfaren wurde die begangene Todsünde entweder durch das freiwillige Geständnis des Täters oder durch Anklage und Zeugenverhör festgestellt und darauf die Exkommunikation rechtskräftig ausgesprochen. Nun lag es dem Exkommunizirten ob, um die Zulassung zur kirchlichen Bußübung zu bitten, die in älterer Zeit in allen Fällen und seit Augustin wenigstens für öffentliche Vergehen eine öffentliche war, seit dem Anfange des 4. Jarhunderts aber sich durch bestimmte, den Katechumenengraden entsprechende Stufen bewegte, vgl. den Art. Bann, Bd. II, S. 84. Nach Vollendung der Bußzeit, deren Dauer in älterer Zeit von dem Ermessen des Bischofs abhing, später aber durch die kirchliche Gesetzgebung (Kanones) ihre Begrenzung erhielt, wurde der Exkommunizirte wider in die Kirchengemeinschaft aufgenommen. Dieser Akt, der durch Handauflegung, Gebet und Friedenskuſs von dem Bischof unter Assistenz des Klerus vor dem Altare (ante apsidem) in versammelter Gemeinde vollzogen wurde, hieß Rekonziliation oder Friedenserteilung (pacem dare). Doch durften Büßende, welche von plötzlicher Todesgefar überrascht wurden, auch vor Vollendung ihrer Bußzeit und zwar in Abwesenheit des Bischofs von jedem Presbyter, ja wenn ein solcher nicht vorhanden war, sogar von einem Diakonen rekonziliirt werden (Cypr. epist. 18, 1. Conc. Eliberit. can. 32), ein Grundsatz, der sich noch in mehreren Buß-

ordnungen des Mittelalters findet (s. Wasserschleben S. 361. 389) und sicher zeigt, daſs man anfangs in der Rekonziliation mehr einen Akt der Jurisdiktion, als des Ordo sah. (Man vergl. auch c. 2 ap. Greg. de furtis V, 18.)

Wie in der Rekonziliation die Lösegewalt der Kirche geübt wurde, so fällt sie ihrem Begriffe nach in älterer Zeit vollkommen mit der Absolution zusammen; nur daſs man mit diesen Wörtern noch lange nicht die Vorstellungen verband, welche sich im Mittelalter damit verknüpften. Vor allem darf man nicht vergessen, daſs die Väter die sünende Kraft der Buße nicht in die rekonziliirende Tätigkeit der Kirche, sondern in die eigene Tätigkeit des Büßenden legten; von der Kirche erhielt dieser nur die Anweisung, wie er die Wunde, welche er sich durch die Sünde geschlagen hatte, heilen konnte, daher denn auch die Buße so gern als Medizin und der sie auferlegende Klerus als der Arzt bezeichnet wurde; er selbst muſste durch seinen Schmerz, seine Entbehrungen, seine Thränen, seine guten Werke sein Vergehen repariren und sich die göttliche Sündenvergebung verdienen, daher die bei Cyprian so häufige Forderung der justa poenitentia, deren Begriff eben in der Kongruenz der Schuld und der als Äquivalent dienenden Bußleistung besteht. Daſs Gott allein vergebe, war das unumstößliche Axiom der alten Dogmatik. Gleichwol konnte sich dabei die Kirche als Gnadenanstalt Gottes nicht alle Mitwirkung versagen. Zunächst trat als vermittelnder Gedanke der von Cyprian vertretene Satz ein: extra ecclesiam nulla salus. So lange sich der Todsünder aus der Kirche, als der absoluten Heilsgemeinschaft, innerlich und äußerlich geschieden sah, war ihm auch jede Aussicht auf Begnadigung bei Gott benommen; er durfte nicht erst in dem Gerichte verworfen werden, er war bereits gerichtet. Nahm ihn die Kirche als Gereinigten wider in ihren Schoß auf, so war er freilich dadurch noch nicht gerettet, aber hatte doch die Aussicht, gerettet werden zu können; er gehörte unter die Schar derer, über welche der Herr bei seiner Widerkunft Gericht halten und aus denen er die Seinen erwälen wird. Diesen Gedanken haben Cyprian (ep. 55, 15. 24) und Pacian (epist. ad Sympron. in fine) sehr bestimmt ausgesprochen. Da nun darnach das absolvirende Urteil der Kirche ein sehr ungewisses ist, das erst im Weltgericht bestätigt oder aufgehoben wird, so muſste noch ein weiterer Gedanke ergänzend hinzutreten. Die Rekonziliation war nämlich mit Gebet verbunden, mit dem Gebete, daſs Gott dem Büßenden seine Sünden vergeben, seine Buße, die ja möglicherweise nur eine annähernde Satisfaktion für das begangene Verbrechen bot, als eine vollgültige ansehen und ihm aufs neue die verlorenen Gaben seines Geistes geben möge. Darum war sie denn auch mit der Handauflegung verbunden, denn von dieser sagt Augustin (de baptismo III, c. 16), sie sei oratio super hominem (d. h. das symbolische Unterpfand, daſs der Erfolg des Gebetes dieser bestimmten Person angeeignet werden solle), und durch sie werde der heilige Geist verliehen. In diesem Sinne spricht Cyprian von einer remissio facta per sacerdotes apud Dominum grata — denn er kennt nur eine vergebende Tätigkeit Gottes und alles absolvirende Tun der Kirche beschränkt sich ihm auf die Restitution der äußeren Gemeinschaft und auf die Fürbitte der Kirche, nämlich der Priester und der ihnen zur Seite stehenden Märtyrer und Gläubigen. Wie verschieden auch Pacian und Ambrosius das Recht der Priester zur Sündenvergebung gegen die Novatianer befürworten, so wissen sie doch, so oft sie sich darauf einlassen, den Inhalt dieser Berechtigung darzulegen, nur den Weg der Fürbitte, und die Fürbitte der Gemeinde steht bei ihnen der Fürbitte des Klerus wirksam zur Seite.

Erst seit Augustin nehmen wir das Bestreben wahr, die priesterliche Tätigkeit in Ausübung der Schlüsselgewalt in eine bestimmtere Beziehung zu der göttlichen Gnade zu setzen. Die älteren Väter, Cyprian und Ambrosius, hatten die Wirkung der Todsünden darauf beschränkt, daſs sie den Gefallenen nur zum Tode verwunden — man erinnerte an jenen Mann, der zwischen Jerusalem und Jericho unter die Mörder fiel — und somit betrachtete man auch die kirchliche Buße nur als ein Heilmittel für Kranke. Seit Augustin dagegen legte man der Sünde meist eine ertötende Macht bei und dachte demnach den Gefallenen als

einen Gestorbenen, der erst wider erweckt werden müsse. Da dies begreiflicherweise nicht die Kirche vermochte, so nahm man eine vorgängige Gnadenwirkung im Herzen an, deren Werk durch die später hinzutretende Wirkung der Schlüsselgewalt vollendet wurde. Augustin findet in mehreren Stellen seiner Schriften (z. B. Tract. 22 in Ev. Joh.; Tract. 49, nr. 24) diesen Prozeß an der Auferweckung des Lazarus veranschaulicht; der Todsünder ist, wie Lazarus, tot und ruht gleichsam gebunden im Grabe; die Gnade weckt ihn und macht ihn lebendig, indem sie ihn innerlich verwundet und unter tiefem Schmerz zur Erkenntnis seiner Vergehen fürt; er schreitet auf ihren Ruf, wie Lazarus, aus dem Grabe und kommt gebunden an das Licht, indem er seine Schuld vor dem Bischof bekennt und um das Heilmittel der Bußübung nachsucht; er wird zuletzt, wie dort Lazarus von den Jüngern, durch die Tätigkeit der Priester gelöset. Dieses Bild geht von nun an durch die meisten Darstellungen des Bußprozesses bis in das Mittelalter hindurch, und namentlich haben die Viktoriner daran ihren Absolutionsbegriff gebildet. Wärend somit Augustin die Vergebung bei der Rekonziliation lediglich auf die Fürbitte der gläubigen Gemeinde zurückfürt, so sieht dagegen Leo der Große in den Priestern die spezifischen Fürbitter für den Gefallenen, one deren Intercession keine Vergebnng zu erlangen sei (ut indulgentia nisi supplicationibus sacerdotum nequeat obtineri), und zwar gründet er diese ausschließliche Intercessionsbefugnis des Priesters darauf, dass der Erlöser nach seiner Verheißung Matth. 28, 20, die er auf den Klerus beschränkt, stets bei allen Handlungen seiner Priester mitwirke und durch sie die Gaben seines Geistes erteile (ep. 82 al. 108 ad Theod. cap. 2). Damit hat denn der katholische Begriff des klerikalen Priestertums, das, unabhängig von der Gemeinde, in spezifischer Kraftausrüstung Gottes Gnade vermittelt und an dessen Vermittelung alle Gnadenwirkung gebunden ist, seinen scharfen, bewussten Ausdruck erhalten, und was die spätere Zeit in dieser Richtung weiter zugefügt hat, ist nur vollständige Entwickelung der Grundgedanken Leos. Gleichwol kennt auch er eine förmliche Erteilung der göttlichen Sündenvergebung durch die Priester noch nicht. Eine Absolutionsformel aus den ersten Jarhunderten der Kirche ist uns nicht mehr erhalten, doch kann dieselbe nach dem Gesagten nur deprecativ gewesen sein. Augustin erklärt sogar den Ausdruck „ich vergebe die Sünde", dessen sich die Donatisten bedienten, für häretisch (Serm. 100, c. 7—9).

Wenn die zuletzt geschilderte Anschauung von der Rekonziliation der Sünder auf dem Wege der Fürbitte ihre Spitze darin erreichte, dass die Priester die allein berechtigten Deprecatoren seien, so tritt uns bei anderen Vätern eine ganz abweichende Anschauung entgegen. Anschließend an 3 Mos. 14, 2 sagt Hieronymus, die Priester könnten den Aussätzigen nicht rein, den reinen nicht aussätzig machen, sondern nur unterscheiden, wer rein und wer unrein sei (Comm. in Matth. lib. III). Da er nun Matth. 16, 19 den Bischöfen und Ältesten keine andere Gewalt anvertraut sieht, so ergibt sich, dass er dem kirchlichen Amte nur die Vollmacht der Unterscheidung zugesteht, d. h. die richterliche Gewalt, diejenigen für gelöst zu erklären, die Gottes Gnade innerlich gelöst hat, die für gebunden, welche noch nicht durch Gottes Gnade gelöst sind — also eine richterliche Entscheidung, deren Gültigkeit sich lediglich auf das Forum der Kirche beschränkt, nicht aber auf das Forum Gottes erstreckt. Ganz so sagt Gregor der Gr. (hom. 26 in Ev. nr. 6): „Man muss untersuchen, welche Schuld vorangegangen und welche Schuld der Buße gefolgt ist, damit der Spruch des Hirten diejenige löse, welche der allmächtige Gott durch die Gnadengabe der Reue heimsucht. Dann nämlich ist die Lösung des Vorstehers eine warhafte, wenn sie dem Urteile des inneren Richters folgt." Wenn er dann nach Augustins Vorgang die Erzälung von der Auferweckung des Lazarus anknüpft, so ergibt sich, dass ihm das Lösen und Binden des Bischofs bei Todsünden nichts anderes war, als die Konstatirung des inneren Zustandes des Sünders; diejenigen, welche Gott im Herzen lebendig gemacht hat, soll der kirchliche Richter für gelöst, die innerlich noch toten für gebunden erklären.

2) Das Mittelalter und der römische Lehrbegriff. Die alte Kirche hatte in ihren Gliedern drei Stände unterschieden: die Gläubigen, die Katechumenen, die Pönitenten. Hauptsächlich für die letzteren, in gewissem Sinne auch die zweiten, war die Schlüsselgewalt im engeren Sinne eingesetzt, nur sie bedurften der kirchlichen Rekonziliation oder Absolution. Keine Spur deutet darauf hin, dass die Gläubigen ein Bekenntnis ihrer Sünden, etwa vor dem Abendmale, dem Priester abgelegt hätten. Dagegen finden wir seit dem Beginne des Mittelalters unter den neubekehrten germanischen Völkern die Tendenz, die Bußanstalt zu einer allgemeinen Anstalt der gesamten Kirche, die Schlüsselgewalt, welche es allein mit den Pönitenten zu tun hätte, zu einer allgemeinen Richter- und Gnadeninstanz über alle Gläubigen zu erweitern. Dies ist zunächst dadurch geschehen, dass auch die Gedankensünden, welche in der alten Kirche der Schlüsselgewalt nicht unterlagen, derselben unterworfen wurden. Die Entstehung dieser Neuerung hat Wasserschleben in der Mönchsdisziplin nachgewiesen. Das Mönchtum war eine durch das ganze Leben fortgesetzte Bußübung. Längst galt es in den Klöstern als Akt der Askese, den Brüdern die geheimsten Regungen der Sünde aufzudecken. (Vgl. Jo. Cass., Coll. Ptr., 2, 10.) In der altbritischen und irländischen Kirche war der Bildungstrieb vorzugsweise auf die Ordnungen und Interessen des praktischen kirchlichen Lebens gerichtet, und Sitte und Disziplin wurde meist durch die Klosterzucht bestimmt, welche somit auch in weiteren Lebenskreisen Einfluss errang und in die allgemeine Gesetzgebung eingriff. Schon in den Bußkanones des Irländers Vinnians, der warscheinlich am Anfange des 6. Jarhunderts in der iroschottischen Kirche gewirkt hat, wird die Vorschrift gegeben, dass Gedankensünden trotz der verhinderten Absicht der Ausfürung durch ein halbes Jar strengen Fastens und durch Enthaltsamkeit von Wein und Fleisch wärend eines ganzen Jares zu sünen seien, c. 1—3. Das angelsächsische Pönitentiale, welches den Namen Theodors von Canterbury trägt, setzt für Fornikationsgelüste 20—40 Tage an, c. 10. In die fränkische Kirche wurde diese Bestimmung verpflanzt durch Columba von Luxeuil († 615). Zwar ist das poenitiale Columbani, so wie es uns vorliegt (Max. Bibl. vet. ptr. XII, S. 21 ff.), sicher nicht sein Werk, wie es denn auch Flemming in der von ihm benützten Handschrift nicht als solches bezeichnet fand (S. 21 C); es zerfällt in 4 nicht zusammengehörige Bestandteile: 1) Bruchstück einer Bußbuchs c. 1—8; 2) Bruchstück einer Mönchsregel c. 9—12; 3) ein poenitentiale c. 13—37; 4) Bruchstück einer Mönchsregel c. 38—42. Die beiden Bruchstücke von Mönchsregeln tragen denselben herben Charakter wie die regula coenobialis Columbas, sind aber nicht direkt aus ihr entnommen. Dass Nr. 1 und 3 nicht denselben Verfasser haben, beweisen die widersprechenden Strafbestimmungen c. 3 und 16; c. 5 und 21; c. 6 und 24; c. 7 u. 22. Dass Nr. 3 aus Luxeuil stammt, macht die Vergleichung von c. 37 mit Vit. Eust. 3, A. S. O. S. B. II, S. 109 sehr warscheinlich; dann aber ist es entweder von Columba selbst, oder in Erinnerung an seine Tätigkeit von einem seiner Schüler verfasst. Dass Columba die Pflege der Bußzucht sich angelegen sein ließ, lässt sein Biograph, Jonas von Bobbio, deutlich erkennen, vgl. c. 11 und 17. Seine und seiner Schüler Tätigkeit wurde von Seite des fränkischen Episkopats in dieser Hinsicht gefördert; das zeigt can. 8 der Synode von Châlon s. S. (nach 644). Columbas Pönitentiale berücksichtigt in erster Linie capitalia crimina quae etiam legis animadversione plectuntur. Schon im 5. Jarh. hatte jedoch der Semipelagianer Johannes Cassian zu Marseille acht Haupt- oder Wurzelsünden (vitia principalia) aufgestellt, aus denen die aktuellen Sünden entspringen: Unmäßigkeit, Unzucht, Geiz, Zorn, Traurigkeit (acedia), Bitterkeit, Eitelkeit, Stolz (Coll. S. S. Patrum V; de octo principalibus vitiis). Die Synode von Châlon s. S. im Jare 813 weist im 32. Kanon den Priester an, vorzugsweise nach den Hauptsünden der Beichtenden zu forschen, was auch Alkuin in seiner Schrift de divinis officiis cap. 13 empfohlen hatte. Aus den acht Wurzelsünden haben sich später die sieben Todsünden der Scholastik gebildet. In diesen Bußordnungen finden wir auch bereits die für die Geschichte des Ablasses so

wichtigen Bußredemptionen, die durch eine Übertragung des altgermanischen Kompositionensystems auf das kirchliche Leben entstanden sind.

Die Ausdehnung der Binde- und Lösegewalt auf alle Christen mußte unter diesen Einflüssen sich sicher anbanen. Schon in der Beichtanweisung des Abtes Othmar von St. Gallen († 761) lesen wir den Grundsatz: One Beichte keine Sündenvergebung. Nach Regino von Prüm (gestorben 915; de disciplina ecclesiae II, 2) soll Jeder in der Gemeinde wenigstens einmal im Jare beichten. Die erste Provinzialsynode, welche die allgemeine Beichtpflicht verordnet, ist die zu Aenham 1109 (can. 20 in zwei sehr abweichenden Rezensionen *)). Erst Innocenz III. ist der Urheber des allgemeinen Beichtgebotes und somit der periodisch regelmäßigen Ausübung der Schlüsselgewalt an allen Christen. Seine Verordnung hatte one Zweifel die Absicht, durch die kirchliche Fesselung der Gewissen der drohend um sich greifenden Häresie zu steuern, wie die Verwandtschaft des 21. Kanon der 4. Lateransynode mit dem 12. Kanon der berüchtigten Synode von Toulouse im Jare 1229 augenscheinlich zeigt.

Trotz des Kampfes, der sich gegen die Pönitentialbücher und ihre den älteren Kanones widersprechenden Bestimmungen im fränkischen Reiche erhob (vgl. den Artikel „Bußbücher Bd. III, S. 21), drangen dennoch die darin ausgesprochenen Grundsätze durch und bewirkten eine durchgreifende Umgestaltung der in der Buße und in der Rekonziliation üblichen Praxis. Wenn auch seit dem 4. Jarhundert neben die öffentliche Buße die Privatbuße für geheime Vergehungen getreten war, so war doch die Rekonziliation immer öffentlich gewesen. Jetzt wurde zwischen öffentlicher und geheimer Buße so geschieden, dass diese für die freiwillig gebeichteten geheimen, jene für die durch Zeugen nachgewiesenen öffentlichen (Conc. Arel. (813) can. 26. Conc. Cabil. (813) can. 25. Conc. Mog. (847) can. 31. Conc. Ticin. (850) can. 6. Conc. Mog. (852) can. 10 f. Capit. Regg. Francor. ed. Baluz. lib. V, cap. 112) oder überhaupt für besonders schwere Vergehen, wie Mord, verhängt wurde (ibid. addit. 4, s. 56); der öffentlichen Buße folgte die öffentliche Rekonziliation, für welche allmählich der Name Absolution üblich wurde. Da indessen die Ausdehnung und Erweiterung des Buß- und Beichtwesens auch eine Vermehrung der beichtväterlichen Geschäfte zur unvermeidlichen Folge hatte, so blieb die Auferlegung der öffentlichen Buße und die Erteilung der ihr entsprechenden Rekonziliation das Vorrecht des Bischofs, wärend die Privatbeichte und Privatabsolution in die Hände der Presbyter überging, die jedoch, da das Recht der Sündenvergebung prinzipiell noch immer als Attribut des Bischofs galt (vergl. Ratramn. contr. Graecorum opposit. lib. IV, cap. 7) nur als Delegirte des Bischofs (jussione episcopi, capitular. Regg. Franc. VI, 206) handeln konnten. In älterer Zeit wurde die Rekonziliation erst nach Vollendung der Buße erteilt; dagegen gestattete bereits die Bußordnung des Gildas die Privatkonziliation nach halb abgelaufener Bußzeit (§ 1); die des Theodor von Canterbury nach einem Jare oder nach sechs Monaten (I. cap. 12, § 4). Bonifatius verordnete in seinen Statutis 31 (Hartzh. c. G. I, p. 74), dass sie unmittelbar nach der Beichte gegeben werde. Alle diese Veränderungen vollzogen sich bereits im karolingischen Zeitalter.

Die öffentliche Rekonziliation der Pönitenten fand in der römischen Kirche schon im 5. Jarhundert am grünen Donnerstag (Epist. Innocenti I, ad Decentium c. 7), in der mailändischen und spanischen am Charfreitage statt (Morin. lib. IX, cap. 29). Nachdem die Pönitenten am Aschermittwoch die Asche auf das Haupt empfangen und vom Bischof feierlich aus der Kirche verwiesen wor-

*) Katholische Theologen berufen sich für die allgemeine Beichtpflicht häufig auf eine Synode von Lüttich im Jare 710 und auf eine Synode zu Toulouse im J. 1129. Die Beschlüsse der ersteren (Hartzheim, Conc. Germ. I, 32) sind unecht und warscheinlich vom Jesuiten Robert fabrizirt. Hefele, C.-G. III, S. 361. Dagegen ist die Synode von Toulouse nicht 1129, sondern 1229 gehalten (vgl. Mansi, Suppl. ad Conc. Veneto Labbeana, Fol. 391; Steitz, Das römische Bußsakrament, S. 122 und 158 Anm., und Hefele, C.-G. V, S. 362.

den waren, wurden sie nach dem Pontificale Romanum am grünen Donnerstag wider feierlich in die Kathedrale gefürt und von dem Bischof nach vorgängiger Anrufung der göttlichen Gnade unter Besprengung mit Weihwasser und Beräucherung losgesprochen und gesegnet. Es lag in der Natur der Sache, dass die öffentliche Rekonziliation mit der öffentlichen Buße im Laufe des Mittelalters immer mehr von der Privatbeichte und Privatabsolution verdrängt wurde. Seit der Reformation ist sie zur bloßen Antiquität geworden, und die Formulare für dieselbe nehmen eine müßige Stelle in dem bischöflichen Ritualbuche ein. Man findet sie in Daniels Codex liturgicus I, 279 bis 288.

Über die theologische Bedeutung der Absolution und die Stellung, die der Priester in der Erteilung derselben einnimmt, laufen durch die erste Hälfte des Mittelalters dieselben beiden entgegengesetzten Ansichten, die wir schon in der patristischen Periode kennen gelernt haben, unvermittelt neben einander her. Nach der einen ist der Priester Richter in foro ecclesiae und hat durch sein Urteil den in der bußfertigen Seele bereits vollzogenen göttlichen Gnadenakt nur nachträglich für die Kirche zu ermitteln und zu bestätigen, keineswegs aber zu der schon empfangenen Sündenvergebung mitzuwirken. So heißt es in den dem Eligius von Noyon zugeschriebenen Homilien (hom. IV): die Priester, welche Christi Stelle vertreten, hätten diejenigen durch ihr Amt in sichtbarer Weise (äußerlich oder kirchlich) zu versönen, welche Christus durch die unsichtbare (innerlich gewirkte) Absolution seiner Versönung würdig erkläre. So sagt Haymo von Halberstadt († 853) in einer Predigt (hom. in octav. Pasch.), nachdem er von den Verrichtungen des alttestamentlichen Priesters gegenüber den Aussätzigen gesprochen: „Denn diejenigen kann der Seelenhirte durch seinen Spruch absolviren, welche er durch Reue und würdige Besserung innerlich gelöst sieht.“ Nach dieser Auffassung tritt demnach die göttliche Vergebung nicht bloß vor der priesterlichen Absolution, sondern bereits vor der Beichte ein; sie wird dem Sünder von dem Augenblick an zu teil, wo er im Herzen bereut und sich zu Gott bekehrt. Die kirchliche Absolution ist nur die Bestätigung dessen, was Gott zuvor getan hat. Wie wenig dieser Standpunkt im 13. Jarhundert überwunden war, zeigt Gratians Behandlung im Dekrete (caus. XXXIII, qu. III). Er wirft darin die Frage auf: Ob jemand durch bloße Reue und geheime Genugtuung one Beichte (und folglich auch one Absolution) Gott genügen könne. Er fürt zuerst die Gründe und Auktoritäten an, welche zur Bejahung dieser Frage drängen, dann diejenigen, welche si e zu verneinen nötigen. Am Schlusse überlässt er es dem Leser, sich für das Eine oder das Andere zu entscheiden, da jede von beiden Ansichten die Zeugnisse weiser und frommer Männer für sich habe. Peter der Lombarde, Gratians Zeitgenosse, lässt (Sent. IV, Dist. 17) die Vergebung schon vor dem Bekenntnis der Lippen eintreten, mit dem Augenblicke, wo sich das Verlangen im Herzen regt. Der Priester hat darum die Gewalt, zu binden und zu lösen, nur in dem Sinne, dass er die Menschen für gebunden oder gelöst erklärt; dist. 18 F: In solvendi culpis vel retinendis ita operatur sacerdos evangelicus et judicat, sicut oilm legalis in illis qui contaminati erant lepra, quae peccatum signat. Der Spruch des Priesters aber hat nur die Bedeutung, dass er den vor Gott Gelösten auch vor der Kirche löst. Nach dem Kardinal Robert Pulleyn († c. 1150! Sentt. lib. VII, 1) wird dem Todsünder die göttliche Vergebung zu zu teil, sobald er bereut; die Absolution ist ein Sakrament, d. h. das Zeichen einer heiligen Sache, denn sie stellt im äußeren Ausdruck die Vergebung dar, welche ihm die Reue bereits im Herzen erwirkt hat, nicht als ob der Priester wirklich vergäbe, sondern durch das äußere Zeichen vergewissert er nur den Beichtenden zu seinem größeren Troste der bereits empfangenen Vergebung. Wenn zugleich noch die im Herzen zurückgebliebene Unruhe gelindert und gehoben wird, so ist dies eine Wirkung der Absolution, die nicht sowol von der Tätigkeit des Priesters, als von Gott selbst durch ihn ausgeht (VI, 61). Durch die dem Reuigen unmittelbar von Gott zufließende Vergebung wird aber die Schuld nur so weit erlassen, dass sie ihm nicht mehr zur Verdammnis gereicht, seine Strafe ist noch nicht aufgehoben, sondern er muss sie durch eigene Leistungen abbüßen

(VII, 1), daher legt der Priester ihm ein bestimmtes Maß von Satisfaktionen auf, deren Leistung ihn indessen nur dann straffrei macht, wenn es der Größe seiner Schuld entspricht; ist diese geringer, so belont Gott den Satisfacienten für das, was er zu viel getan hat, im Himmel; ist die Satisfaktion zu niedrig gegriffen, so darf sich der Pönitent nicht für absolvirt vor Gott ansehen, er muss entweder auf Erden oder jenseits im Fegfeuer das Restirende abbüßen (VI, 52). Der Moment der vollständigen Lösung vor Gott ist daher der Kirche schlechthin unerkennbar; ihr Urteil ist nur darüber kompetent, ob sie den Sünder von den durch sie verhängten Strafen freisprechen darf; rücksichtlich der göttlichen Strafen steht ihr kein Richterspruch zu (VI, 61; VII, 1). Dem Absolutionsbegriff des Robert Pulleyn steht am nächsten die Ansicht des Peter von Poitiers, Kanzlers der Universität Paris († um das Jar 1204), in seinen fünf Sentenzbüchern. Auch er hält unbedingt fest an der Ansicht, dass die Vergebung der Sünde der Beichte vorangehe und bereits durch die Reue erwirkt werde. Er bestreitet es nachdrücklich, dass der Priester dem Beichtenden die Schuld oder die ewige Strafe erlassen könne. Beides gebürt Gott allein. Der Priester hat nur die Vollmacht zu zeigen oder zu erklären, dass dem Pönitenten die Sünde von Gott vergeben sei. Doch erläst Gott die ewige Strafe nur gegen bestimmte Satisfaktionen, deren Maß der Priester nach der Größe des Vergehens zu bestimmen und aufzuerlegen hat; darum muss dieser nicht bloß den Löse-, sondern auch den Unterscheidungsschlüssel (clavis discretionis) besitzen, der nicht jedem verliehen ist *); der Pönitent wird daher in allen Fällen woltun, wenn er sich mit der von dem Priester auferlegten Satisfaktion nicht begnügt, sondern dieselbe steigert, denn was er hier zu wenig tut, hat er im Fegfeuer nachzuholen. Es ist sehr charakteristisch, dass dieser Scholastiker die Beichte für ein Sakrament des A. Test.'s hält — denn der ganze Bußprozeß beruht ihm auf der eigenen Tätigkeit des Pönitenten (III, cap. 13 u. 16).

Neben dieser Auffassung, nach der der Besitzer der Schlüsselgewalt lediglich als Richter in foro ecclesiae fungirt, läuft eine andere her, die ihren schärfsten Ausdruck durch Leo den Großen erhalten hat und nach der er als Fürbitter und Mittler (mediator) für den Pönitenten bei Gott intercedirt. Sie ist in ihrer successiven Entwickelung für die Ausbildung der Lehre von der Schlüsselgewalt am folgenreichsten gewesen. Diese Stellung nimmt der Priester allenthalben in den Pönitentialbüchern ein. Sie ist ihrem Wesen nach klar bezeichnet bei Alkuin. Ihm gilt der Priester als reconciliator: er erinnert an das alttestamentliche Priestertum und sagt dann: Quae sunt nostrae victimae pro peccatis a nobis commissis nisi confessio peccatorum nostrorum? Quam pure Deo per sacerdotem offerre debemus; quatenus orationibus illius nostrae confessionis oblatio Deo acceptabilis fiat et remissionem ab eo accipiamus, cui est sacrificium spiritus contribulatus (ep. 277, al. 96). Eben deshalb nennt er in seiner Schrift de officiis divinis den Priester sequester ac medius inter Deum et peccatorem hominem ordinatus, pro peccatis intercessor. Diese sacerdotale Intercession erhielt eine erhöhte Bedeutung durch die dem 11. oder 12. Jarhundert angehörige, dem Augustin untergeschobene Schrift: de vera et falsa poenitentia, in welcher sich bereits die Gedanken finden: 1) der Priester vertritt in der Beichte Gottes Stelle, durch ihn wird Gott gebeichtet, seine Vergebung ist Gottes Vergebung, denn Christus sagt nicht: wen ihr für gelöst und gebunden haltet, sondern an wem ihr das Werk der Gerechtigkeit oder Erbarmung übt (cap. 25); 2) Gregor der Gr. hatte bereits den Gedanken ausgesprochen, dass durch die Buße (aber nicht die Absolution) die Sünde, die an sich unvergebbar (irremissibile) sei, zur vergebbaren (peccatum remissibile), d. h. eine durch die eigene Tätigkeit des Büßenden sünbare Schuld werde. Dieser Gedanke wird in der erwänten Schrift

*) Daher denn die Theologen und Kanonisten des Mittelalters so häufige Unterscheidung zwischen clavis errans und non errans. Nur wer clavi non errante absolvirt ist, ist wirklich absolvirt; eine Anschauung, welche die ganze Unsicherheit der alten katholischen Lehre verrät.

dahin modifizirt, dass in der Beichte der Sünder vor Gott zwar nicht rein, aber die begangene Todsünde in eine läßliche Sünde umgewandelt werde (cap. 25); 3) diese restirenden läslichen Sünden wirken nicht mehr ewige, sondern nur zeitliche Strafen, welche entweder auf Erden durch Bußwerke oder nach dem Tode im Fegfeuer gebüßt werden müssen, dessen Schmerzen alles weit hinter sich zurücklassen, was jemals die Märtyrer an Qualen erduldet haben (cap. 35). Diese Gedankenbildung nahmen zunächst die Victoriner auf, um sie in einem vollständigen Systeme zu gliedern. Dem Hugo von St. Victor vertritt der Priester die Stelle der zum Himmel entrückten Menschheit Christi, er ist das sichtbare Medium, dessen der durch die Sinne gebundene Mensch bedarf, um Gott zu nahen, und dessen sich widerum Gott bedient, um seine Gnade in das menschliche Herz auszugießen; die priesterliche Absolution deklarirt nicht nur die Sündenvergebung, sondern bewirkt sie: sic in ecclesia nunc mortuos peccatis per solam gratiam suam interius vivificans ad compunctionem accendit, atque vivificatos per confessionem foras venire praecipit: ac sic deinde confitentes per ministerium sacerdotum ab exteriori vinculo h. e. a debito damnationis absolvit (de sacr. II, p. 14, c. 1 ff., c. 8). Hugo sieht den Sünder durch ein zweifaches Band gebunden, durch ein inneres und äußeres, durch die Verhärtung und die verschuldete Verdammnis, jenes löst Gott allein durch die Kontrition, dieses durch die Mitwirkung des Priesters, als des Werkzeuges, durch das er wirkt. Die Auferweckung des Lazarus dient auch hier ebensowol zur Exemplifikation, als zum Beweis. Einen Schritt weiter geht sein Schüler Richard von St. Victor in seinem Traktat: de potestate ligandi et solvendi. Die Lösung von der Schuld, deren Wirkung in Gefangenschaft (Onmacht) und Sündendienst (Knechtschaft) besteht, bewirkt Gott selbst, entweder unmittelbar oder mittelbar durch die Menschen, die nicht notwendig Priester sein müssen; sie erfolgt schon vor der Beichte durch die Kontrition. Die Lösung von der ewigen Strafe vollzieht Gott durch den Priester, dem dazu die Schlüsselgewalt verliehen ist; er verwandelt sie in eine zeitliche (transitoria), die entweder auf Erden oder im Fegfeuer verbüßt werden muss. Die Lösung von der transitorischen Strafe bewirkt der Priester allein; indem er dieselbe in eine Bußübung verwandelt, was durch die Auferlegung der entsprechenden Satisfaktion geschieht.

Wenn bisher zwei Vorstellungen, nach denen der Ausüber der Schlüsselgewalt entweder als Richter in foro ecclesiae oder als intercedirender Fürbitter gedacht wurde, unvermittelt neben einander hergingen, so konnte der Fortschritt der Lehrbildung nur darin bestehen, dass beide dialektisch verbunden und geeinigt wurden. Schon Richard von St. Victor hat diese Verschmelzung sichtlich angestrebt; die großen Scholastiker des 13. Jarhunderts haben sie vollzogen, und insbesondere ist Thomas von Aquino der Begründer des zu Trient diffinirten Lehrbegriffs geworden. Alexander von Hales stellt in seiner Summa Theologiae (P. IV. qu. 20. membr. III. art. 2) an die Spitze den Satz: die Gewalt, zu binden und zu lösen, komme an sich Gott allein zu, der Priester könne dabei nur mitwirkend (ex potestate ministerii) verfaren. Aber worin soll diese Mitwirkung bestehen? Er wirft (qu. 21. membr. 1) die Frage auf: ob sich die Schlüsselgewalt bis zur Tilgung der Schuld erstrecke? und antwortet darauf: allerdings, aber nur so, dass sie fürbittet und die Absolution erlangt, aber nicht sie erteilt (per modum deprecantis et impetrantis absolutionem, non per modum impertientis). „Durch den Priester", sagt er, „schwingt sich der Sünder zu Gott empor, und so ist der Priester der Mund des Sünders; durch ihn läßt sich Gott zum Menschen herab, und so ist der Priester der Mund Gottes und scheidet das Kostbare von dem Gemeinen. In ersterer Beziehung erscheint der Priester als der Niedere: er bittet, in der zweiten als der Höhere: er richtet. In der ersteren Stellung erwirkt er die Gnade kraft seines Amtes, in der zweiten kann er die Aussönung mit der Kirche vollziehen. Niemals würde der Priester Jemanden absolviren, wenn er nicht voraussetzte, er wäre von Gott gelöset". Hierin finden wir also die Alternative aufgehoben, ob der Priester als Deprecator oder als Richter anzusehen sei; er ist beides in einer Person. Sodann geht

Alexander von Hales zu der Frage über, ob der Priester die ewige Strafe erlassen könne? Er antwortet darauf (membr. II. art. 2): „Da die ewige Strafe unendlich ist und von der Schuld nicht getrennt werden kann, so kann sie in keiner Weise vom Priester erlassen werden, sondern nur von Gott, dessen Kraft keine Grenzen hat. Dagegen erstreckt sich (membr. II. art. 1) die Schlüsselgewalt auf die zeitlichen Strafen, insofern der Priester als Schiedsrichter (arbiter) von Gott gesetzt ist, um einen Teil derselben erlassen zu können". Im dritten Artikel gibt er auf die Frage: ob die Schlüssel sich auch auf das Fegfeuer erstrecken? die Antwort: nur per accidens, insofern der Priester die Fegfeuerstrafe in eine zeitliche, also in eine Bußübung verwandeln kann. Ganz in derselben Weise erklären sich Bonaventura (in lib. IV, Dist. XVIII. art. II), und Albert der Gr. (Comment. in lib. IV. Dist. XVIII. art. XIII), der Erstere oft mit wörtlicher Widerholung des von Alexander Gesagten.

Auf dieser Grundlage hat Thomas die Lehre der römischen Kirche von der Schlüsselgewalt vollendet. Wie Thomas in der Kirchengewalt überhaupt die potestas ordinis und potestas jurisdictionis unterscheidet (Suppl. Part. III. Summae qu. 20. a. 1. Resp.), so gibt es auch eine doppelte clavis, nämlich die clavis ordinis und die clavis jurisdictionis (qu. 19. art. 3 Resp.). Die Kirchenschlüssel selbst nämlich sind die Gewalt, das Hindernis hinwegzuräumen, welches dem Einzelnen vermöge der Sünde den Eintritt in den Himmel unmöglich macht (qu. 17. art. 1. Resp.). Die clavis ordinis, so genannt, weil sie der Priester in der Ordination empfängt, öffnet den Einzelnen unmittelbar den Himmel durch die Sündenvergebung (sakramentliche Absolution), wärend die clavis jurisdictionis nur mittelbar diesen Effekt kausirt, nämlich durch die Vermittelung der streitenden Kirche vermöge der Exkommunikation und Absolution vor dem kirchlichen Forum. Sie ist daher nicht im eigentlichen Sinne clavis coeli, sondern nur quaedam dispositio ad ipsam (qu. 19. art. 3. Resp.).

Zu den Akten der clavis jurisdictionis gehört ferner auch die Erteilung von Ablässen (qu. 25. art. 2. ad 1m.). Nur die clavis ordinis ist sakramentaler Natur (ibid.), daher können auch Laien und Diakonen die clavis jurisdictionis besitzen und handhaben, wie die Richter in foro ecclesiae. Z. B. die Archidiakonen (qu. 19. art. 3. Resp.) und die päpstlichen Legaten (qu. 26. art. 2. Resp.). Dagegen setzt der Gebrauch der sakramentalen clavis ordinis notwendig den Besitz der clavis jurisdictionis voraus, weil der Priester in der Ordination nur die Vollmacht der Sündenvergebung empfängt, zum Gebrauche derselben aber ein bestimmter Kreis von Menschen (gleichsam die Materie oder das Objekt der Schlüsselgewalt) gehört, welche seiner Jurisdiktion unterworfen sind (plebs subdita per jurisdictionem qu. 17. art. 2. ad 2m.). Durch die Verleihung der clavis jurisdictionis kann daher erst die clavis ordinis zur Ausübung gelangen (qu. 20. art. 1 und 2. Resp.), und umgekehrt kann der Bischof einem Schismatiker, Häretiker, Exkommunizirten, Suspendirten und Degradirten durch die Entziehung der clavis jurisdictionis die ihm Untergebenen und eben damit die Möglichkeit zur Ausübung der clavis ordinis entziehen (qu. 19. art. 6. Resp.).

Die sakramentale Schlüsselgewalt (clavis ordinis) kommt zu ihrer Anwendung in der priesterlichen Absolution, und es ist ganz besonders des Thomas Werk, dass in der römischen Lehre diese Schlüsselgewalt eine solche Stellung gewonnen hat, dass alle einzelne Momente des Bußsakramentes in ihr ihre Einheit gewinnen. Thomas bleibt zunächst dabei stehen, dass Gott allein die Schuld und die ewige Strafe erläßt, und zwar auf die bloße Kontrition hin; allein nur dann kann die Kontrition diese innerlich sich dem Herzen bezeugende Vergebung erwirken, wenn sie vollständig ist durch die Fülle der Liebe (also die fides formata), und wenn sie verbunden ist mit dem Verlangen nach der sakramentalen Beichte und Absolution. Wer so bereut, dem wird bereits vor der Beichte Schuld und ewige Strafe erlassen, weil in dem in seiner Reue mitgesetzten Verlangen, sich der Schlüsselgewalt zu unterwerfen, diese bereits ihre Kraft entfaltet (in voto existit, obgleich sie nicht in actu se exercet). Kommt ein solcher in den Beicht-

stul, so wird durch die nun auch in actu geübte Schlüsselgewalt die ihm verliehene Gnade vermehrt (augetur gratia). Ist aber die Kontrition in dem Sünder nicht genugsam vorhanden (aus Mangel an Liebe, wie dies namentlich bei der bloßen attritio der Fall ist) und somit seine Disposition eine unzulängliche, so gewinnt die aktuell geübte Schlüsselgewalt die weitere Bedeutung, dass sie das noch vorhandene Hindernis für das Einströmen der sündenvergebenden Gnade hinweggräumt; sie gibt dem Pönitenten die volle Disposition, vorausgesetzt, dass er nicht selbst einen Riegel vorschiebt. In allen diesen Beziehungen wirkt der Priester in dem Bußsakrament dasselbe, was das Wasser in dem Taufsakramente; jener ist instrumentum animatum, wie dieses instrumentum inanimatum, seine Gewalt, sei es, dass sie nur in voto begehrt oder auch in actu geübt wird, bricht dem von dem Haupte in die Glieder übergehenden Gnadenstrome Ban und gibt die für seine Aufnahme erforderliche Disposition (ibid. qu. 18. art. 1 und 2). Die Schlüsselgewalt ist somit der rote Faden, der schon in der Kontrition ansetzt, durch die Beichte sich fortzieht und in der Absolution auch für das äußere Auge erkennbar hervortritt; sie gibt die eigentliche Form, den Rahmen ab, welcher allen Bußakten, die durch sie erst partes sacramenti werden und einen sakramentalen Charakter empfangen, ihren inneren Zusammenhang sichert und jedem ergänzend zufügt, was ihm noch an seiner Vollendung abgeht (cf. qu. 10. art. 1. Resp.). Dies tritt hervor in den Wirkungen der Absolution. Durch die Schlüsselgewalt wird nämlich (nach qu. 18. art. 2) die zeitliche Strafe erlassen, aber nicht vollständig, wie in der Taufe, sondern nur zum Teil; der noch restirende Teil muss durch die eigenen Satisfaktionen des Pönitenten verbüßt werden, durch sein Gebet, Almosen, Fasten, nach dem Maße, als es ihm der Priester auferlegt (qu. 18. art. 3). Das Auferlegen der Satisfaktionen nennt Thomas (a. a. O.) binden, d. h. zur Abbüßung der noch vorbehaltenen Strafen verpflichten. Die noch vorbehaltenen Strafen (poenae satisfactoriae) kann aber die clavis jurisdictionis wider mittelst des Ablasses aufheben (qu. 25. art. 1. Resp.), der vor dem Forum Gottes dieselbe Geltung hat, wie vor dem Forum der Kirche, und nach der Idee der stellvertretenden Satisfaktion, auf der er beruht, auch den im Fegfeuer befindlichen Seelen zugute kommen kann.

Durch diese weitere Entwickelung der Lehre von der Schlüsselgewalt musste auch die Form der Absolution wesentlich alterirt werden. Schon Alexander von Hales fürt an, dass man zu seiner Zeit die deprecative Formel vorausgeschickt und dann die indicative hinzugefügt habe, was er von seinem Standpunkte mit der Sentenz gerechtfertigt: et deprecatio gratiam impetrat et absolutio gratiam supponit (cf. P. IV. qu. 21. membr. 1). Doch muss die indikative Form der Absolution eine Neuerung gewesen sein, da der ungenannte Gegner, den Thomas in seinem opusculum XXIII (bei Anderen XXII) bekämpft, ausdrücklich behauptet, die bis vor dreißig Jaren von allen Priestern gebrauchte Absolutionsformel sei folgende gewesen: Absolutionem et remissionem tibi tribuat Deus. Thomas verteidigt die Formel: Ego te absolvo etc., weil sie überhaupt die Analogie anderer Sakramente für sich habe, und weil sie den Effekt des Bußsakraments, beziehungsweise der Schlüsselgewalt, die Entfernung der Sünden präzis ausdrücke. Er interpretirt ihren Inhalt mit den Worten: Ego impendo tibi sacramentum absolutionis. Doch billigt auch er, dass der indikativen Form die deprecative vorausgeschickt werde als Gebet, damit nicht von Seiten des Pönitenten der sakramentale Effekt gehindert werde, was mit seiner Ansicht von der disponirenden Wirkung der Absolution wesentlich zusammenstimmt und noch heute nach dem Rituale Romanum geschieht (vgl. Daniel, Cod. Liturg. I, 297).

Der Lehrbegriff des Thomas wurde im wesentlichen bereits von Eugen IV. im Jare 1439 auf dem Florentiner Konzile (Mansi XXXI, 1057) und in den einzelnen Bestimmungen noch eingehender von der Versammlung zu Trient in der vierzehnten Sitzung vom 25. Nov. 1551 diffinirt. Der feste Rahmen, der die katholische Lehre vom Bußsakrament umschließt, ist auch hier die priesterliche Schlüsselgewalt, wie sie ideell im votum, tatsächlich aber im Akte der Absolution geübt wird. Das Tridentinum hat in dem Dekrete (cap. 6) und den demselben

angehängten Kanones (9 und 10) nur antithetisch die ausschließliche Berechtigung des Priesters zur Absolution ausgesprochen und das Wesen der letzteren dahin erklärt, dass sie nicht eine bloße Ankündigung der Vergebung, sondern ein richterlicher und sakramentaler Akt sei. Weit eingehender erklärt sich der römische Katechismus über diesen Gegenstand: da der Priester in allen Sakramenten Christi Amt verwaltet, so hat der Pönitent in ihm die Person Christi zu verehren. Die von ihm verkündete Absolution bedeutet nicht bloß, sondern bewirkt geradezu die Vergebung der Sünden (P. II. cap. V. qu. 17 und 11), denn durch sie fließt das Blut Christi zu uns hernieder und tilgt die nach der Taufe begangenen Sünden (qu. 10). Tritt in der Kontrition, der Beichte und der Satisfaktion vorzugsweise die eigene Tätigkeit der Pönitenten hervor (das opus operans), so hat er dagegen gegenüber der Absolution (durch welche, als die forma sacramenti, eigentlich jene Bußakte erst einen sakramentalen Charakter annehmen und partes sacramenti werden) sich nur passiv, rein hingebend, ausschließlich empfangend zu verhalten, sie wirkt ganz ex opere operato. Von diesem Gesichtspunkte aus scheinen denn auch die von katholischer Seite gegen die protestantische Polemik so häufig erhobene Einrede: die Absolution sei weder hypothetisch noch absolut; sie sei ein sakramentaler Akt, auf welchen diese Unterscheidung durchaus keine Anwendung erleide, wol begründet, denn in der Tat gewärt sie, so aufgefasst, eine so unbedingte Sicherheit, dass ihre Wirkungen gar nicht ausbleiben können, sondern unfehlbar bei Jedem eintreten müssen, der keinen Riegel setzt, sie nicht in bewusstem Widerstande ablehnt.

Allein das ist nur die eine Seite (nach welcher der Priester intercedirend zwischen Gott und dem Pönitenten steht, nicht mehr, wie früher, bloß als Deprecant, sondern als Spender der Gnadenwirkung); der römische Absolutionsbegriff bietet der Betrachtung noch eine andere Seite dar, und nach dieser ist der Priester wesentlich Richter (jene andere, durch das Mittelalter hindurchgehende Anschauung), nicht bloß in foro ecclesiae, sondern zugleich in foro Dei: Richter an Gottes Statt. Als solcher untersucht er die Sünden, um die ihnen entsprechenden Strafen zu bestimmen, und prüft den Seelenzustand des Konfitenten, um zu wissen, ob er binden oder lösen soll. Er ist also nicht bloß Vollzieher des opus operatum, sondern auch Richter über das opus operans. Als solcher fällt er aber ein Urteil, und dies muss entweder ein hypothetisches oder absolutes sein. Achten wir auf die Form der Sakramentverwaltung: Ego te absolvo, und halten damit die Versicherungen des römischen Katechismus zusammen, dass die Stimme des absolvirenden Priesters ganz so anzusehen sei, wie das Wort Christi an den Gichtbrüchigen: deine Sünden sind dir vergeben! (l. c. qu. 10), so können wir das priesterliche Urteil nur als ein absolutes nach Form und Inhalt, als ein unfehlbares Gottesurteil betrachten. Allein wenn wir auf der anderen Seite bedenken, dass der Priester — was katholischerseits stets zugestanden wird — auch irren kann, dass die Beichte immer ein sehr unvollkommenes Surrogat für die ihm fehlende Allwissenheit ist, ja, dass er nur sehr selten über den Seelenzustand des Konfitenten zur vollen Gewissheit gelangt, dann kann sein Urteil wider nur ein bedingtes sein, und nicht minder hypothetisch wird der ganze Sakramentakt, der sich darauf stützt. So schwankt das katholische Dogma zwischen zwei entgegengesetzten Polen, die notwendige Folge des bisher beobachteten geschichtlichen Entwickelungsganges, in welchem zwei disparate, ursprünglich getrennte Anschauungen über die Stellung des Priesters in der Absolution kombinirt wurden, one doch warhaft in einander aufzugehen. Indessen ist dieser Mangel mehr für die kritische Betrachtung, als für die kirchliche Praxis fülbar, denn nach der engen Beziehung, in welche die scholastische Dialektik und die ihr folgende tridentinische Lehre die einzelnen Bußakte zu einander gesetzt hat, bilden diese einen Prozeß, dessen einzelne Momente sich gegenseitig ebensowol unterstützen, als aufheben; zur vollständigen und vollkommenen Sündenvergebung werden nämlich auch von Seiten des Pönitenten die Kontrition (die in der Liebe vollendete Reue), die Konfession und die Satisfaktion gefordert, allein der Kontrition wird sofort die Attrition, die bloße Straffurcht, sub-

stituirt, die, wenn sie den Vorsatz der Besserung nicht ausschließt, schon zum Empfang der Gnade disponirt; was dem aus ihr entspringenden Schmerze an Ernst und Tiefe abgeht, ersetzt die Beichte in ihrer Integrität und die ihr folgende priesterliche Absolution; die letztere verwandelt die ewigen Strafen in zeitliche, die zeitliche in Bußübungen, der Ablass aber erläßt gegen den zeitweiligen Besuch einer privilegirten Kirche und änliche Leistungen auch diese Übungen und hebt damit zugleich den sittlich woltätigen Einfluss, den sie üben könnten, one Seelenschaden auf. An wem kann also die Wirkung der Absolution verloren gehen? Nicht an dem leichtsinnigen Sünder, sondern nur an dem bewussten Heuchler, der geflissentlich, was er getan hat, verhehlt und dessen Fiktion nach Thomas (de formula absolutionis cap. 3) allein im Stande ist, die sichere Wirkung der Absolution als Riegel zu hemmen, wird das unfehlbare Urteil des Priesters zu einem fehlbaren. Ist aber die Kirche die Macht, die kraft ihrer Schlüsselgewalt die vollkommene Reue fordert und ihr doch die unvollkommene substituirt; die von der ewigen Strafe löst und durch das Auferlegen der Satisfaktionen die Gewissen bindet; die diese Satisfaktionen gebietet und sie im Ablass wider nachläßt; so ergibt sich, dass die Absolutheit und Unfehlbarkeit ihrer bindenden und lösenden Gewalt zuletzt das einzige Feste und unbewegliche ist, was aus diesem wirren Gedränge gesetzter und aufgehobener Bestimmungen resultirt, der einzige unveränderliche Kern des ganzen Dogma von der Schlüsselgewalt und von dem Bußsakrament, und daraus erklärt sich zur Genüge das blinde, unbedingte Vertrauen, welches gläubige Katholiken auf die priesterliche Absolution und die Unfehlbarkeit des darin verkündigten Urteils setzen.

Die griechische Kirche hat ihre Lehre von der Schlüsselgewalt und der Absolution der römischen während des Mittelalters nachgebildet und unterscheidet sich von dieser nur durch die Unbestimmtheit und Allgemeinheit ihrer Lehrbestimmungen, mit der sie sich bei ihrer vorherrschend praktisch-rituellen Richtung begnügt.

3) Die Reformation und der Protestantismus. Eine ganz neue Stufe der Entwickelung beginnt mit der Reformation, und namentlich ist Luthers Vorgehen um so beachtenswerter, da er zwar die Privatbeichte und Privatabsolution, die der ältesten Kirche unbekannt war, aus der römischen Kirche beibehalten, mit dieser den Beichtstul als eine Anstalt für die gesamte Christenheit aufgefasst und selbst den sakramentalen Charakter der Absolution niemals ganz aufgegeben, aber nichtsdestoweniger das ganze Institut im reformatorischen Geiste und aus dem Prinzipe desselben umgestaltet und gleichsam neugeboren hat.

Die Schlüsselgewalt ist auch Luthern identisch mit der Binde- und Lösegewalt. Die Schlüssel selbst sind ihm nichts Anderes als die Vollmacht oder das Amt, „dadurch man das Wort in Brauch und Uebung kehret“. Da das Wort Gottes seinem Inhalte nach sich teils als Gesetz, teils als Evangelium darstellt, so hat auch die Predigt desselben die zweifache Aufgabe, den sicheren Sünder durch die Drohungen des Gesetzes zu schrecken und die erschrockenen Gewissen durch den Trost des Evangeliums, durch den Trost der Sündenvergebung aufzurichten; jenes geschieht durch den Binde-, dieses durch den Löseschlüssel, die beide der Kirche gleich notwendig sind, um ihre Glieder „auf der Mittelstraße zwischen Vermessenheit und Verzagen in rechter Demut und Zuversicht zu erhalten“ (Pfisterer S. 71). Schon die Predigt ist ihm daher ein Akt (ja der eigentliche Akt) der Schlüsselgewalt und der in ihr dargebotene Trost, eine vollkommen wirksame Absolution. Von dieser ist zunächst zu unterscheiden die gemeine Absolution am Schlusse der Predigt, der Luther die Bestimmung zuweist, alle Zuhörer zu ermanen, dass sie sich die Vergebung der Sünden aneignen; weiter die Privatabsolution, welche in dem Beichtstule erteilt wird und gleichsam nur eine Predigt an die Einzelnen ist. Das Vorhandensein dieser verschiedenen Arten der Ausübung der Schlüsselgewalt motivirt er teils mit dem Reichtum Gottes, der mit seinem Troste nicht kargen wollte, teils mit dem Bedürfnis des blöden Gewissens und des verzagten Herzens, das zu seiner Stär-

kung gegen den Teufel und Gott viel Absolution haben müsse. Der Wert der Privatabsolution beruht ihm auf ihrem gewissermaßen sakramentalen Charakter, denn wie das Sakrament, so gewärt auch sie den reellen Vorteil, dass das Wort in ihr allein auf eine bestimmte Person gestellt ist und somit sicherer trifft, als in der Predigt, wo es in die Gemeinde dahinfleucht; eben darum kann zwar die Privatabsolution keine absolute Notwendigkeit zur Vergebung der Sünde beanspruchen, wol aber ist sie ungemein heilsam und rätlich und darum nicht mutwillig zu verachten (Steitz, Privatbeichte und Privatabsolution, S. 7—14). Ihre Kraft und Wirksamkeit beruht nicht auf dem priesterlichen Charakter, noch auf dem priesterlichen Spruche dessen, der sie erteilt, sondern auf dem Worte Christi, das in ihr verkündigt, und auf dem Befehle Christi, der in ihr vollzogen wird. Eben darum schwindet in ihr jeder Unterschied zwischen menschlicher und göttlicher Tätigkeit; weder wird der Spruch des Absolvirenden nachträglich von Gott bestätigt, noch verkündigt jener auf Erden das im Himmel gefällte Urteil Gottes, sondern in der Vergebung des Absolvirenden wird unmittelbar Gottes Vergebung dargereicht. Die einzige Bedingung, an welche die Wirkung der Absolution geknüpft ist, kann darum keine andere sein, als die, durch welche die Wirksamkeit des Wortes Gottes oder der Predigt überhaupt bedingt ist, nämlich der Glaube; denn im Glauben eignet sich der Mensch das von Gott warhaft dargebotene Heil, die Vergebung der Sünden an; nicht um des Glaubens willen wird die Absolution erteilt, sondern im Glauben wird sie empfangen; die Reue ist nur insoweit notwendig, als sie die unumgängliche Vorbedingung des Glaubens ist, kann aber an sich keine Vergebung erwirken, da sie one den Glauben nur die lebendig gewordene und im Herzen empfundene Sünde, ein Judasschmerz der Verzweiflung bleibt (Steitz a. a. O., § 6, 13, 15—18). Trotz dieser unerläßlichen Notwendigkeit des Glaubens ist Luther weit entfernt, die Kraft der Absolution auf ihn zu gründen; auch der schwache Glaube erfärt sie zu seiner Stärkung; ja selbst dem Ungläubigen ist sie warhaftig dargeboten und gewärt ihm kraft des in ihr enthaltenen Gotteswortes wenigstens für den Augenblick die Vergebung, wenn dieselbe auch nicht an seinem Unglauben haften kann und ihm darum zum Gerichte gereicht (a. a. O. S. 36 f.). Die Privatabsolution muss nach Luther einem jeden gegeben werden, der sie begehrt, und darf nicht versagt werden (§ 19), darum steht dem Lösen in der Privatabsolution kein Binden zur Seite (§ 21); darauf beruht die Wichtigkeit der der Privatabsolution entsprechenden Privatbeichte; denn beichten heißt an sich nichts anderes, als im Gefüle seiner Sünde und Schuld die Absolution begehren (19 u. 27); die Beichte kann darum nicht geboten werden, wie sie auch von Gott nicht geboten ist (§ 24), sondern muss aus innerem Bedürfnis und freiem Antrieb hervorgehen (§ 25); eben darum kann von dem Beichtenden keine Enumeration aller seiner einzelnen Sünden gefordert werden (§ 28), wol aber ist es ratsam und für ihn selbst woltuend, dass er diejenigen Sünden bekenne, die er im Herzen empfindet und von denen er sich beunruhigt und beschwert fült, damit auf sie vor Allem der Trost der Absolution bezogen werde (§ 29). Die Absolution des Laien hat für Luther dieselbe Kraft, wie die des Amtes, und zwar erschöpft sich Luthers Ansicht von dem Verhältnis beider keineswegs durch die an sich richtige Behauptung, dass er die Laienabsolution in den meisten Stellen auf den Notfall beschränkt habe; nach ihm kann der Mensch nie genug Absolution und Trost der Vergebung empfangen, daher hat es Gott nach dem Reichtum seiner Gnade so geordnet, dass ihm dieser Trost nicht bloß in dem Gotteshaus, sondern so weit nur die brüderliche Gemeinschaft der Gläubigen reicht, allenthalben, im Hause, im Garten, im Felde u. s. w., dargereicht werden kann; ja so sehr steht ihm diese brüderliche Gemeinschaft des mystischen Leibes Christi in erster Linie, dass ihm selbst der Träger des Amtes in der Absolution nur als „gemeiner Bruder und Christ" in Betracht kommt (§ 15). Demnach ist der Unterschied zwischen der Laien- und amtlichen Absolution in seinem Sinne dahin zu fixiren, dass jene den Privat-, diese den öffentlichen Charakter trägt, jene etwas Zufälliges und Gelegentliches, diese in notwendiger Ordnung Festbegründetes ist, woraus denn von selbst folgt, dass beide sich ergänzen, und

dass diese nicht ordentlicher, sondern nur ausnahmsweise durch jene ersetzt werden kann (§ 12).

Der Bindeschlüssel, für welchen Luther in der Privatbeichte keine Stelle fand, kam ihm vorzugsweise in der Jurisdiktion, nämlich bei dem Banne zur Anwendung. Luthers Ansichten darüber lassen sich in folgende Sätze zusammenfassen: der Bann darf nur wegen öffentlicher Sünde und Ärgernis und wegen notorischer Unbußfertigkeit verhängt werden; er ist die öffentliche Erklärung der Kirche, dass der Sünder sich selbst gebunden, d. h. aller Gemeinschaft der Liebe beraubt und dem Teufel übergeben habe; er schließt nur von der äußeren Gemeinschaft der Kirche und ihrer Sakramente aus, nicht von der inneren Gemeinschaft, von der sich der Sünder allein selbst ausschließen kann; er ist nur eine äußere Strafe der Kirche und hat keinen anderen Zweck, als den Sünder zu bessern; darum ist der Gebannte nur vom Sakrament, nicht von der Predigt und ebensowenig von der Fürbitte der Kirche ausgeschlossen; die Lösung vom Bann ist die öffentliche Erklärung der Kirche, dass der Gebannte innerlich mit ihr versönt und in sie wider aufgenommen ist; diese Lösung ist dem zu gewären, der sie reumütig und gläubig sucht, und ist diese Absolution der Kirche kraft der Schlüsselgewalt Gottes Absolution; ungerechter Bann schadet nicht, soll aber geduldig ertragen werden; ebenso kann auf der anderen Seite die äußere Mitgliedschaft an der Kirche sehr wol neben dem Ausschluss von der inneren Gemeinschaft des Heiles bestehen (vgl. § 21 Anm.).

Es kann bei schärferer Prüfung niemandem entgehen, dass Luthers Ansicht von der Absolution und vom Bann nicht ganz auf einem Prinzipe beruhen. Die Absolution ist ihm nicht ein Urteil, das die Überzeugung von der heilsgemäßen Verfassung des Sünders zur Voraussetzung hätte, sondern eine völlig voraussetzungslose Zuteilung der Sündenvergebung, die ihm auf sein freies Begehren gegeben werden muss, damit sie seinen Glauben stärke und von ihm im Glauben aufgenommen werde. Er sieht darin einen Akt der Predigt oder des Sakramentes. Anders aber gestalten sich ihm die Begriffe des Bindens und Lösens, sobald sie auf öffentliche Sünden und Ärgernisse bezogen werden. Hier tritt ein richterlicher Akt ein, ein Urteil der Kirche über die tatsächliche Stellung, in die der Sünder durch seine Unbußfertigkeit zu Gott getreten ist, indem er sich von seiner Gemeinschaft ausgeschieden hat, ein Urteil, das aber auch als ein menschliches der Möglichkeit des Irrtums unterworfen ist und darum nur in dem Fall von Gott bestätigt wird, wenn es gerecht ist. Auf der anderen Seite ist die öffentliche Lösung, welche die Kirche über den Gebannten ausspricht, ihr freilich nur auf moralischer Überzeugung beruhendes Urteil, dass sie ihn als einen durch die Kraft der Predigt oder des göttlichen Wortes vor Gott bereits Gelösten betrachtet und darum keinen Anstand nimmt, sich mit ihm zu versönen. Daraus ergibt sich im allgemeinen für die Lehre von der Schlüsselgewalt folgendes: Lösen und Binden geschieht nach Luther einmal durch die Predigt, welche den Gläubigen die Vergebung. den Unbußfertigen aber Gottes Ungnade und Zorn verkündigt. Binden und Lösen geschieht ferner durch die Jurisdiktion, indem die Kirche das Verhältnis, in welches sich der Sünder zu Gott gesetzt hat, auf den Grund notorischer Tatsachen bestätigt oder ihr Urteil auf seine bezeugte Reue und sein ausgesprochenes Verlangen zurücknimmt. Zwischen diesen beiden Akten, dem der Predigt und der Jurisdiktion, liegt die Privatabsolution in der Mitte, auf welche Luther vorzugsweise den Sakramentsbegriff verwendet. Obgleich auch sie an sich nur eine Spezies der Predigt ist, so steht ihr doch kein Binden zur Seite, sie teilt nach dem Grundsatz: de occultis non judicat ecclesia, die Vergebung jedem zu, der nicht durch konstatierte Ärgernisse Unbußfertigkeit an den Tag legt, und überlässt es dem Absolvirten, ob er diesen ihm geschenkten Trost im Glauben festzuhalten und die Kraft desselben in seinem Herzen zur Wirksamkeit zu bringen vermag.

Melanchthon stimmte mit Luther in der Lehre von der Schlüsselgewalt überein, nur betrachtete er vom Standpunkte seines strengeren Amtsbegriffes aus die Schlüssel als wesentliches Attribut des bischöflichen oder Pfarramtes. Auch die

Kirchenordnungen widerholen nur Luthers Grundsätze, doch finden sich auch bei ihnen bereits merkliche Abweichungen; so enthält der unter Melanchthons Einfluss zu Stande gekommene kölnische Reformationsentwurf von 1543 bereits die Bestimmung, niemanden zur Kommunion zuzulassen, „er habe denn zuvor von seinem Pfarrer oder den anderen ordentlichen Dienern der Sakramente die Privatabsolution empfangen" (Richter, K.-Ordn. II, 45), welche auch in andere Kirchenordnungen übergegangen ist. Ferner wird ausdrücklich dem absolvirenden Geistlichen die Befugnis eingeräumt, unter bestimmten Voraussetzungen die Absolution dem Beichtenden zu versagen. Dagegen wurde der Bann infolge des Missbrauchs, den man von demselben gemacht hatte, den Händen der Pfarrer frühzeitig entzogen und in die der landesherrlichen Konsistorien gelegt. Die Absolution wurde nach der Samstagsvesper unter Handauflegung in der Kirche erteilt; die Absolutionsformeln der Kirchenordnungen sind teils annuntiativ, teils exhibitiv, nicht selten stehen beide zur Auswal unmittelbar nebeneinander. Chemnitz ist der erste, der es bestreitet, dass die Absolution in dem Sinne wie Taufe und Abendmal ein Sakrament sei, und zwar darum, weil sie auf der reinen Verheißung im Worte Gottes beruhe und kein durch die göttliche Einsetzung mit ihr verbundenes Zeichen habe; nur im uneigentlichen Sinne gesteht er ihr einen sakramentalen Charakter zu (Schmid, Dogmatik § 53, Anm. 5), auch ihm ist die Erteilung der Absolution ein spezifisches Vorrecht des Amtes, obgleich er noch an dem altprotestantischen Grundsatze festhält, dass die Schlüssel der Kirche selbst übergeben seien (Heppe, Dogmatik III, 250; Kliefoth S. 278); ebenso spricht er es unumwunden aus, dass dem absolvirenden Geistlichen das Urteil und die Kognition darüber zusteht, ob dem Beichtenden vermöge des Standes seiner religiösen Einsicht, seiner Buße und seines Glaubens die Absolution zu gewären oder zu versagen sei (s. Kliefoth S. 279). Dagegen reden Quenstedt und Hollaz bereits von einer den Dienern des göttlichen Wortes nach ihrem amtlichen Charakter übertragenen Gewalt der Sündenvergebung, und der letztere stellt geradezu den unprotestantischen Satz auf: W i e d i e D i e n e r durch das Wort Gottes die Sünder realiter und effektiv bekehren, erneuern und beseligen, so vergeben sie auch realiter und effektiv die Sünden (Heppe S. 252). Als Verkehrung der ursprünglichen protestantischen Anschauungsweise müssen wir es endlich betrachten, wenn Baier die Absolution als jurisdiktionellen Akt auffasste und demnach zwischen potestas ordinis und potestas clavium s. j u r i s d i c t i o n i s unterschied und jene als potestas publice docendi et sacramenta administrandi, diese als potestas remittendi et retinendi peccata bestimmt, wozu freilich schon Gerhard den Grund gelegt hatte, der (XIII, 16) die potestas j u r i s d i c t i o n i s in den Gebrauch der Schlüssel setzte und unter dieselbe ausdrücklich sowol die allgemeine als die Privatabsolution subsumirte (vgl. Schmid § 59, Anm. 9).

Die Schweizer Reformation bezog von vornherein die Schlüsselgewalt vorzugsweise auf das Recht zur Ausübung des Kirchenregiments und besonders der Kirchenzucht und hat in diesem Sinn die einschläglichen Bestimmungen in ihren Bekenntnissen formulirt. Dagegen bezog Calvin die Schlüsselgewalt überhaupt auf die Predigt des Evangeliums und die Handhabung der Kirchenzucht mit Fernhaltung des Sakramentbegriffs. Daraus ergeben sich ihm folgende Sätze: 1) Es gibt eine zweifache Absolution, die eine dient dem Glauben, die andere gehört zur Kirchenzucht. 2) Die Absolution ist nichts Anderes, als das der Verheißung des Evangeliums entnommene Zeugnis von der Vergebung der Sünden (Instit. lib. III, cap. IV, § 23). 3) Die Absolution ist konditional, ihre Bedingungen sind Buße und Glaube. 4) Über das Vorhandensein dieser Bedingungen müssen Menschen ungewiss sein, sodass die Gewissheit des Bindens und Lösens von keinen Richtersprüchen menschlichen Gerichtes abhängt. Die Diener des göttlichen Wortes können darum auch nur bedingungsweise absolviren (§ 18), kraft dieses Wortes nämlich können sie Allen, wenn sie an Christus glauben, die Vergebung zusagen, wenn sie Christum nicht ergreifen, die Verdammnis ankündigen (§ 21). 5) In dieser Ausübung ihres Amtes können sie darum auch nicht irren, weil sie nicht mehr verkündigen, als was Gottes Wort ihnen befiehlt, der Sünder aber

kann diese in sich gewisse und unzweifelhafte Absolution mit voller Sicherheit sich aneignen, sobald die einfache Bedingung: Ergreifung der Gnade Christi, ihr beigefügt wird in dem Worte des Herrn: Dir geschehe, wie du geglaubt hast! (§ 22). 6) Die andere Absolution, welche einen Bestandteil der Kirchenzucht bildet, hat nichts mit den geheimen Sünden zu tun, sondern tilgt nur das der Kirche gegebene Ärgernis (§ 23); auch darin folgt die Kirche der untrüglichen Regel des göttlichen Wortes: kraft dieses Wortes verkündigt sie, dass alle Ehebrecher, Diebe, Mörder, Geizige, Ungerechte keinen Teil am Reiche Gottes haben, und in diesem Binden kann sie nicht irren; mit eben diesem Worte löst sie die Bußfertigen, denen sie Trost bringt (§ 21). Nach diesen Grundsätzen, welche das Wesen der Absolution mit Beseitigung jeder Einwirkung von seiten des Sakramentbegriffs einfach als Spezies der Predigt bezeichnen, konnte Calvin die Privatabsolution nicht verwerfen, nur konnte er in ihr nicht ein allgemeines Institut der Kirche erkennen, sondern musste ihre Erteilung von dem individuellen Bedürfnisse derer abhängig machen, welche sie begehren. Ihre Zweckmäßigkeit begründete er übrigens in derselben Weise, wie die lutherische Kirche.

Der frische und lebendige Geist der Reformation war entflohen, die Privatbeichte und Privatabsolution zur bloßen gedankenlosen Form herabgesunken, der Kirchenbann zur Strafe, die öffentliche Rekonziliation zur öffentlichen Prostitution geworden; diese Kirchenstrafe wurde durch die landesherrlichen Konsistorien verhängt und tatsächlich nur auf fleischliche Vergehen gesetzt. Da erhob sich mit lautem Proteste der Pietismus und forderte eine entschiedene Reform in der Ausübung der Schlüsselgewalt. Der Vorläufer in dieser Richtung war Theophilus Großgebauer, Professor in Rostock, in seiner im J. 1661 erschienenen „Wächterstimme aus dem verwüsteten Zion", der für die geheimen Sünden nur die Beichte vor Gott, für die öffentlichen Sünden aber, auf welche er allein die Binde- und Lösegewalt bezog, die öffentliche Beichte und Rekonziliation vor der beleidigten Gemeinde für notwendig hielt, die Beurteilung der letzteren aber im altkirchlichen Sinne durch ein von der Gemeinde gewältes Ältestenkollegium (Seniores plebis) gehandhabt wissen wollte. Spener wollte zwar die Privatbeichte und Privatabsolution in veränderter Form, nämlich in der Anmeldung vor dem Pastor, und hauptsächlich zum Zweck der Gewissensberatung und der Erforschung des Seelenzustandes des Konfitenten beibehalten, drang aber darauf, dass der Beichtvater, dessen Wal er dem persönlichen Vertrauen anheim gab, nur die Bußfertigen absolviren und den Unbußfertigen die Sünden behalten, dagegen die Zweifelhaften an ein zu errichtendes Ältestenkollegium zur Beurteilung und zur Handhabung des Bannes verweisen solle. Mit großem Nachdrucke erklärte er die Schlüsselgewalt für ein Recht der ganzen Kirche oder Brüderschaft, das nur auf dem Wege des Missbrauchs ausschließlich in die Hände des geistlichen Standes und der Obrigkeit gekommen sei. Mit weit größerer Entschiedenheit traten seine Anhänger gegen das Institut der Privatbeichte auf; die Angriffe des Predigers Johann Kaspar Schade in Berlin auf den Beichtstul, den er Satansstul und Höllenpfuhl nannte und die eigenmächtige Aufhebung der Privatbeichte, die sich derselbe erlaubte, hatten zunächst eine Untersuchung, am 16. November 1698 aber eine kurfürstliche Resolution zur Folge, kraft deren die gemeinsame Beichte und Absolution aller Konfitenten angeordnet, dagegen die Privatbeichte und Privatabsolution dem individuellen Bedürfnis anheimgegeben wurde. Der Vorgang Preußens fand bald in anderen Landeskirchen Nachfolge. Was der Pietismus begonnen hatte, setzte der Rationalismus fort. Mit der Privatabsolution zerfiel auch die Kirchenzucht zum Nachteil der Gemeinden, durch deren eigene organisirende Tätigkeit allein diese in das Leben gerufen werden kann, wie das Beispiel der reformirten Kirche in manchen deutschen Ländern zeigt.

In die Dogmatik hat Schleiermacher wider den Begriff der Schlüsselgewalt eingefürt, jedoch seinen Inhalt mit ausdrücklicher Ausschließung der Predigt auf die gesetzgebende und richterliche (verwaltende) Gewalt der Kirche beschränkt, die er als wesentlichen Ausfluss aus dem königlichen Amte Christi ansieht und deren Bestehen er durch das Zusammensein der Kirche mit der Welt motivirt (§ 144,

145). Wenn man indessen erwägt, wie vag und widersprechend sich die Bekenntnisbücher der evangelischen Kirche über diesen Begriff äußern (man vergleiche nur die von Schleiermacher gesammelten Stellen unter dem Lehrsatze § 145), wie disparate Dinge unter denselben subsumirt sind und wie wenig sich selbst auf exegetischem Wege die Grenzen desselben mit Sicherheit bestimmen lassen, so scheint es am geeignetsten, den Versuch völlig aufzugeben, bildliche Bezeichnungen, wie „Schlüssel des Himmelreichs", „Binden und Lösen", zu dogmatischen Begriffen auszuprägen.

Litteratur: Morinus, De disciplina in administratione sacram. poenitentiae, Par. 1651, Ant. 1682; Steitz, Das römische Bußsakrament, Frankf. 1854; Frank, Die Bußdisziplin, Mainz 1867; Propst, Sakramente und Sakramentalien, Tüb. 1872; Tüb. Theol. Quartalschrift 1872, S. 430 ff.; Schmitz, Die Bußbücher und die Bußdisziplin der Kirche, Mainz 1883; Löning, Geschichte des deutschen Kirchenrechts, 1878, I, S. 252 ff. II, S. 448 ff.; Steitz, Die Privatbeichte und Privatabsolution, Frankf. 1854; Kliefoth, Beichte und Absolution, Schwerin 1856; Pfisterer, Luthers Lehre von der Beichte, Stuttg. 1857; Ahrens, Das Amt der Schlüssel, Hannover 1864; Zeitschr. für Protestantism. und Kirche, 1865, 3; Köstlin, Luthers Theologie, Stuttg. 1863, II, 520 ff. u. ö.

Steitz † (Hauck).

Schmalkaldische Artikel. Unter diesem Namen besitzen wir ein Schriftstück von Luther, welches in die symbolischen Bücher der lutherischen Kirche Aufnahme gefunden und mit dem es folgende Bewandtnis hat.

I. Entstehung. Nachdem seit Jarzehnten die deutschen Stände die Berufung eines Konzils gefordert, auch die Evangelischen lange Zeit ihre Hoffnung darauf gesetzt, sah sich Papst Paul III. (vergl. den Art. Bd. XI, S. 321 und Ranke, Deutsche Gesch. Bd. IV, 62 ff.) durch das erneuerte Drängen des Kaisers endlich veranlasst, das auch von ihm längst geplante Konzil (vgl. den Art. Vergerius) durch eine Bulle vom 2. Juni 1536 auszuschreiben. In Mantua sollte es am 8. Mai 1537 zusammentreten. Nun erhob sich die Frage, wie die Evangelischen sich dazu stellen sollten. Das regste, auch persönliche Interesse an der Angelegenheit nahm Kurfürst Joh. Friedrich von Sachsen. Ein eigenhändiges Bedenken desselben vom 26. Juli 1536 (Corp. Ref. III, 99) *), über welches die Wittenberger beraten sollten, wollte das Konzil am liebsten sogleich gänzlich abgewiesen wissen, in erster Linie deshalb, weil eine Annahme der Citation schon eine Anerkennung des Papstes als Haupt der Kirche in sich schließe. Das (erste) Gutachten der Wittenberger Theologen und Juristen, dessen schleunige und eingehende Beratung der Kurfürst persönlich betrieb (C. R. III, 106), ging doch dahin, für den Fall, daſs der Papst die evangelischen Stände, „gleich wie andere Stände vociren wollte" (ibid. 119 ff.), die Einladung nicht one Weiteres zurückzuweisen, da der Papst damit anzeige, „daſs er diese Fürsten noch nicht für Ketzer hielt". Darüber kam es dann im Laufe des Sommers zu weiteren Verhandlungen, indem der Kurfürst zwar bei seiner Meinung verblieb, daſs man das Konzil zu beschicken nicht schuldig sei, aber doch für gut hielt, sich auf alle Fälle vorzubereiten. Wärend daher die Wittenberger samt und sonders beauftragt wurden, die ganze Angelegenheit weiter in Beratung zu ziehen, besonders auch in Rücksicht auf ein etwa zu berufendes Gegenkonzil **), erhielt Luther Ende August den speziellen Auftrag, eine Schrift zu verfassen, „worauf er in allen Artikeln, die er bisher gelehrt, gepredigt und geschrieben, auf einem Conzilio, auch in seinem letz-

---

*) Bei Köstlin II, S. 669, Anm. z. S. 388 wol nur durch Druckfehler unter Berufung auf Burkhardt 263 auch in der 2. Aufl. 16. Nov. Schon zwei Tage vorher (wenn das Datum bei Burkhardt 258 richtig ist) hatte Brück eine Aufforderung an die Wittenberger gesandt, sich darüber zu äußern. Die Antwort darauf vom 6—12. Aug., Burkhardt 263. Corp. Ref. III, 119, nicht von Melanchthon (Köstlin II, 385), der Kurfürst vermutet einen Juristen — (C. III, 147), aber mit Melanchthons Korrekturen (Burkhardt 256).

**) Der betr. Bericht, der erst im Dez. an den Kurfürsten gelangte, verzögerte sich one Zweifel wegen Abwesenheit des Melanchthon (C. R. III, 156 am Schluſs).

ten Abschied von dieser Welt vor Gottes allmächtiges Gericht gedenkt zu beruhen und zu bleiben und darinnen one Verletzung göttlicher Majestät, es betreffe gleich Leib oder Gut, Frieden oder Unfrieden, nicht zu weichen". Auch sollte Luther angeben, „wie wol derselben one Zweifel wenig sein werden", in welchen Artikeln „um christlicher Liebe willen doch außerhalben Verletzung Gottes und seines Worts, die nicht nöthig wären, etwas könnte und möchte nachgegeben werden" (C. R. III, 140). Zugleich gab der Kurfürst, wol im Hinblick auf den Handel mit Agricola, als seinen bestimmten Wunsch zu erkennen, dass die Wittenberger Theologen, one Rücksicht auf Luthers Autorität, damit nicht erst hinterher ein Dissensus sich herausstelle, „bei ihrer Seelen Seligkeit vernommen werden sollten", ob sie in den gestellten Artikeln mit ihm einig wären oder nicht. Unmittelbar darauf, am 30. August, verhandelte der Kanzler Brück darüber mit den Theologen in Luthers Hause, worauf er am 3. Sept. an den Kurfürsten schrieb: „mich dünkt auch, er (Luther) sey schon in guter Arbeit, J. C. G. sein Herz der Religion halben als für sein Testament zu eröffnen" (C. R. III, 147). Da der Kurfürst indessen die Fertigstellung der Arbeit erst bis Conversionis Pauli (25. Jan.) verlangt hatte, hatte Luther es damit nicht eilig. Nachdem die Wittenberger ein zweites Gutachten über die Konzilfrage gestellt (Dez. 1536, C. R. III, 126 ff., Burkhardt 271), erinnerte ihn ein Schreiben Joh. Friedrichs vom 11. Dez. noch einmal daran und machte speziell Amsdorf und Agricola unter denjenigen Theologen namhaft, die Luther aus seinen und seines Bruders Herzog Joh. Ernsts Landen auf kurfürstliche Kosten heimlich nach Wittenberg fordern solle, damit sie ihre Zustimmung zu seinen Artikeln geben oder etwaige Abweichungen schriftlich einreichen sollten (Burkhardt 271 f.). Daraufhin machte sich Luther an die Arbeit und schrieb mit schneller Hand seine Artikel nieder. In den letzten Tagen des Jares unterbreitete er seinen Kollegen, nämlich Jonas, Bugenhagen, Creutziger, Melanchthon, sowie dem Spalatin, Amsdorf und Agricola seinen Entwurf, der nach eingehender Beratung (Spalatins Annalen bei Cyprian S. 307) mit nur geringen Änderungen angenommen wurde *). Das schloss jedoch nicht aus, dass mehrere, besonders Spalatin, noch ihrerseits dem Kurfürsten einige Artikel namhaft machten, die sie diskutirt zu sehen wünschten, wie die Frage, ob die Evangelischen, wenn der Papst ihnen den Laienkelch bewilligte, deshalb aufhören sollten, gegen den Fortgebrauch der einen Gestalt unter den Papisten zu predigen, wie es mit der Ordination und den Adiaphoris zu halten sei —, Fragen, die Luther wol wesentlich in der Überzeugung, dass sie bei dem vorauszusehenden Verhalten der Römischen gegenstandslos seien, unberücksichtigt lassen wollte. Nachdem Spalatin eine (noch jetzt im Archiv zu Weimar befindliche) Abschrift der Artikel angefertigt hatte, wurden sie von allen anwesenden Theologen unterschrieben, von Melanchthon mit der Bemerkung, dass dem Papste, „so er das Evangelium wollte zulassen, um Friedens und gemeiner Freyheit willen derjenigen Christen, so auch unter ihm sind und künftig sein möchten, seine Superiorität über die Bischöfe, die er hätte, iure humano auch von uns zuzulassen sei". Mit diesen Unterschriften samt einem Begleitschreiben sandte Luther am 3. Jan. 1537 diese Abschrift durch Spalatin (nicht durch Brück gegen Köstlin II, 388, vgl. De Wette V, 44 f.) an den Kurfürsten, der schon am 7. Jan. in einem herrlichen, glaubensstarken Briefe an Luther (Th. Kolde, Analecta Lutherana, Gotha 1883, p. 285 sq.) seine Freude über die Übereinstimmung von Luthers Artikeln mit der Augustana und über die Einmütigkeit seiner Theologen aussprach, übrigens gegenüber Melanchthons Zusatz bemerkte: „Des Papsts halben hat es bei uns gar kein Bedenken, daß wir uns zu dem allerheftigsten wider ihn legen rc." und es als ein

*) Abgesehen von rein sprachlichen Varianten unterscheidet sich Luthers Niederschrift Cod. Pal. Heidelb. 423 (vergl. die treffliche Facsimile-Wiedergabe und das Variantenverzeichnis bei Zangenmeister, s. unter Litteraturangabe) von der offiziellen Abschrift Spalatins zunächst dadurch, dass letztere Luthers Bibelcitate, die dieser zum teil nur andeutet, vielfach wörtlich und zwar deutsch gibt, ferner durch die Einschaltung eines kleinen Artikels „vom Heiligenanruffen" (bei Zangenmeister S. 55), den Luther dann in der gedruckten Ausgabe noch erweitert hat.

Gottversuchen bezeichnete, nachdem man einmal von seiner babylonischen Gefangenschaft durch Gott frei geworden, „sich wider in solche Fährlichkeit zu begeben“.

II. Inhalt. Gewissermaßen als Motto setzte Luther seiner Handschrift (nicht in der spalatinschen Abschrift und nicht in den Drucken) die erst jetzt (von Zangemeister a. a. O. S. 51 vgl. 72) richtig entzifferten Worte: His satis est doctrinae pro vita ecclesiae. Ceterum in politia et economia satis est legum quibus nixemur. Ut non sit opus praeter has molestias fingere alias, quia monemur (?) „sufficit diei malitia sua“. (Vgl. hierüber speziell E. Herrmann, Ein kurzes Vorwort zu den Schmalkaldischen Artikeln, Zeitschrift f. Kirchenrecht XVII [N. F. II] 1882, S. 231 ff.) In drei Teile zerlegt er die Artikel, auf welchen man unwandelbar vor dem Konzil beharren solle. Nur kurz berürt er, weil darüber kein Streit, im ersten Teil die „hohen Artikel der göttlichen Majestät“ — — „wie der Apostel item S. Athanasii Symbolon und der gemeine Kinderkatechismus lernet“. Im zweiten Teil, der von den Artikeln handelt, „so das Amt und Werk Jesu Christi oder unsere Erlösung betreffen“, wird sogleich als erster und Hauptartikel der bezeichnet, dass wir one unser Verdienst um des Erlösungswerkes Christi willen durch den Glauben gerecht werden. „Von diesem Artikel kann man nicht weichen, oder nachgeben, es falle Himmel und Erden“. — „Und auf diesem Artikel stehet Alles, was wir wider den Papst, Teufel und Welt lehren und leben“. Im zweiten Artikel wendet er sich zu dem unmittelbarsten Gegensatz, „zu dem größten und schrecklichsten Greuel im Papsttum“, der Messe, um ihre Schriftwidrigkeit und Verdammlichkeit darzutun, sowie das Ungezieser und Geschmeis mancherlei Abgötterei, welches die Messe, „dieser Drachenschwanz“ gezeugt, als da sind Fegefeuer, Seelenämter, Wallfarten, Bruderschaften, Heiltümer, Ablass (Heiligenanrufung) mit den schärfsten Worten als solche Punkte hinzustellen, die straks wider den ersten Artikel und nimmermehr nachzulassen. Der dritte Artikel fordert, resp. rechtfertigt die Benützung der Klostergüter zur Erziehung der Jugend und zugunsten des Kirchendienstes, wärend ein vierter sich speziell mit dem Papsttum beschäftigt. Was er seit 20 Jaren über das Papsttum gelehrt, fasst Luther hier zusammen: Da der Papst nicht iure divino, d. i. aus Gottes Wort das Haupt der Christenheit ist, wobei auch der Umstand zu beachten ist, dass die Griechen und andere christliche Kirchen niemals unter demselben gestanden haben, so folgt daraus, „dass Alles, was derselbe falscher freveler, lästerlicher und angemaßter Gewalt getan und fürgenommen habe, eitel teuflisch Geschicht und Geschäfte gewest und noch sei, zu Verderbungen der ganzen christlichen Kirche und zu verstören den ersten Hauptartikel von der Erlösung Jesu Christi. Aber auch für den Fall, dass der Papst sich des angemaßten göttlichen Rechtes begeben werde, was er nicht kann, werde damit der Christenheit nicht geholfen werden, denn da man ihn dann nicht auch aus Gottes Befehl, sondern als einem erwälten Haupte, das eventuell auch abgesetzt werden könnte, aus menschlichem guten Willen gehorchte, werde er gar bald verachtet werden und noch mehr Rotten entstehen als zuvor. „Darum kann die Kirche nimmer besser regiert und erhalten werden, denn das wir unter einem Haupte Christo leben und die Bischöfe alle gleich nach dem Amt (ob sie wol ungleich nach den Gaben) fleißig zusammenhalten in einträchtiger Lehre, Glauben, Sakrament, Gebeten und Werken der Liebe. — Dies Stück zeygt gewaltiglich, dass er der rechte Endechrist oder Widerchrist sei, der sich über und wider Christum gesetzt und erhöhet, weil er will die Christen nicht lassen selig sein, one seine Gewalt. — Darum sowenig wir den Teufel selbs für einen Herren oder Gott anbeten können, so wenig können wir auch seinen Apostel den Papst oder Endechrist in seinem Regiment zum Haupt haben“. An diesen Artikeln, meinte Luther, werden sie genug zu verdammen haben im Konzilio.

Den dritten Teil leitet er mit der Bemerkung ein: „Folgende Stücke mögen wir mit Gelehrten vernünftiger oder unter uns selbs handeln. Der Papst und sein Reich achten derselben nicht viel, denn Conscientia ist bei ihnen nichts, sondern Geld, Ehre und Gewalt ists gar“. Man wird diese Bemerkung wol dahin zu verstehen haben, dass wärend in den vorbesprochenen Punkten, wie er mehr-

fach betont, an ein Nachgeben des Papstes nicht zu denken, er die Hoffnung doch nicht ganz aufgeben will, dass über die nachfolgenden Punkte wenigstens mit den Verständigen unter den Römern wenn auch freilich nicht mit dem Papsttum selbst eine Einigung zu erzielen sein könnte. Dass er allerdings selbst nicht daran dachte, in irgend einem Punkte eine Konzession zu machen, wonach der Kurfürst gefragt hatte, das ist aus jeder Zeile zu erkennen. Diese Artikel des dritten Teiles betreffen nun die wichtigsten Punkte der Heilslehre, Sünde, Gesetz, Buße', letztere mit dem sehr ausfürlichen Gegenstücke von der falschen Buße der Papisten, in dem er in kräftiger Darstellung das ganze Unwesen der römischen Buße, die niemals zur Gewissheit der Sündenvergebung kommen lasse, geißelt. Diesen genannten Punkten, der Lehre vom Gesetz und seiner Bedeutung für den Heilsweg stellt er nun deutlich gegenüber die mancherlei Weise, wie Gott durchs Evangelium Rat und Hilfe wider die Sünde gibt, nämlich durch die mündliche Predigt, welches ist das eigentliche Amt des Evangeliums, durch die Taufe, das Sakrament des Altars, durch die Kraft der Schlüssel und die Beichte. Daran schließen sich gewissermaßen anhangsweise die Artikel vom Bann, von der Weihe und Vocation, von der Kirche und — man darf für die Stellung dieser Artikel an das Beispiel in der Augustana denken — wie man vor Gott gerecht wird und von guten Werken, von Klostergelübden und von Menschensatzungen. „Dies sind die Artikel, darauf ich stehen muss und stehen will bis in meinen Tod, und weiß darinnen nichts zu endern noch nachzugeben. Will aber jemand etwas nachgeben, der thue das auf sein Gewissen".

III. Geschichte der schmalkaldischen Artikel. Des Kurfürsten Meinung war dahin gegangen, auf dass „eine einhellige Vergleichung geschehe", auf einem Konvent, der auf Lichtmess zu Schmalkalden in Aussicht genommen, Luthers Artikel allen Religionsverwandten vorzulegen (Corp. Ref. III, 140). Ob darüber im Voraus mit den Verbündeten Unterhandlungen gepflogen sind, steht dahin. Jedenfalls zeigte sich sehr bald auf dem Konvent zu Schmalkalden, der seit dem 9. Febr. 1537 daselbst zusammentrat, dass die Meinung der Stände vielmehr die war, dass es nicht wolgetan sei, sich behufs des Konzils zu einem neuen Bekenntnis zu vereinigen, wobei leicht Entzweiung entstehen könnte. So wurden Luthers Artikel, obwol der Kurfürst sie anfangs zwar zur Beratung gestellt (Th. Kolde, Analecta Lutherana, p. 296), lediglich deshalb überhaupt gar nicht offiziell beraten, weil man es für angemessener hielt, sich auf das Bekenntnis zu berufen, was dem Kaiser vorgelegt worden und worin man einig sei. Deshalb erhielten die Theologen (Melanchthon schreibt: Ne tamen nihil ageremus et essemus prorsus κῶφα πρόσωπα in hoc conventu iussi sumus aliquid componere contra potestatem Ῥωμαίου ἀρχιερέως Corp. Ref. III, 270 sq. cf. 292) den Auftrag, Augustana und Apologie noch einmal zu übersehen und mit neuen Argumenten aus der Schrift und den Vätern &c. zu befestigen, übrigens wie die Straßburger Gesandten berichten, „nichts wider deren Inhalt vnd substanz auch der concordy endern, allein das babstum heruß zu strichen, des vormals vff dem richsdog der key. Mt. zu vnderthenigem gefallen vnd vß vrsachen vnderlossen" (Analecta Luth. S. 293). Wärend man sich nun, wie es scheint, darauf beschränkte, lediglich Konfession und Apologie noch einmal durchzusprechen und die Zustimmung dazu zu bezeugen (ein Streit, der über die Abendmalslehre auszubrechen und die Wittenberger Concordie zu gefärden drohte, wurde von Melanchthon niedergeschlagen C. R. III, 292, genauer S. 370 ff.), aber auf eine weitere Beweisfürung aus Mangel an Büchern verzichtete (C. R. III, 267), schrieb Melanchthon, wärend Luther schwer krank darniederlag, seinen Tractatus de potestate et primatu papae und zwar wol unter dem Eindruck der antipäpstlichen Stimmung, die auf dem Konvente von Tage zu Tage mehr hervortrat, schärfer als es sonst seine Art war (scripsi paulo quam soleo asperius sagt er selbst ibid. 271 vgl. jedoch S. 292). Von dem Vorbehalt, den er bei seiner Unterschrift zu Luthers Artikeln gemacht, enthielt Melanchthons Traktat nichts, sondern er bekämpfte darin auf Grund der Schrift und der Geschichte in entschiedenster Weise die Anmaßung von einem göttlichen Rechte des Papstes, dem vielmehr als Beschützer

gottloser Lehren und gottlosen Kultus wie dem Antichristen zu widerstehen sei. Als zweiter Teil schließt sich daran eine Abhandlung, de potestate et iurisdictione Episcoporum, worin er das ware Wesen des Bischofsamtes, auch das Ordinationsrecht der Evangelischen darlegt, und die Verpflichtung, den Bischöfen, die dem Papste zugetan, gottlose Lehre und falschen Gottesdienst mit Gewalt verteidigen, zu gehorchen, zurückweist. Dieser Traktat wurde den Ständen überantwortet und von ihnen gebilligt und sodann gemeinsam mit Augustana und Apologie (und zwar nach dem 23. Febr., Mel. an Jonas C. R. III, 271 und Brenz von dems. Datum S. 288) von den anwesenden Theologen unterschrieben (ebd. 286). Dies ist die einzige offizielle Konfessionsurkunde, die auf dem Konvent zu Schmalkalden vereinbart wurde, in der Melanchthons Traktat auf gleiche Stufe mit Augustana und Apologie gestellt wurde (C. R. III, 286, Th. Kolde a. a. O. S. 298).

Luthers Artikel, von denen die Straßburger Gesandten schreiben: „Es hatt auch Doctor Luther etlich sunder Artickel angestelt, die er wolt im Concilium schicken für sein Person", kamen nur in der Versammlung der Theologen zur Besprechung, indem Bugenhagen, nachdem alles Andere erledigt*), den Antrag stellte, ut qui velint subscribant articulis, quos Lutherus secum attulerat, indessen da Butzer, obwol er angab, in den Artikeln nichts Tadelnswertes zu finden, die Unterschrift verweigerte, weil er dazu nicht autorisirt sei, und ebenso andere wie Blaurer und Lykosthenes, auch Dionysius Melander, so sah man im Interesse des Friedens davon ab. (Veit Dietrich schreibt: Haec cum videremus mihi quoque placuit ut ommissis istis articulis Lutheri simpliciter confessioni Augustanae et concordiae subscriberent omnes. Id factum est sine recusatione. C. R. III, 371). Trotzdem unterschrieben außer den genannten wol alle anwesenden Theologen, später auch einige andere und gaben auf diese Weise privatim ihre Zustimmung urkundlich zu erkennen, one dass, zumal das Konzil von den Ständen zurückgewiesen wurde, noch irgend wie davon die Rede gewesen, sie als gemeinsame Konfessionsurkunde des schmalkaldischen Bundes ausgehen zu lassen. Hiernach füren dieselben sehr mit Unrecht den Namen „schmalkaldische Artikel" — im Weimarer Archiv (Reg. H. p. 120. 53) hat Spalatins Abschrift die Überschrift: „Bedenken des Glaubens halben und worauf im künftigen Konzil endlich zu verharren sei" (Burkhardt one zu wissen, dass dies die schmalkaldischen Artikel sind S. 275) — und ist es gänzlich unhistorisch, Melanchthons Traktat, der mit ihnen in gar keiner Verbindung steht, als Anhang derselben zu bezeichnen.

Ein Jar später, 1538, gab Luther seine Schrift heraus unter dem Titel: „Artikel so da hätten sollen aufs Concilium zu Mantua, oder wo es würde sein, überantwortet werden, von unsers teils wegen". Zu dem Urtext waren jetzt eine längere Vorrede und mehrere Zusätze zum teil von größerem Umfange hinzugekommen, die teils das schon früher Gesagte weiter ausfüren, teils es schärfer begründen, so im Artikel von der Messe, von „Heiligen anruffen", von der falschen Buße der Papisten, am Schluss des Artikels von der Beichte, wo er in einem längeren Abschnitt davon handelt, dass „Gott niemand seinen Geist oder Gnade gibt one durch oder mit dem vorangehenden äußerlichen Wort" (zu vgl. die Ausgabe von Zangemeister). Wie viel nun auch Luther hier noch an Zusätzen sich erlaubte, die übrigens sachlich nichts ändern, so betrachtete er seine Artikel — und daraus wird man schließen müssen, dass er von dem, was wärend seiner Krankheit in Schmalkalden vorgegangen, durchaus nicht genau unterrichtet war — doch als eine offizielle Urkunde, denn er schreibt in der Vorrede: „Demnach habe ich diese Artikel zusammenbracht und unserm Teil überantwortet. Die sind auch von den unsern angenommen und einträchtiglich bekannt und beschlossen, daß man sie sollte (wo der Papst mit den Seinen einmal so kühn wollte werden, ohn Lügen und Trügen

*) Nach C. R. III, 267, war eine öffentliche Verlesung derselben auf den 18. Febr. angesetzt, dieselbe scheint aber nach III, 371 unterblieben zu sein, vielleicht deshalb, weil Luther an diesem Tage krank wurde, cf. III, 269.

mit Ernst und Wahrhaftigkeit ein recht frei Concilium zu halten, wie er wohl schuldig wäre) öffentlich überantworten und unseres Glaubens Bekenntnis einbringen". Und eben diese Bemerkung wird es mit veranlasst haben, dass, wärend Melanchthons Traktat immer mehr in den Hintergrund trat, Luthers Artikel zu höherer Schätzung gelangten. Zuerst wurden sie der Augustana gleichgestellt in einem Gutachten der hessischen Theologen vom J. 1544 (bei Neudecker, Urkunden S. 689), und wurde es in den Streitigkeiten der fünfziger Jare immer allgemeiner üblich, sie den Bekenntnisschriften beizuzälen (s. die Nachweise bei Plitt, De auctoritate, p. 53 sq.), und da sie in fast alle Corpora doctrinae, zuerst in das Corpus doctrinae der Stadt Braunschweig vom Jare 1563 (vgl. den Art. „Corpus doctrinae" Bd. III, S. 359) übergingen, so verstand es sich von selbst, dass auch die Autoren der Konkordienformel sich zu ihnen bekannten, als welche Smalcaldiae in frequentissimo theologorum conventu anno salutis MDXXXVII conscripti, approbati et recepti sunt, Melanchthons Traktat aber, dessen Autorschaft mittlerweile sogar vergessen war, als per theologos Smalcaldiae congregatos conscriptus im Konkordienbuch als Anhang zu den schmalkaldischen Artikeln abgedruckt wurde. Dass in ihnen in der Tat, wie schon Kurfürst Johann Friedrich es nach ihrem Empfang bezeugte und die Autoren der Konkordienformel es ausdrücken, doctrinam Augustanae Confessionis repetitam esse et in quibusdam articulis e verbo Dei amplius declaratam esse, wird kein Einsichtiger bezweifeln dürfen, und außerdem wird die evangelische Kirche sie auch immer besonders deshalb hochschätzen müssen, weil in ihnen und zwar in ihnen allein graves causae recitatae sunt, cur a pontificis erroribus et idolomaniis secessionem fecerimus, cur etiam in iis rebus cum pontifice romano nobis convenire non possit, quodque cum eo in illis conciliari nequeamus (C. F. ed. Müller p. 570).

Litteratur: Erste Ausgabe: „Articel, | so da hetten sol | len auffs Concilion zu | Mantua, oder wo es würde | sein, vberantwortet werden, | von vnsers tails wegen. | Vnd was wir annemen | oder geben kündten | oder nicht ꝛc. | D. Mart. Luth. | Wittenberg. | M.D. XXXVIII. | Davon erschien 1541 eine lateinische Übersetzung: Articuli a Reverendo D. Doctore Martino Luthero scripti, Anno 1538 ut Synodo Mantuanae quae tunc indicta erat proponerentur, qui recens in Latinum sermonem translati sunt a Petro Generano 1541. Hierfür und für das Litterärgeschichtliche überhaupt vergl. J. Chr. Bertram's Geschichte des symbolischen Anhangs der schmalkaldischen Artikel ꝛc. herausgegeben von J. B. Riederer, Altdorf 1770. Articuli qui dicuntur Smalcaldici. E. Palatino codice msc. accurate edidit et annotationibus criticis illustravit Philippus Marheineke, Berolini 1817, 4° und vor allen Dingen neuerlich die facsimilirte Ausgabe von Zangemeister: „Die schmalkaldischen Artikel vom Jahre 1537. Nach D. Martin Luthers Autograph in der Universitätsbibliothek zu Heidelberg zur vierhundertjärigen Geburtsfeier Luthers herausgegeben von Dr. Karl Zangemeister, Heidelberg 1883". Sonst (J. G. Süsse) Probe einer Historie derer Smalkaldischer Articel, Was insonderheit die Unterschrifften derer Theologen, Sodann auch den eigentlichen Tag beyderseits geschehener Unterschreibung betrifft, Dreszden und Leipzig 1739, 8°. M. Meurer, Der Tag zu Schmalkalden und die schmalkaldischen Artikel, Leipzig 1837. Plitt, De auctoritate articulorum Smalcaldicorum symbolica, 1862. J. Köstlin, Martin Luther, 2. Aufl., Elberfeld 1883.

Theodor Kolde.

Schmalkaldischer Bund, s. Bd. XI, S. 586.

Schmid, Christian Friedrich, Professor der Theologie in Tübingen, Verfasser der „biblischen Theologie des Neuen Testaments". — Er war im J. 1794 zu Bickelsberg in Württemberg geboren und der Son eines Pfarrers. In den Klosterseminarien Denkendorf, Maulbronn und Tübingen gebildet, erhielt er im J. 1819 als Repetent in Tübingen einen Lehrauftrag für praktische Theologie, wurde 1821 außerordentlicher, 1826 ordentlicher Professor und Doktor der Theologie, und wirkte als solcher bis zu seinem Tode im J. 1852. Er hat sich wärend seines Lebens als Schriftsteller wenig bekannt gemacht, auch hat er keine Gelegenheit zu hervorragender kirchlicher Wirksamkeit gehabt (doch hat er als

Kommissionsmitglied an der württemb. Liturgie von 1840 und bei der Kirchenverfassungs-Beratung von 1848 sich betätigt), aber er hat in langer akademischer Wirksamkeit zunächst auf die Geistlichkeit und Kirche von Württemberg durch wissenschaftliche Kraft wie durch seine Persönlichkeit einen tiefgreifenden Einfluss ausgeübt. Der Tübinger biblische Supranaturalismus bestand zur Zeit seines Auftretens in ziemlich abgeschwächter Gestalt. Er ging von demselben aus, aber er behielt bald bloß die seit Bengel traditionelle biblische Richtung bei, streifte den Reflexionscharakter des Standpunktes durch frisches Zurückgehen auf das kirchliche Bekenntnis und die ungenügende Methode durch Aneignung philosophischer Elemente, namentlich Schleiermacherscher Dialektik, ab. Bald wirkte neben ihm als Historiker Dr. Baur, und es gingen für Tübingen neue Zeiten auf, erst eine kürzere Periode, wo die Schleiermachersche Theologie, dann aber eine längere, wo die Hegelsche Philosophie den Ton angab. In der letzteren Zeit zumal kämpfte er mit Erfolg gegen den herrschenden Strom für die positiven Grundlagen des evangelischen Christentums, versammelte fortwärend einen nicht unbeträchtlichen Kreis von Anhängern um sich und gab für Alle, auch die dem Strome Folgenden, einen Sauerteig der Kritik zur Losung des Tages. Theologen, wie Dorner und Oehler, haben durch Widmungen öffentlich ausgesprochen, was sie ihm danken; und dem aufmerksamen Beobachter ist es nach Erscheinen seiner „Neutestamentlichen Theologie“ nicht schwer, zu erkennen, wie viel Anregung von ihm schon zuvor auch in die Litteratur übergegangen.

Schmids Tätigkeit hat sich über praktische und exegetische Theologie und Moral erstreckt (nur kürzere Zeit zog er, aber mit großem Erfolg der Widereinfürung in die symbolischen Bücher zu einer Zeit, da diese noch wenig aufgesucht wurden, die Symbolik in seinen Kreis). Seine Vorträge über die praktische Theologie und deren Teile zeichneten sich ebensosehr durch die organische Gestaltung des Entwurfs wie durch die Fülle der Gedanken und die geistvolle Belebung aller Stoffe aus. Als Leiter der praktischen Übungen hat er durch ein außerordentlich anregendes Verfaren fruchtbar für die Ausbildung mehrerer Generationen von Geistlichen zu ihrem Amte gewirkt. In der exegetischen Theologie las er neben der biblischen Theologie des N. Test.'s vorzüglich über paulinische Briefe, und verband dabei in seltener glücklicher Mischung die Befähigung zur sorgfältigsten Erklärung im einzelnen mit der Gabe, die Ideeen, Anlage und Gang der Schriften in lebendiger, geistiger Reproduktion zu entwickeln. Die christliche Moral hat er stets auf biblischem Grunde, aber in streng dialektischer Entwickelung des Systems des christlichen Lebens und unter allseitiger Auseinandersetzung mit anderen Ansichten, namentlich auch mit steter Rücksicht auf die Begriffe der Philosophie, dargestellt. In Allem hat er sich als echt wissenschaftlich angelegter Theologe dadurch bewärt, dass kein Wissen und kein Gedanke bei ihm zufällig und vereinzelt auftrat, sondern Alles in organischer Verarbeitung und selbstbewusster Durchdringung einer höheren Idee. Eine lebendige Frömmigkeit wurde auf dem Boden der Wissenschaft zur schwungvollen Begeisterung für Christus und sein Reich. Und dass hiervon sein ganzes Denken getragen war, machte ihn zum christlichen Charakter im Lehramt und begründete die Wirksamkeit, mit der er sich in der Reihe württembergischer Theologen in seiner Zeit würdig an einen Bengel und Storr anschließt.

Akademische Programme, welche S. geschrieben, sowie vier Abhandlungen in der Tüb. Ztschr. f. Th. sind verzeichnet in S.'s bibl. Th. d. N. T.'s Vorwort. Darunter ist die epochemachende Abh. über bibl. Theol. d. N. Test. 1838. Seine Vorlesungen über biblische Theologie des Neuen Testaments sind nach seinem Tode 1853 und in 2. Auflage 1859, 3. 1864, 4. 1868, herausgegeben. Ebenso die Vorlesungen über christliche Sittenlehre 1861.

Schmids „Neutestamentliche Theologie“, welche, wenn sie zur Zeit ihrer Conception erschienen wäre, noch entschiedener Epoche gemacht haben würde, ist auch so noch nicht zu spät erschienen, wie die Aufnahme der vier Auflagen beweist. Sie vereinigte, wie kaum eine vorhergehende Bearbeitung ihres Gegenstandes, den historischen Begriff und den Gedanken der organischen Entwickelung mit dem

entschiedensten Glauben an die absolute Offenbarung in Christo. Aber sie hat auch jedenfalls so große Vorzüge in der Darstellung der biblischen Lehrbegriffe, der Verfolgung der Gedanken in ihren Mittelpunkt und ihre Gliederung, dass sie ihren hohen Wert auch unter dem Fortschreiten dieser Wissenschaft behauptet hat, und ihr künftiges Andenken gesichert ist.

Über Schmids Leben ist zu vergleichen: Blätter der Erinnerung an Chr. Friedr. Schmid (von Palmer, Landerer, Baur, Ege), Tübingen 1852. Ferner: J. Köstlin in der Anzeige der bibl. Theol. des N. Testaments, Theol. Stud. u. Krit. 1856, I, S. 188 ff. Der Unterzeichnete hat darüber weiter gesprochen in einem Nekrolog im Schwäbischen Merkur vom 6. Juni 1852 (Schw. Chronik Nr. 133) und im Vorworte zu der bibl. Theol. des N. T. **C. Weizsäcker.**

Schmid, Konrad, Zwinglis treuer Gehilfe bei der Durchfürung der Züricher Reformation, geb. 1476 in Küßnach am Zürichersee, empfing seine Jugendbildung warscheinlich zunächst in der seit 1358 zu Küßnach bestehenden Johanniter-Commenthurei und später in Basel. Im nämlichen Jare, 1519, in welchem Zwinglis Wirken zu Zürich begann, wurde Schmid durch einmütige Wal der Konventualen Komthur zu Küßnach und als solcher, schon weil das Ordenshaus ein bedeutendes Vermögen besaß, ein sehr einflussreicher Mann. Zwingli, der ihn in jüngeren Jaren (wol in Basel) gekannt hatte, meldete freudig erstaunt dem gemeinsamen Freunde Beatus Rhenanus, Schmid sei durch das Studium der Kirchenväter aus den Netzen der Scholastik befreit, durch Luthers Auslegung des Vater-Unser (welche, in Basel gedruckt und durch Rhenan verbreitet, von Zwingli auch Schmid mitgeteilt worden) für das Evangelium gewonnen worden und sei nun zu einer solchen Reife des Geistes herangewachsen, dass man ihn kaum mehr kenne, er lege seiner Gemeinde ebenso ernst als anmutig den Brief an die Römer aus. Freilich stieß er mit diesen täglichen Predigten bei den Küßnachern zum teil auf heftigen Widerspruch, zumal er der Sittenlosigkeit mit aller Energie entgegentrat und sich nicht selten den Vorwurf des „Täubens" zuzog; erklärte er doch einst auf der Kanzel, keine fromme Frau werde je zum Tanze gehen. Indessen machte er von dem unter seiner Verwaltung stehenden Vermögen einen so woltätigen Gebrauch (er unterstützte 1523 auch den kranken Hutten mit einer namhaften Summe) und betätigte sich selbst und seine Konventualen in so trefflicher Weise, dass die Gemeinde ihn schätzen und der Rat von Zürich einen Antrag auf Säkularisation seines Ordenshauses abschlägig bescheiden musste.

Vor einem weiteren Kreise verfocht er seine reformatorischen Grundsätze zum erstenmal in Luzern. Dort wurde alljärlich im Monat März zum Andenken an eine Feuersbrunst eine Prozession abgehalten, wobei jeweilen ein auswärtiger Prediger die Festrede halten musste. Im Jare 1522 wurde Schmid damit betraut. Wärend aber alle seine Vorgänger lateinisch geredet hatten, wollte (nach Bullingers Ausdruck) der Komthur „keinen Pracht treiben mit Latein-Schwatzen, sondern gut deutsch reden, damit ihn Jedermann verstände und etwas Frucht davon empfinge". Auch der Inhalt war gut deutsch, der römischen Sprache gänzlich zuwider. Das Thema war, „daß Christus ein einig ewig Haupt syner kilchen, gwalthaber und fürbitter syge". Freimütig erklärte er, einen unreinen, sündigen Menschen könne die Christenheit nie als ihr Haupt, und als ihren Hirten nur dann erkennen, wenn er ihr evangelische Speise reiche. Durch diese Predigt fand sich der in Luzern wegen seiner „lutherischen" Anschauungen hart angefochtene Oswald Mykonius (s. d. Art. B. X, S. 404) mächtig gestärkt, die Luzerner Geistlichkeit aber wütete gegen Schmid, sodass dieser die Rede, die Einwürfe der Gegner und eine bündige Widerlegung derselben veröffentlichte unter dem Titel: „Antwurt Bruder Conradt Schmids uff etlich wyderred derer, so die predig durch jn gethan in der loblichen statt Lucern geschmächt und kätzerisch gescholten habend" 1522. Im nämlichen Jare 1522 predigte Schmid auch (wie Zwingli) bei dem Feste der Engelweihe zu Einsiedeln.

In Zürich aber geschah fortan in Dingen der Reformation kein Schritt von irgend welcher Bedeutung, one dass „Herr Commendur" (wie er in den Akten

stets genannt wird) beigezogen wurde. Schon 1522 musste er, als Zwinglis Predigtweise angefochten wurde, den Schiedsrichter machen, und als der Rat im Jare 1523 besondere Verordnete für kirchliche Angelegenheiten aufstellte, wurde Schmid auch dazu ernannt. In dieser Eigenschaft eines „Ratsverordneten“ finden wir ihn nun namentlich bei den Disputationen. Besonders hervorragenden Anteil nahm er an der 2. Züricher Disputation über Bilder und Messe, im Oktober 1523, indem er beiden Extremen gegenübertrat. In Betreff der Bilder erklärte er: „so man hier von der Abtuung der Bilder handelt, ist mein Rat, daß man dem Schwachen seinen Stab, an dem er sich hält, nicht aus der Hand reißen solle, man gebe ihm denn einen andern, oder man fällt ihn zu Boden. So aber ein Schwacher sich an ein Rohr hält, das mit ihm wankt, so lasse man ihm das in der Hand und zeige ihm daneben einen starken Stab, so läßt er dann freiwillig das Rohr und greift nach dem starken Stab. Also lasse man den Schwachen noch die auswendigen Bilder stehen, woran sie sich halten und berichte sie zuvor, es sei kein Leben, keine Heiligkeit und Gnade drin, und sie seien, um uns zu helfen, schwächer als ein Rohr; dagegen richte man einen starken Stab auf, Christum Jesum, den einigen Tröster und Helfer aller Betrübten. So werden sie finden, dass sie der Bilder und auch der Heiligen nicht bedürfen, sie gutwillig fahren lassen und Christum fröhlich ergreifen. Und wo Christus also durch wahre Erkenntnis in des Menschen Herz käme, da würden denn alle Bilder ohne Ärgernis dahinfallen“. Auch hinsichtlich der Messe rügte Schmid die grobe Weise, in der Manche sich über sie äußerten, und am Schluss der Disputation ermante er nochmals zur Mäßigung und betonte, dass vor Allem ein schriftmäßiger Unterricht des Volkes vonnöten sei; und wenn die Bischöfe die Prediger nicht zu einem solchen anleiten und nötigen wollten, so müsse sich die weltliche Obrigkeit der Sache annehmen. „Ihr habt“, rief er dieser zu, „liebe Herren, bisher manchem weltlichen Fürsten um Geldes willen wieder zu seiner Herrschaft geholfen; so helft nun um Gotteswillen Christo unserm Herrn wiederum in seine Herrschaft, daß er in eueren Gebieten allein angebetet, geehrt und angerufen werde und in uns Christen allein herrsche und regiere und von den Eurigen dafür geachtet werde, wozu ihn sein Vater gesetzt und uns gegeben hat, als den einigen wahren Mittler, Erlöser und Nothelfer. Und nehmet die Sache tapfer und christlich an die Hand. Es klagen Viele, man wolle die Heiligen nicht bestehen lassen und sie zunichte machen; ich beklage noch viel mehr, dass man Jesum Christum zunichte macht, daß er das nicht mehr gilt, wozu er von seinem Vater gegeben ist, daß er aus seinem Mittleramte ausgestoßen ist wider der Heiligen Willen und wider das göttliche Gebot. Ließe man Christum allein Herr und Meister sein, so hätten wir unter einander brüderliche Ruhe, christlichen Frieden, göttliche Huld und Gnade hier in der Zeit und darnach das ewige Leben“. Der Eindruck dieser Worte war ein überwältigender. Der Vorsitzende Dr. Sebastian Hofmeister (s. d. Art. Bd. VI, S. 235) erhob sich und sprach: „Gebenedeiet ist die Rede deines Mundes“. Der Rat von Zürich aber leistete den von Schmid gegebenen Anregungen unverzüglich Folge, ließ durch Zwingli für die unwissenden oder widrig gesinnten Pfarrer eine „kurze christliche Anleitung, Christum zu predigen“ abfassen und fügte zu dieser schriftlichen Belehrung die noch wirksamere mündliche hinzu, indem er Zwingli, Joner und Schmid mit der Abhaltung von Visitationspredigten in den Gemeinden des Landes beauftragte. Diese Predigten, welche den doppelten Zweck hatten, das Volk über die Ursachen und Tragweite der Reformation aufzuklären und den Pfarrern als Muster zu dienen, hielt Schmid in den Gemeinden am See und in der Herrschaft Grüningen.

Mit großem Eifer sekundirte Schmid seinen Freund Zwingli im Kampfe gegen die Widertäufer. Er hatte sie bei der Disputation von 1525 als einer der Vorsitzenden genau kennen gelernt. Als sie nun 1527 in der Herrschaft Grüningen zu rumoren begannen, fülte er sich als gewesener Visitator dieses Gebietes verpflichtet, eine „Ermanung“ an die allzu gutmütigen „Amtleute zu Grüningen“ zu veröffentlichen. In dieser Schrift zeichnet er den vulgären Anabaptismus treffend mit den Worten: „wenn man sie von dem Grund ihrer Taufe und der

christlichen Kindertaufe fragte, so könnten sie weder gaxen noch Eier legen, aber wol kiben und zanken, welches die rechte Art der Widertaufe ist". Und als er 1528, mit Zwingli zur Berner Disputation abgeordnet, dort neuerdings Gelegenheit bekam, als einer der Präsidenten des Gesprächs, die Widertäufer kennen zu lernen, trat er abermals litterarisch gegen sie auf und strafte ihre hochmütige Verachtung des Unser-Vaters und der Gottheit Christi mit derben Worten. Wie trefflich er es übrigens verstand, den Humor in der Predigt zu verwerten, davon legt die am Schluss der Berner Disputation gehaltene Predigt das beste Zeugnis ab.

Als Schmid im ersten Kappeler Kriege, 1529, zum Feldprediger bestellt wurde, versprach ihm der Rat von Zürich, für den Fall seines Todes seiner Frau und seiner Kinder eingedenk zu sein. Doch kehrte er unversehrt zurück und versah noch im gleichen Jare Zwinglis Amt am Großmünster wärend der Marburger Reise. Übrigens wurde auch Schmid in den Abendmalsstreit verwickelt und zu einer öffentlichen Meinungsäußerung veranlasst. Der Stadtpfarrer von Zug, Heinrich Schönbrunner, hatte behauptet, Schmid teile noch die katholische Lehre. Die darauf erfolgende Schrift Schmids, „ein christlicher Bericht des Herrn Nachtmals, mit hellem Verstand seiner Worten darin gebraucht", eine überaus nüchterne Erklärung der Einsetzungsworte, beweist, dass Schmid auch in dieser Frage durchaus zwinglisch dachte. Mit Zwingli ist er denn auch am 11. Oktober 1531 bei Kappel gefallen. „Auf der Walstatt ward er gefunden unter und bei seinen Küßnachern". Doch sorgte einer seiner Konventualen, Oswald Sägenser, dafür, dass seine Leiche nicht wie die Zwinglis misshandelt, sondern in Küßnach bestattet wurde.

Litteratur: Bullingers Reformationsgeschichte; epist. Oec. et Zuinglii; J. J. Hottingers helvetische Kirchengeschichte und 47. Neujahrsstück der Gesellschaft auf der Chorherrenstube; Mörikofers Zwingli und Eglis Aktensammlung zur Geschichte der Zürcher Reformation. **Bernhard Riggenbach.**

Schmid, Laurentius, s. Wertheimer Bibel.

Schminke, פּוּךְ. Wie bei den medischen Frauen (Athen. 12, p. 529) und wie noch heute beim schönen Geschlechte im Morgenlande, so herrschte auch bei den Hebräerinnen die Sitte, zwar nicht die Wangen zu schminken, wovon in der Bibel keine Spur vorkommt, wol aber die Augenbrauen mit Schminke zu färben und solche unter die Augenlider zu streichen, um dem Auge dadurch ein größeres Aussehen zu geben, was als besondere Schönheit galt, s. 2 Kön. 9, 30; Jer. 4, 30; Ezech. 23, 40; Joseph. bell. jud. 4, 9, 10 (er nennt es sehr bezeichnend ὑπογράφειν τοὺς ὀφθαλμούς); Mischna Schabb. 8, 3. Zu dieser Augenschminke bediente man sich wol schon im Altertume, wie noch in unseren Tagen, hauptsächlich des sogenannten Grauspießglanzerzes oder Schwefelantimons, das, gebrannt und gestoßen, ein schwarzes, glänzendes Pulver darstellt. Die Alten schrieben demselben zugleich eine arzneiliche Wirkung gegen Schwäche und Entzündung der Augen zu (Plin. Hist. Nat. 33, 34), doch war der Hauptzweck seines uralten Gebrauchs immer der kosmetische. Zu gleichem Zwecke wird jedoch auch ein gemeines Bleierz und Graphit gebraucht. Dieses Pulver, das schon die alten Versionen richtig durch στίμμις, στίβι, stibium, deuten und das arabisch kohl heißt, wurde mit Öl oder einer anderen Feuchtigkeit angemacht und auf folgende Weise angewendet: ein feiner Pinsel oder eine kurze, glatte Sonde von Elfenbein, Silber oder Holz wird horizontal ans Auge gesetzt und zwischen den darüber zugeschlossenen Augenlidern hindurchgezogen, wodurch sich ein schwarzer Rand um dieselben bildet, vgl. schon Juven. 2, 93; Tertull. de cultu femin. 5. Die Operation heißt hebräisch שׂוּם עֵינַיִם בַּפּוּךְ, 2 Kön. a. a. O., oder „die Augen aufreißen mit Schminke" Jer. 4, 30, oder geradezu mit dem arabischen Worte כָּחַל, Ezech. a. a. O. Die Schminke wurde in eigenen hornförmigen Büchschen aufbewart, daher der Eigenname קֶרֶן הַפּוּךְ, Hiob 42, 14, und solche Büchschen fanden sich noch in unseren Tagen in altägyptischen Gräbern. In dich-

terischem Bilde soll Jes. 54, 11 פּוּךְ als kostbarer Mörtel für die Steine des neuen Jerusalem dienen, die dadurch ein um so schöneres schwarzverändertes Aussehen bekommen würden. 1 Chron. 29, 2 sind die אַבְנֵי פוּךְ „warscheinlich Steine, die durch ihre schwarze und glänzende Farbe dem Stibium und der daraus bereiteten Schminke änlich sind“ (Bertheau). Die Sitte des Schminkens kam aus dem Orient zu Griechen und Römern und wurde bei diesen noch viel weiter getrieben, ja selbst von Männern angewendet, worauf wir jedoch hier nicht einzugehen haben. Bei den Griechen in älterer Zeit wurden die hölzernen Götterbilder, zumal des Dionysos, des Hermes und Pan rot gefärbt (Paus. 2, 2, 5; 7, 26, 4; 8, 39, 4), und ebenso pflegten die Römer, besonders an Festtagen, den Götzen die Wangen mit Zinnober oder Mennig zu röten, eine Sitte, worauf Weish. Sal. 13, 14 angespielt ist; vgl. Virg. Ecl. 10, 26 sq.

Man sehe Russell, Naturgesch. von Aleppo I, S. 136 f.; Niebuhrs Reise I, S. 292; Hartmann, Die Hebräerin am Putztische II, 149 ff. III, 198 ff.; Winer im RWB. und Paulys R.-Encykl. III, S. 523 f., besonders aber Wilkinson, Manners and customs of ancient Egypt. vol. III, p. 380 sqq. (3. Ausg. Lond. 1847), woselbst eine Beschreibung der Bereitung und Anwendung der Schminke nebst Abbildungen; Lane, Modern Egypt. I, p. 43 und Dr. Hille in der Ztschr. d. D.M.Gesellsch. V, S. 236 ff.; T. Toblers Denkblätter aus Jerusal. (St. Gallen 1853), S. 201 f.; Petermann, Reisen im Orient I, 153 f.; Kamphausen in Riehms Handwb., S. 1411 f. **Rüetschi.**

Schmolck, Benjamin, einer der beliebtesten und fruchtbarsten Liederdichter unserer Kirche, wurde zu Brauchitschdorf im Fürstentum Liegnitz, wo sein Vater Pfarrer war, am 21. Dezember 1672 geboren. Durch ein Gelübde seines Vaters schon bei der Geburt dem Dienste der Kirche geweiht, erhielt er in der Schule zu Steinau an der Oder und auf den Gymnasien zu Liegnitz und Lauban eine gründliche Schulbildung und studirte von Michaelis des Jares 1693 ab 4 Jare auf der Universität Leipzig Theologie. Zur Unterstützung seines schon hochbejarten Vaters nach Hause zurückgekehrt, machte er sich durch seine Predigten bei der Gemeinde bald so beliebt, dass die Gutsherrschaft sich bewogen fand, ihn 1701 seinem Vater förmlich zu adjungiren. Doch schon nach kurzer Zeit folgte er dem Rufe der evangelischen Gemeinde zu Schweidnitz, die ihn im Dezember 1702 zu ihrem Diakonus erwälte, und gehörte seitdem für seine ganze fernere Lebenszeit dieser Gemeinde an, bei welcher er 1708 zum Archidiakonus, 1712 zum Senior und 1714 zum Pastor primarius und Schulinspektor befördert wurde. Bei dem großen Umfange dieser Gemeinde, welche die gesamte evangelische Bevölkerung des Fürstentums Schweidnitz umfasste, und unter den nie ruhenden, auf Unterdrückung der Evangelischen gerichteten Machinationen der mächtigen Jesuitenpartei war seine amtliche Stellung mit ungewönlichen Aufgaben und Schwierigkeiten verbunden. Doch gelang es ihm nicht nur die Achtung und Liebe seiner Gemeinde in hohem Grade zu gewinnen, sondern auch durch sein vorsichtiges und friedfertiges Verhalten die Feinde seiner Kirche zu entwaffnen. So erfreute er sich lange Jare einer gesegneten Wirksamkeit, bis im Jare 1730 am Lätaresonntage ein Schlagfluss seine Kräfte lähmte. Zwar erholte er sich so weit wider, dass er, wenn auch nur unter großen körperlichen Beschwerden, noch bis 1735 sein Amt verwalten konnte; jedoch nach widerholten Schlaganfällen machte ihn die Abnahme seiner leiblichen und geistigen Kräfte zu jeder Tätigkeit unfähig, und er musste seitdem, zuletzt ganz an das Lager gefesselt, noch eine lange und schwere Leidenszeit überstehen, bis am 12. Februar 1737 ein sanfter Tod seinem Leben ein Ende machte.

Als geistlicher Dichter erwarb sich Schmolck schon bei seinem Leben einen bekannten Namen, und auch die Nachwelt kann ihm eine ehrenvolle Anerkennung nicht versagen. Seine Lieder, die er seit 1704 in zalreichen kleinen Sammlungen nach und nach herausgab, dichtete er in dem frommen Drange, seine poetische Gabe der Ehre Gottes und dem Dienste des Nächsten zu widmen, und er äußert sich

selbst über den Wert derselben mit anspruchsloser Bescheidenheit. Es waltet in ihnen der schlichte, kunstlose Ausdruck eines von christlicher Frömmigkeit warm und innig ergriffenen Herzens, und viele derselben schließen sich dem echten volkstümlichen Ton des älteren Kirchenliedes würdig an, wenn sie auch den Schwung und die kernige Kraft desselben nicht erreichen. One eigentliche kirchliche Gemeindelieder zu sein, stehen sie doch durchaus auf dem Standpunkte des allgemeinen kirchlichen Glaubens und unterscheiden sich darin von den gleichzeitigen mehr subjektiven Gesängen der pietistischen Schule, denen sie sonst in ihrer Innigkeit und biblischen Färbung, besonders auch in ihrer warmen persönlichen Liebe zu Jesu, nahe verwandt sind. Ihre Sprache ist im ganzen edel und würdig gehalten, wenn sie auch vom Einflusse des Zeitgeschmacks nicht frei geblieben sind und nicht selten eine sorgfältige Feile vermissen lassen. Leider hat Schmolck seine schöne poetische Gabe zu handwerksmäßig gebraucht und häufig nur auf Bestellung als Gelegenheitsdichter gearbeitet, und so ist vielen seiner Lieder nur zu sehr anzumerken, dass sie, wie er selbst eingesteht, „aus einer eilenden Feder geflossen". Daher fehlt es unter der großen Menge seiner Lieder nicht an vielen unbedeutenden und matten Reimereien, und eine allzubehagliche Breite, stereotype Bilder und Lieblingsausdrücke und einzelne Trivialitäten stören nicht selten auch in seinen besseren Produkten den Eindruck. Diese Schwächen des Dichters haben mit den Jaren und den vermehrten Anforderungen an seine poetische Gabe zugenommen; die Erstlinge seiner Lieder sind von solchen Fehlern größtenteils frei. Ein Verzeichnis der einzelnen von Schmolck herausgegebenen Liedersammlungen findet man in Wetzels Hymnopoeographia, 3. Thl., S. 86 u. f. vgl. mit Rambachs Anthologie Bd. IV, S. 154. — Eine Gesamtausgabe seiner Schriften erschien in Tübingen 1740 u. 44, 2 Thle. Eine Auswal aus seinen Liedern und Gebeten ist von L. Grote (2. Aufl., Leipz. 1860) veranstaltet.

Näheres über Schmolcks Leben und Lieder findet man in Kluge, Hymnopoeographia Silesiaca, Bresl. 1751; Hoffmann (von Fallersleben), Barthol. Ringwaldt u. Benj. Schmolck, Breslau 1833. — Am ausfürlichsten handelt darüber Grote in der der angefürten Auswal vorausgeschickten Biographie.

Dryander †.

Schneckenburger, Matthias, wurde am 17. Januar 1804 geboren im Dorfe Thalheim bei Tuttlingen im Königreich Württemberg. Sein Vater, Tobias Schneckenburger, war dort angesessen als begüterter Hofbesitzer und verband mit dem Betrieb der Landwirtschaft ein Handelsgeschäft. Ein Mann von vielem praktischen Verstande, großer Energie, aber lediglich den Interessen seines Berufes zugewandt, betrachtete er seinen Erstgebornen als natürlichen Gehilfen und einstigen Nachfolger in seiner mehr und mehr sich ausbreitenden Geschäftstätigkeit, und suchte denselben frühzeitig mit dem ganzen Nachdruck eines ernsten und strengen Charakters für diese Bestimmung zu erziehen. Aber weder zeigte die Körperlichkeit des zart gebauten und schlank aufschießenden Knaben sich dem väterlichen Beruf gewachsen, noch neigte dessen Sinn nach dieser Seite. Schon hatte er Eindrücke empfangen, welche seinem Leben und Interesse innerlich eine andere Richtung gaben. Im Hause der Eltern lebte der Großvater von mütterlicher Seite, Seidenfabrikant Haug, ein frommer Mann im waren Sinne des Wortes, dabei wolunterrichtet und im Besitz einer nicht unbeträchtlichen Sammlung von Büchern erbaulichen, aber auch allgemein belehrenden und erwecklichen Inhalts. Der würdige Greis entdeckte frühzeitig die in dem Enkel schlummernde ungewönliche Begabung, nahm sich seiner Erziehung mit Vorliebe an und suchte im Einverständnis mit der geistesverwandten Mutter den empfänglichen Knaben für den geistlichen Stand zu gewinnen. Freilich war es schwer, den Vater diesem Plane geneigt zu machen. Nur widerstrebend gab er endlich zu, dass der Knabe die lateinische Schule in Tuttlingen besuchen durfte. Später kam Schneckenburger in das niedere Seminar zu Urach, um hier nach württembergischem Gebrauch für das theologische Studium vorbereitet zu werden. Nach vier Jaren rückte er vor in das höhere Seminar in Tübingen. Dort wirkten auf dem theologischen Katheder da-

mals Bengel, Steudel, Wurm und Schmidt, erst in der letzten Zeit von Schneckenburgers akademischem Studium kamen hinzu auch Kern und Baur; in der philosophischen Fakultät lehrten Siegwart, Jäger, Haug u. a. Mit dem ganzen ihm eigenen Wissensdurst warf sich hier Schneckenburger auf die philosophischen und theologischen Studien. Mancher unter den zumal damals schon alternden Lehrern konnte ihm nicht genügen; keiner von ihnen war dazu angetan, ihn in ein fesselndes Abhängigkeitsverhältnis zu bringen. Um so emsiger war Schneckenburgers Privatfleiß und um so vielseitiger anregend das enge, gesellschaftliche Zusammenleben mit den durch das Erscheinen von Schleiermachers christlicher Glaubenslehre und manchen anderen Phänomenen am damaligen theologischen und philosophischen Zeithorizont lebendig bewegten Zöglingen des Tübinger Stifts. Überhaupt war die ganze Einrichtung der Anstalt mit ihren zalreichen Disputationen, Examinatorien und sonstigen Gelegenheiten zur geistigen Gymnastik, sowie mit der ihr eigenen Art von Wissenschaftlichkeit und Lebenspoesie vorzüglich geeignet, die Anlagen einer so reichbegabten und strebsamen Natur zu rascher Entwickelung zu bringen. Als sprechendes Zeugnis dafür dient, dass Schneckenburger im Jare 1824, also im zwanzigsten Lebensjare, bereits den Magistergrad erlangte und zwar dabei unter 38 Mitpromovirten den ersten Rang erhielt; dass er 1825 alle drei Preise der evangelisch-theologischen, 1824 fast auch einen solchen in Bezug auf eine von ihm bearbeitete Aufgabe der katholisch-theologischen Fakultät, wenn ihm nicht das entscheidende Loos diesmal ungünstig gewesen wäre, zu erringen wusste. Nach einer mit Auszeichnung bestandenen Kandidatenprüfung verließ Schneckenburger im Spätjar 1826 Tübingen, um seine Studien in Berlin fortzusetzen, welches damals durch die gefeierten Namen Schleiermacher, Neander, Marheinecke, Hegel nach allen Seiten hin seine Anziehungskraft übte. Durch seinen Landsmann, Lic. Rheinwald, bei Neander eingefürt und von letzterem ungeachtet eines sogleich zu erwänenden Umstands fortwärend gern gesehen, auch mit einigen jungen Gelehrten aus dem Neanderschen Kreise, wie Vogt, v. Wegnern, Pelt u. a. in engere freundschaftliche Verbindung tretend, versäumte Schneckenburger gleichwol nicht die Vorteile seines Aufenthalts in der damaligen Metropole der theologischen und philosophischen Wissenschaften aufs vielseitigste auszubeuten. So trat er zu Marheinecke in ein auf gegenseitige Hochschätzung gegründetes näheres Verhältnis und empfing von Hegels Philosophie lebhafte, obwol nur vorübergehende Eindrücke. Viel und gern verkehrte Schneckenburger ferner mit dem geistvollen und gelehrten Stuhr, one sich durch dessen Bizarrerieen beirren zu lassen. Selbst die damaligen geistreichen Berliner Kreise blieben ihm nicht fremd, indem er im Gefolge seines Reisebegleiters nach Berlin, des bekannten Epigrammatisten Haug von Stuttgart, in die sogenannte Mittwochsgesellschaft eingefürt und hier mit Chamisso, Gans u. a. bekannt wurde. Mit Schleiermacher, dessen Gefülssubjektivismus Schneckenburger nie zusagte, scheint er bei aller gerechten Hochschätzung, welche er für ihn hegte, in nähere persönliche Berürung nicht getreten zu sein. Alles dies zeigt, dass Schneckenburger auch in Berlin im ganzen sich unabhängig zu halten wusste von den Fesseln der damals dort so stark hervortretenden Parteirichtungen. Er war davor durch Mancherlei geschützt, und zwar teils durch den nicht gewönlichen Grad von wissenschaftlicher Reife, den er nach Berlin bereits mitbrachte, teils durch den in seinem Naturell liegenden kritischen Zug, endlich durch jenen Mangel an „Pathos", welchen bekanntlich ein berühmter schwäbischer Ästhetiker als ein eigentümliches Kennzeichen im Charakter seines Stammes im Unterschied von den Norddeutschen aufgestellt hat. So viel ist gewiss: Schneckenburger war auch in dieser Beziehung ein echter Son seines Heimatlandes, jedoch one dass in diesem Mangel an Pathos, der ihm auch im späteren Leben eine entschiedenere Parteinahme selbst da erschwerte, wo sie durch die Umstände geboten gewesen wäre, jemals eine einseitige Bezogenheit auf sich selbst, eine scheue Zurückgezogenheit von dem Verkehr mit Anderen oder gar ein Zurücktreten der Empfänglichkeit für das echt Humane, für warme Freundschaft und liebevolle Hingabe an Andere eingeschlossen gewesen wäre. Nichts weniger als ein solches sprödes Verhalten lag in Schneckenburgers eher allzu wei-

chem, zu wenig straff von einem bestimmten Willensmittelpunkt aus in sich zusammengehaltenem Wesen.

Im Jare 1827 finden wir Schneckenburger wider in Tübingen, wo er als Repetent im Stift angestellt wurde. Über die Zeit seines Repetentenlebens finden sich einige Details in Vischers bekanntem Aufsatz über David Strauß und in des letzteren Biographie von Märklin, alle drei damals Zöglinge des Tübinger Stifts. Wir glauben, daran erinnern zu sollen, natürlich one damit das Urteil von Strauß über den späteren Schneckenburger als „bloßen Antiquar“ unterschreiben zu wollen. Bemerkenswert sind unter Anderem die von Schneckenburger damals gehaltenen Vorlesungen über evangelisches Kirchenrecht; in diesen sowie in einer damals von ihm verfassten kleinen Schrift über das württembergische Kirchengut drückte sich vornehmlich der Einfluss aus, welchen Hegels Rechtsphilosophie auf Schneckenburger gewonnen hatte. Neben der schriftstellerischen Tätigkeit auf dem gelehrten Gebiet, in welcher Schneckenburger mit der Untersuchung: „Über das Alter der jüdischen Proselytentaufe“ zuerst Aufmerksamkeit erregte, arbeitete er mit aller Anstrengung und Hingebung unter den Studirenden. Im Jare 1831 wurde Schneckenburger zum Helfer in Herrenberg ernannt und trat somit auf einige Jare in den Wirkungskreis des praktischen Geistlichen. Als begabter Kanzelredner und durch die gewinnende Freundlichkeit seines Wesens wusste er sich in nicht geringem Grade die Anhänglichkeit besonders der Dorfgemeinde zu erwerben, deren Versehung mit seiner Stelle verbunden war. Allein zur Seelsorge als dauerndem Lebensberuf gingen Schneckenburger doch manche jener Eigenschaften ab, welche sich nur aus einem straffer zusammengehaltenen Wesen entwickeln. Geistesanlage und Neigung wiesen ihn entschieden zu wissenschaftlichen Beschäftigungen und auf den akademischen Katheder. Bald ergab sich der Anlass, der ihm gestattete, in diese seine eigenste Sphäre zurückzukehren. Die Regierung des Kantons Bern hatte beschlossen, die dort bestehende Akademie zu einer Hochschule zu erweitern. Noch bevor dieser Beschluss zur Ausfürung gelangt war, wurde Schneckenburger zu einer ordentlichen Professur der Theologie dorthin berufen und trat im Sommerhalbjar 1834 sein neues Amt an. Im November desselben Jares wurde die neue Hochschule eröffnet, in deren theologische Fakultät mittlerweile neben Schneckenburger und Sam. Lutz noch Zyro von Thun, Gelpke von Bonn und der Unterzeichnete von Gießen berufen worden waren. Hier eröffnete sich für Schneckenburger ein der Zal der Studirenden nach zwar nur kleines Feld akademischer Wirksamkeit, allein es wird sich zeigen, dass Schneckenburger dasselbe in sachlicher Beziehung zu einem der ausgedehntesten zu machen und es wie selten einer auszufüllen wusste. Zunächst für Kirchengeschichte und systematische Theologie berufen, zog Schneckenburger neben diesen in ihrer vollen Ausdehnung gepflegten Fächern auch die Erklärung des Neuen Testaments in den Kreis seiner Vorlesungen. Er machte seinen Anfang in Bern mit einer Vorlesung über die Apostelgeschichte und empfing dadurch den ersten Anstoß zu seinen bekannten scharfsinnigen Untersuchungen über den Zweck dieses Buches. Später, besonders seit den von Baur ausgehenden kritischen Anregungen, widmete sich Schneckenburger mit besonderem Interesse und einer jenem Gelehrten verwandten Methode, aber entgegengesetzten Grundanschauungen und Endergebnissen, den kleineren paulinischen und dem Hebräerbrief. In nächster Verbindung mit den genannten standen unter der Ankündigung: „Neutestamentliche Zeitgeschichte“, regelmäßig widerkehrende Vorträge über die Weltzustände zur Zeit der Stiftung und ersten Ausbreitung der christlichen Kirche. Hier wie in den Vorlesungen über allgemeine Kirchengeschichte offenbarte Schneckenburger unter Anderem ein glänzendes Talent geistvoller Zusammenfassung und übersichtlicher Darstellung einer fast überwältigenden Mannigfaltigkeit von Stoff. An den kirchengeschichtlichen Kursus reihte sich zum Schluss eine ausfürliche Vorlesung über kirchliche Geographie und Statistik, für welche, wie für eine mehrmals gehaltene kleinere Vorlesung über Missionsstatistik Schneckenburgers rastloser Sammlerfleiß mit der Zeit ein reiches Material zusammenzubringen gewusst hatte. Die dogmatische Professur teilte Schneckenburger nicht bloß mit Gelpke, sondern auch mit Lutz, welcher

letztere die biblische Dogmatik vortrug. Schneckenburger fiel die kirchliche Dogmatik zu; insofern eine nicht ganz leichte Aufgabe, als sie ihm, dem geborenen Lutheraner, die Pflicht auferlegte, das Fach für das Bedürfnis künftiger Geistlicher der reformirten Kirche vorzutragen. Schneckenburger stellte sich diese Aufgabe lebhaft vor Augen, und es wird sich zeigen, welchen Einfluss sein Streben, derselben gerecht zu werden, mit der Zeit auf den Gang seiner wissenschaftlichen Tätigkeit gewann. Genug, seinen dogmatischen Vorlesungen legte Schneckenburger von Anfang an die zweite helvetische Konfession zugrunde, indem er die einzelnen Lehrartikel dieser systematisch angelegten Bekenntnisschrift unter Vergleichung mit der lutherischen Theologie, wie mit den neueren dogmatischen Systemen kommentirte. Ist nun auch so viel gewiß, dass Schneckenburgers eigentümliche Gabe mehr der Scharfsinn war als der Tiefsinn, und dieselbe auf dogmatischem Gebiet weniger in originaler Produktionskraft sich äußerte, als in freilich stets freier und selbständiger Reproduktion und Assimilation von Fremdem, so hatten doch auch seine dogmatischen Vorträge einen nicht geringen Wert. Unter seiner Fürung gewannen die Studirenden nicht bloß eine vielseitige Orientirung auf dem Gebiete der kirchlichen und der philosophischen Theologie, besonders einen kritischen Einblick in die Mängel der damals dominirenden Schulen von Schleiermacher und Hegel, sondern sie lernten auch von ihm und Lutz den ewigen Warheitsgehalt des biblisch-kirchlichen Lehrbegriffs sich wissenschaftlich aneignen. In letzterer Hinsicht übte auf Schneckenburger persönlich die geistige Atmosphäre, in welche er sich in Bern versetzt sah, unzweifelhaft einen beträchtlichen Einfluss. Für eine Wissenschaft, welche vermeint, eigentlich nur um ihrer selbst willen da zu sein und demgemäß das Privilegium beansprucht, die Zwecke, denen sie in thesi dient, unter Umständen in praxi so gut als gänzlich außer Betracht lassen zu dürfen, hatte der nüchtene Geist des Bernertums kein Verständnis, und es läst sich von mehr als einem der damals aus Deutschland neu berufenen Lehrer behaupten, dass er von der Bündigkeit der einfachen Argumente, mit welchen der sociale Geist des reformirten wie des republikanischen Lebens einem solchen Anspruche der Wissenschaft zu begegnen nicht umhin kann, innerlich keineswegs unberürt blieb. Aber auch abgesehen von der Unübertragbarkeit solcher aus der unnatürlichen geistigen Spannung des damaligen Deutschlands erwachsenen Gesichtspunkte auf die Schweiz, wie sie sich wenige Jare später in dem sogenannten „Straußenputsch" in Zürich deutlich genug erwies, ließen die kleinen Verhältnisse des schweizerischen Kantonalkirchentums eine änliche Sonderung zwischen theologischem Katheder und kirchlichem Leben, wie sie um jene Zeit in Deutschland noch allgemein war, schlechterdings nicht zu. Schneckenburger und seine Kollegen fanden in Bern ein im ganzen in seiner altreformirten Eigentümlichkeit noch wolkonservirtes kirchliches Leben vor. Durch seine geschichtliche Bestimmtheit und charaktervolle Geschlossenheit flößte dasselbe den Neuberufenen schon im ersten Anfang Respekt ein, aber nachdem ein anfängliches Gefül der Fremdheit überwunden war, wandelte sich derselbe um in ein wachsendes Interesse; vollends nachdem die ersten Jare verflossen waren, fülten sie sich in demselben heimisch und zum Wirken im Geiste desselben je länger desto mehr lebendig angemutet. Auch Schneckenburger fülte sich mit seinen wissenschaftlichen Bestrebungen mehr und mehr in die Interessen desselben hineingezogen und seine bisher überwiegend intellektualistische Neigung erfur davon woltätige Rückwirkungen. Wenn Zwingli widerholt Äußerungen tut, wie: Res enim est et experimentum pietas, non sermo et scientia, und: Christiani hominis est, non de dogmatibus magnifice loqui, sed cum Deo ardua semper ac magna facere, so durfte von der Berner Kirche wol ausgesagt werden, dass jener Zwinglische Geist, der das Sachliche nicht hintanzustellen gewont ist hinter die bloße Doktrin, sich in ihr erhalten hatte. Daher trugen die Synoden, Claßversammlungen, Predigergesellschaften und die mannigfachen Verzweigungen der damals aufblühenden christlichen Vereinstätigkeit dazu bei, auch der theologischen Fakultät jene Zwinglische res, als dasjenige, um was es sich in aller Theologie immer in letzter Instanz eigentlich handelt, stets von neuem lebendig vor die Augen zu rücken. Genug für den einseitigen Intellektualismus

deutscher Universitäten gab es weder in dem republikanischen Gemeinwesen noch in den kirchlichen Gewönungen Berns einen eigentlichen Boden; vielmehr übten beide praktisch-sociale Lebenskreise auf die neuen Mitglieder der theologischen Fakultät ihre natürliche Einwirkung, zwar nur still und one allen Zwang, aber dafür nur um so nachhaltiger, und kräftig unterstützt durch das freundliche Entgegenkommen und ehrende Vertrauen der damals hervorragendsten Repräsentanten des Berner Kirchentums, wie Sam. Lutz, ferner der beiden ehemaligen Professoren der Theologie, späteren Pfarrer, des frommen und gelehrten Hünerwadel, des echt praktischen und klaren K. Wyß, des geist- und gemütvollen Archidiakon Baggesen, um vieler anderer nicht zu gedenken. Im besonderen aber war die in Wissenschaft und Charakter gleich gediegene Persönlichkeit von Lutz ganz dazu angetan, auf einen Mann wie Schneckenburger die lebendigste Anziehungskraft zu üben, und er bekannte gern, diesem Kollegen viel zu verdanken. Daſs unter diesen Eindrücken die wissenschaftliche Tätigkeit Schneckenburgers immer reicher und mannigfaltiger sich entwickelte, ist leicht zu begreifen. Charakteristisch für die Richtung, welche dieselbe nahm, ist besonders die doppelte Reihe von Spezialvorlesungen, welche sich mit der Zeit aus seiner dogmatischen Hauptvorlesung abzweigte. Da Schneckenburger an allen den Fragen, welche durch die Schriften von David Strauß längere Zeit in der theologischen Diskussion in erste Linie traten, das lebhafteste Interesse nahm und besonders die reformirte Schweiz seit 1839 so lebhaft von denselben berürt wurde, so nahm Schneckenburger Anlaſs, die wichtigsten dieser Materien eigens auf dem Katheder zur Sprache zu bringen. Auf diese Weise traten neben das Kollegium über Apologetik und Religionsphilosophie auch Vorlesungen über den Einfluſs der neueren Philosophie (seit Cartesius) auf die Theologie, sowie über die Kollisionen der modernen Spekulation mit dem Christentum. Besonders in letzterer Vorlesung nahm Schneckenburger in dem großen Streite zwischen der theistischen und pantheistischen Weltanschauung seine ganz bestimmte Stellung auf Seite des Theismus und beurkundete seine Lossagung von Hegel. Neben diesen Materien fesselte ihn aber je länger desto mehr die tiefere Erforschung der konfessionellen Lehrgegensätze. Warhaft ausgezeichnet durch eine Menge neuer Gesichtspunkte und selbständiger Forschungen war sein Kollegium über die damals durch Möhler, Baur, Nitzsch u. a. neu belebte Symbolik. Noch mehr aber wurde er in den letzten sechs Lebensjaren einerseits durch das Anschwellen der altlutherischen Bewegung, andererseits durch seinen Beruf als Dogmatiker an einer reformirten Fakultät, gereizt zu gründlicherem Eindringen in die Lehrunterschiede der beiden protestantischen Schwesterkirchen. Mit unermüdlichem Fleiß studirte Schneckenburger die Repräsentanten der altkirchlich reformirten Theologie und ihrer unterschiedenen Schulen, und seitdem er die Überzeugung gewonnen, daſs fast noch mehr als aus den Symbolen und Kompendien der Geist des reformirten Bekenntnisses aus Katechismen, katechetischen Erläuterungen, Predigt-, Gebet- und sonstigen Erbauungsbüchern zu erheben sei, widmete er sich auch dieser aus Antiquariaten weit und breit aufgestöberten Lektüre, ungeachtet ihrer häufigen Trockenheit, mit einer nur ihm eigenen Ausdauer. So gestaltete sich durch umfassende Studien, was ursprünglich nur ein Abschnitt seiner Symbolik gewesen war, mit der Zeit zu einer eigenen vier- bis fünfstündigen Vorlesung über vergleichende Dogmatik. Leider ist es Schneckenburger nicht beschieden gewesen, seine Arbeiten auf diesem so gut als noch völlig unbebauten Felde zu Ende zu füren. Aber der Ruhm wird ihm bleiben, Ban gebrochen und die Arbeit ein gutes Stück voran gebracht zu haben. Die Meisterschaft Schneckenburgers auf diesem Gebiete, vor Allem die bewundernswerte Schärfe und Feinheit, mit welcher Schneckenburger die dogmatischen Lehrbildungen und ihren inneren Zusammenhang zu verfolgen verstand, die Vertrautheit mit der dogmatischen Litteratur, das kritische Verständnis der mannigfaltigen Wendungen, welche ein und derselben Grundidee gedient haben, ja selbst die Ausprägung des für so neue Untersuchungsarten zu wälenden Stils, der unstreitig neu, aber scharf bezeichnend und deutlich die Feinheit des Inhalts ausdrückt, die bei einer gewissen Vorliebe für den lutherischen Typus doch immer

widerkehrende Unparteilichkeit in der Beleuchtung der Vorzüge und Mängel des einen und des anderen der beiden protestantischen Lehrbegriffe, — alles dies hat von seiten der mit diesem Gebiet sonst vertrautesten Gelehrten, wie A. Schweizer *) und Gaß **), die lebendigste Anerkennung gefunden und werden diese Arbeiten vor Allem Schneckenburgers Namen eine bleibende Stelle in der Geschichte der Theologie sichern. Mit diesem rastlosen Eifer für die Pflichten seines akademischen Berufes verband Schneckenburger eine seltene Anspruchslosigkeit und Bescheidenheit in Taxirung seiner Leistungen. Zum Teil daher erklärt sich sein ungeachtet großer Leichtigkeit und Virtuosität der schriftlichen Darstellung doch im ganzen nicht eben häufiges Auftreten auf dem schriftstellerischen Gebiet, wenigstens mit größeren Arbeiten; aber auch daher, daſs Schneckenburger sehr hohe Anforderungen an sich zu stellen gewont war und sich nicht leicht Genüge tat. Was der leichtere Sinn Anderer in einem vielleicht nicht zum zehnten Teile so vollendeten Zustande unbedenklich zum Verleger getragen haben würde, behielt Schneckenburger Jare lang im Pult und widmete dafür seinen meist schon in der ersten Anlage trefflich redigirten Kollegienheften immer neue Umarbeitungen. Das, was Gaß von Schneckenburgers komparativer Dogmatik sagt: „Der Herausgabe liegt ein Kollegienheft zugrunde, wie es wol für den Zweck des Auditoriums selten niedergeschrieben wird", gilt von mehr als nur einem der Schneckenburgerschen Kollegienhefte.

Auch läſst sich nicht behaupten, daſs Schneckenburger in seinem Wirkungskreise die verdiente Anerkennung versagt geblieben wäre. Vor Allem lonte ihm die kleine Zuhörerschar seine Treue mit der wärmsten Anhänglichkeit. Nicht minder wurde sein anregender und belebender Einfluſs unter der Geistlichkeit empfunden, sowie in der Gemeinde, welche ihn zwar nur selten, aber gern von der Kanzel hörte. Den Versammlungen des städtischen Pastoralvereins pflegte er regelmäßig beizuwonen. Im Komité des mit auf Schneckenburgers Anregung zustande gekommenen Missionsvereins nahm er lange Jare seine Stelle ein. Seitdem die aus dem Auslande berufenen Professoren der Theologie von der Regierung in das bernische Ministerium aufgenommen worden waren, ward Schneckenburger regelmäßig von der Classe Bern zur Generalsynode gewält. Auch in die theologische Prüfungskommission, welche er nach dem Tode von Lutz präsidirte, und in die damalige evangelische Kirchenkommission wurde er durch das Vertrauen der Regierung schon im Anfang berufen.

Schneckenburger starb am 13. Juni 1848. Seine Kollegen Gelpke und Wyß setzten ihm den würdigen Denkstein ***).

Wir lassen nunmehr ein Verzeichnis der Schriften Schneckenburgers folgen:

Ueber Glauben, Tradition und Kirche, Sendschreiben an Fridolin Huber, Stuttgart 1827. — Ueber das Alter der jüdischen Proselytentaufe und deren Zusammenhang mit dem johanneischen und christlichen Ritus, Berlin 1828. — Annotatio ad epistolam Jacobi perpetua, cum brevi tractatione isagogica, Stuttg. 1832. — Beiträge zur Einleitung in's Neue Testament und zur Erklärung seiner schwierigen Stellen, Stuttgart 1832. — Ueber das Evangelium der Ägypter; ein histor.-kritischer Versuch, Bern 1834. — Ueber den Ursprung des ersten kanonischen Evangeliums; ein kritischer Versuch. (Aus den Studien der evangelischen Geistlichkeit Württembergs von Klaiber abgedruckt.) Stuttg. 1834. — Ueber den Begriff der Bildung; eine akademische Festrede, Bern 1838. — Ueber den Zweck der Apostelgeschichte, Bern 1841. — Ferner folgende drei anonym erschienene Schriften, die erste unter Mitwirkung des Unterzeichneten: Das anglo-preußische Bisthum zu St. Jakob in Jerusalem und was daran hängt, Freiburg

*) Über Schneckenburgers vergleichende Darstellung des lutherischen und reformirten Lehrbegriffs; in den Theol. Jahrbüchern von Baur u. Zeller 1856, Heft 1.

**) Rec. der „vergleichenden Darstellung" in den Studien u. Krit. 1857, Heft 1.

***) Gedächtnisrede auf den Doktor und Professor der Theologie Matthias Schneckenburger, gehalten bei seiner Leichenfeier in der Aula der Hochschule zu Bern den 16. Juni 1848 von Dr. E. F. Gelpke; nebst der Grabrede von C. Wyß, Bern 1848.

(Bern) 1842. — Die orientalische Frage der deutsch-evangelischen Kirche, Bern 1843. — Die Berliner evangelische Kirchenzeitung im Kampfe für das Bisthum Jerusalem. Ein Vorschlag zum Frieden (Ephes. 4, 25). Bern 1844. — P. A. Stapferi, Theologi Bernensis, Christologia, cum appendice cognationem philosophiae Kantianae cum ecclesiae Reformatae doctrina sistente, Bern 1842, 4°. — De falsi Neronis fama e rumore Christiano orta, Bern 1846, 4°. — Zur kirchlichen Christologie. Die orthodoxe Lehre vom doppelten Stande Christi nach lutherischer und reformirter Fassung. Neue erweiterte Bearbeitung. Pforzheim 1848. Außerdem lieferte Schneckenburger zalreiche größere und kleinere Abhandlungen in theologische Zeitschriften.

Endlich gehört Schneckenburger zwar nicht der erste Gedanke, aber doch der Anfang zur Ausfürung dieser Theologischen Realencyklopädie. Die Verlagshandlung von Flammer und Hoffmann forderte ihn zur Leitung eines derartigen Unternehmens auf. Schneckenburger übernahm dieselbe, und ein nicht unbeträchtlicher Teil der Vorbereitungen für das Erscheinen des ersten Bandes der 1. Aufl. ist von ihm besorgt worden. **Hundeshagen** †.

Schnepff, Erhard, der schwäbische Reformator (lat. Snepfius, bei Melanchthon bisweilen scherzweise Sunipes), war am 1. Nov. 1495 in der Reichsstadt Heilbronn aus angesehener Familie geboren und als erster Son von der frommen Mutter zum geistlichen Stande bestimmt. Nach tüchtiger Vorbildung auf der Schule seiner Vaterstadt bezog er 1509 die damals in hoher Blüte stehende Universität Erfurt und gehörte hier zu dem geistig bewegten Humanistenkreise eines Eoban Hesse, Joachim Camerarius, Justus Jonas ꝛc. Nachdem er 1511 Erfurt mit Heidelberg vertauscht, widmete er sich zuerst dem Studium der Jurisprudenz, ging aber auf Bitten seiner Mutter zur Theologie über, in welcher er bald der reformatorischen Richtung sich zuwandte, die durch Luthers Heidelberger Disputation (26. April 1518 vgl. Opp. Luth. Erl. Ausg. I, 383 ff.; Alting, Hist. eccl. Palat.; Köstlin, M. Luther, I, 187) bei ihm wie bei anderen damals in Heidelberg studirenden oder docirenden jungen Männern aus Süddeutschland (Butzer, Frecht, Gerlach, Brenz, Isenmann, Fagius u. a.) noch mehr befestigt wurde. Bald darauf scheint S. Heidelberg verlassen zu haben, um als evangelischer Prediger in dem seiner Vaterstadt benachbarten württembergischen Städtchen Weinsberg zu wirken (1520); von da durch die österreichische Regierung vertrieben (1522), predigte er zwei Jare lang unter dem Schutz der evangelisch gesinnten Herren von Gemmingen zu Guttenberg und Neckarmühlbach im Kraichgau. 1524 nahm er eine Predigerstelle in der kleinen Reichsstadt Wimpfen an und imponirte in dem ausgebrochenen Bauernkriege 1525 einem Haufen der Aufrürer so sehr, dass sie ihn zum Feldprediger begehrten, um so mehr, da er noch unverheiratet war. Nur der rasche Abschluss eines Ehebündnisses (mit Margaretha Wurzelmann, Tochter des Bürgermeisters von Wimpfen) befreite ihn von der bedenklichen Zumutung. Am 21. Okt. 1525 unterschrieb er in Hall mit dreizehn anderen süddeutschen Predigern das von Brenz verfasste sog. Syngramma Suevicum, das handschriftlich an Oekolampad gesandt wurde und one Zutun, ja gegen den Willen seiner Verfasser noch im gleichen Jar im Druck erschien. Seitdem standen Brenz und Schnepff, beide von Heidelberg her mit Oekolampad befreundet, an der Spitze des süddeutschen Lutherthums im Kampf gegen die Abendmalslehre der Schweizer wie gegen die vermittlungslustigen Straßburger. Bald darauf aber verließ Schnepff für eine Reihe von Jaren seine süddeutsche Heimat, zunächst (1525 oder 26) um dem Grafen Philipp von Nassau bei Durchfürung der Reformation in Weilburg hilfreiche Hand zu leisten. Hier blieb er $1^1/_2$ Jare, siegte u. a. durch seine Schriftkenntnis in einer öffentlichen Disputation über einen Dr. theol. Tervich aus Trier so völlig, dass dieser unter Schimpfen und Schelten davonlief (1. Nov. 1525, s. Eichhoff, K.-R. in Nassau. Weilburg I, 24 ff.), und war, trotz der von Mainz und Trier ausgehenden Gegenwirkungen, eifrig bemüht, sowol dem Volk das Evangelium rein und lauter zu predigen, als auch junge Kleriker in linguis zu instituiren und sie in das Schriftstudium einzufüren. Im März 1528 berief ihn

Landgraf Philipp von Hessen, der ihn 1526 auf der Homberger Synode kennen gelernt hatte, als Professor der Theologie und Prediger an seine neugegründete Universität Marburg, wo er mit vielem Beifall lehrte und predigte, auch zweimal 1532 und 34 das Rektorat bekleidete und von wo aus er auch weiterhin, bis nach Westfalen, einen reformatorischen Einfluss übte. Der Landgraf, obwol in der Abendmalslehre zu Zwingli sich neigend, hielt ihn doch wegen seiner Charakterfestigkeit hoch und nahm ihn 1529 im März mit auf den Reichstag zu Speier, wo S. in der Herberge des Landgrafen, wie Agricola in der des Kurfürsten Johann das Wort Gottes „herrlich und klar“ vor vielen Zuhörern predigte; ebenso 1530 auf den Reichstag zu Augsburg, wo er in den ersten Wochen im Dom und in St. Ulrich evangelische Predigten hielt, bis das kaiserliche Verbot es ihm unmöglich machte, und wo er an den Verhandlungen über die Konfession vor nnd nach der Übergabe derselben im Sinne Luthers mit großer Entschiedenheit und Lebhaftigkeit sich beteiligte (s. Corp. Ref. II, und die übrigen Quellen zur Gesch. des Augsb. Reichstags und der C. Aug.). Damals, als fast alle in Augsburg anwesenden Theologen verzagt und kleinlaut waren, schreibt der Nürnberger Abgeordnete Baumgärtner an Lazarus Spengler (13. Sept.): „Der einzige Schnepff hat noch ein Schnabel, christenlich und beständig zu singen“.

Auch in den folgenden Jaren bei den Verhandlungen über das Schutzbündnis der deutschen Protestanten untereinander und mit auswärtigen Mächten stand Schnepff dem Landgrafen mit klugem und besonnenem Rat zur Seite (s. Rommel, Philipp I, 283 ff.; Hartmann 27). Als aber 1534 Herzog Ulrich von Württemberg mit Hilfe Philipps sein Land wider erobert hatte und die Einfürung der Reformation beschloss, erbat er sich dazu Schnepff, den er in Marburg öfter gehört und in dem er einen gut lutherischen, aber doch zugleich verträglichen Theologen kennen gelernt hatte, wie ihn Ulrich bedurfte, um einerseits den Bestimmungen des Kaadener Vertrags (vom 29. Juni 1534) zu entsprechen, der die Ausschließung der Sakramentirer verlangte, andererseits ein friedliches Zusammenwirken mit dem Zwinglianer Ambrosius Blaurer aus Konstanz (s. Bd. II, 494 ff.) und den Oberländern zu ermöglichen. Schnepff, der einen Tag vor Blaurer in Stuttgart eintraf (29.—30. Juli 1534), erklärte sofort, er könne nicht in Gemeinschaft mit Blaurer wirken, wofern dieser auf der zwinglischen Meinung über das Abendmal beharre. Doch einten sich beide am 2. August im Stuttgarter Schloss zur großen Freude des Herzogs durch die sog. Stuttgarter Concordie über eine ausgleichende Formel, die in Marburg 1529 auch Luthers Beifall gefunden hatte: „Dass Leib und Blut Christi warhaftiglich, d. i. substanzlich und wesentlich, nicht aber quantitativ oder qualitativ oder localiter gegenwärtig sei und gereicht werde“, — wogegen S. zugab, dass die Frage über den Genuss der Unwürdigen beiseite gestellt werde, so dass jeder von Beiden sich die Formel als Sieg anrechnete, wärend freilich von den Auswärtigen niemand mit der Stuttgarter Concordie ganz zufrieden war (s. Hartmann S. 30 ff. 152 ff.; Heyd, Tüb. Zeitschr. 1838; Stälin 391).

Beide Reformatoren teilten ihren Wirkungskreis so, dass S. von Stuttgart aus, wo er eine Predigerstelle an der Hospitalkirche bekleidete, das „Land unter der Steig“, Blaurer von Tübingen aus das „Land ober der Steig“ reformirte. An Differenzen und Verstimmungen fehlte es nicht, trotz der getroffenen Vereinbarung, weshalb bald die Straßburger, bald der Landgraf, bald der von diesem angegangene Melanchthon sich bewogen fanden, S. zu friedlichem Verhalten zu ermanen: „er möge sanftmütig faren, kein Wortzanker sein, sondern Glauben, Liebe und gute Werke treiben ꝛc.“ Doch erkennt Blaurer selber an, dass er keinen Grund habe, sich über S. zu beschweren, dieser sei „ein guter Mensch, der aufrichtig Gott fürchtet, vom Herrn höchlich begabt mit Fromkeit, Kunst, angenehmer Aussprache und anderen Gaben“, versichert aber auch seinerseits, dass er Alles tue und dulde, um nur die Freundschaft mit S. zu erhalten. Bei dem Herzog stand damals S. in voller Gunst: er nahm ihn im Juli 1535 mit nach Wien zu K. Ferdinand zur Leistung des Lehenseides; nach der Rückkehr wurde er mit dem Entwurf einer Kirchenordnung beauftragt, die dann von Brenz revidirt und

im März 1536 gedruckt wurde (s. Richter, KOO. I, 265; Anecdota Brentiana 156 ff.); ebenso mit einer Eheordnung, gedruckt 1537; mit Brenz zusammen erstattet er ein Gutachten über die Behandlung der Widertäufer 1536; im September 1536 ist er mit Melanchthon in Tübingen zusammen, im Februar 1537 auf dem Tag zu Schmalkalden und unterschreibt die Artikel Luthers (als E. Schnepffius concionator Stugardiensis) wie das offizielle Bekenntnis zur Conf. und Apol. Aug.; im September 1537 nahm er teil an dem sog. Uracher Götzentag, wo er mit Brenz gegen Blaurer für Erhaltung der unärgerlichen Bilder in den Kirchen sich aussprach (s. Fischlin, Mem. theol. III, 3; Stälin 403; Hartmann 160); 1540 entwirft er für einen neuen Konvent zu Schmalkalden mit andern württemb. Theologen ein Gutachten in Betreff der Augsb. Konfession und Apologie (Heyd 3, 219) und fügt demselben noch eine besondere Schrift bei (Confession etlicher der fürnehmsten streitigen Artikel des Glaubens, gestellt durch Erhardum Schnepffium a. 1540), die damals schon vielen Beifall fand und später auf Melanchthons Wunsch — judicio et mandato summi viri D. Ph. Mel. — 1545 zu Tübingen gedruckt wurde. In den folgenden Jaren wonte er im Auftrag seines Herzogs den Konventen zu Hagenau, Worms und Regensburg bei, beteiligte sich an einem (entschieden ablehnenden) Gutachten der württemb. Theologen über Philipps Doppelehe, lieferte 1543 dem Prinzen Christoph von Württemberg auf dessen Bitte eine lateinische Übersetzung der württemb. Kirchenordnung zum Gebrauch für die Geistlichen der Grafschaft Mömpelgard u. s. w. Unterdessen aber hatte sich seine Stellung am Hofe des Herzogs Ulrich aus verschiedenen Gründen gelockert; nachdem Blaurer schon im Juni 1538 seine Entlassung aus dem württembergischen Dienste genommen, fülte auch S., dessen Wirksamkeit durch allerlei Kabalen untergraben war, sich manchmal so unbehaglich, daſs er 1539 daran dachte, seine Stelle aufzugeben und nach Sachsen zu ziehen. Daher kostete es ihm wol auch keinen großen Kampf, sein Stuttgarter Amt mit einer theol. Professur und dem Pfarramt in Tübingen zu vertauschen, als dort nach Paul Phrygios Tod 1543 der alte D. Balthasar Käuffelin allein noch in der Fakultät übrig geblieben war und Brenz den Ruf ausgeschlagen hatte. Am 1. Februar 1544 trat S. sein neues Amt an, wurde am 29. Februar bei einer größeren Promotion „auf Grund seiner einstigen Heidelberger completio“ zum Dr. theol. kreirt, übernahm am 7. Mai die Superattendenz über das theologische Stift, das 1547 in das frühere Augustinerkloster verlegt wurde, vertrat neben seinen milderen Kollegen die strenglutherische Richtung und in seinen Vorlesungen vorzugsweise die alttestamentliche Exegese, erbaute die Gemeinde durch seine mächtigen, auch durch äußere Beredsamkeit ausgezeichneten Predigten, nach deren Vorbild sich namentlich Jakob Andreä gebildet haben soll (Fama Andreana refl. 12), und beteiligte sich fortwärend auch an den allgemeinen kirchlichen Angelegenheiten, so besonders 1544 durch ein sehr scharfes Bedenken wegen des Tridentiner Konzils, worin er jede derartige Kirchenversammlung entschieden verwarf, 1546 (Januar bis März) durch seine Teilnahme an dem Regensburger Religionsgespräch, wo er speziell mit dem Augustinerprovinzial Hofmeister von Colmar (wie Brenz mit Cochläus, Bucer mit Malvenda ꝛc.) disputiren sollte; das Gespräch endete erfolglos den 20. März; Schnepff war der letzte, der den Platz verließ. Nun kam der schmalkaldische Krieg und nach seinem verhängnisvollen Ausgang das Interim. Herzog Ulrich, gezwungen „hierin dem Teufel seinen Willen zu lassen“, muſste nicht bloß den kaiserlichen „Ratschlag“ den 22. Juli in seinem Lande verkünden, sondern auch Schnepff, über dessen Polemik gegen das Interim Granvella speziell sich beklagt hatte, eine schriftliche Verwarnung zugehen lassen, „er möge sich aller anzüglichen und gehässigen Worte enthalten, sonst werde man gegen ihn und Andere nach Gebür handeln“. Endlich wurde allen Geistlichen, die sich nicht entschließen könnten, nach der kaiserlichen Deklaration zu lehren, die Entlassung von ihren Ämtern angekündigt; am 11. Nov. 1548, dem Tag der erzwungenen Widereinfürung der Messe, predigte Schnepff zum letztenmal vor seiner Tübinger Gemeinde unter viel Wehklagen seiner Zuhörer; am 24. Nov. wird er vom Herzog mit gnädigen Worten und „mit einer stattlichen Verehrung“ entlassen; zu

Anfang Dezember verläſst er Tübingen, von der klagenden Gemeinde in langem Zuge geleitet, one zu wiſſen, wo er mit den Seinen eine Stätte finden ſollte. Für den Augenblick gewärte ihm Eberhard von Gemmingen auf Schloſs Bürg bei Neuſtadt am Kocher eine Zuflucht.

Zu Anfang des nächſten Jares wandte ſich Schnepff zunächſt an Melanchthon, um durch ſeine Verwendung eine Anſtellung in Norddeutſchland zu erhalten (C. Ref. VII, 333 ff.). Melanchthon lud ihn aufs freundlichſte zu ſich nach Wittenberg ein. Aber ehe er dahin kam, wurde er zu Weimar von den Sönen des gefangenen Kurfürſten feſtgehalten durch das Anerbieten einer Profeſſur an der neugegründeten Univerſität — oder wie es damals noch hieß dem Pädagogium zu Jena. Sofort (Sonntag Judica) berichten die jungen Herzoge deshalb an ihren gefangenen Vater und dieſer antwortet den 4. April aus Brüſſel: Schnepff ſei ihm als gelehrter Theolog wolbekannt; auch wiſſe er, „daſs er der Religion und Sakrament halben ganz rein iſt, darauf man ſich darf verlaſſen, und der, wie man ſagt, vor dem Feuer darf ſtehen". Er gibt anheim, ob man ihn zum Predigtamt oder einer Lectur in Jena ſofort gebrauchen, oder ob man mit der Anſtellung noch etwas warten wolle, damit es nicht heiße, man nehme alle verlaufenen Prediger auf. Die Prinzen zögerten nicht, noch im Laufe des Sommers S. zunächſt als Lehrer des Hebräiſchen anzuſtellen. Am 22. Juli 1549 begann er ſeine Vorleſungen mit einer Rede über den Nutzen der hebräiſchen Sprache. Als Beſoldung verwilligt der Kurfürſt 150 Gulden, dazu im November, nachdem ſeine Familie nachgekommen, erhebliche Accidenzien, und 1553 nach Ablehnung eines Rufes nach Roſtock widerholte Zulagen. Bald hatte er an 60 Zuhörer und fülte ſich um ſo ſchneller heimiſch, als ſeine Tochter Blandina mit ſeinem verwitweten Kollegen Viktorin Strigel ſich verheiratete. Neben einer theologiſchen Profeſſur erhält er bald auch die Verwaltung des vakant gewordenen Pfarramtes und der Superintendentur Jena, wird mit dem Examen und der Ordination der Kandidaten betraut, nimmt 1554 Teil an einer großen Kirchenviſitation der erneſtiniſchen Lande und iſt neben Strigel der bedeutendſte Theolog Jenas, neben Amsdorf, dem ſeit 1550 berufenen Biſchof von Eiſenach, die einflusreichſte kirchliche Perſönlichkeit im herzoglichen Sachſen.

Mit den Wittenbergern, insbeſondere dem ihm von früher her eng befreundeten Melanchthon, wuſste er, wenigſtens in den Jaren 1549—55, trotz der zunehmenden Spannung zwiſchen den beiden rivaliſirenden Univerſitäten, ein leidliches Verhältnis zu erhalten (vgl. die Briefe im C. Ref. Bd. VII und VIII). Anders wurde es ſeit 1556 — zunächſt aus Anlaſs des majoriſtiſchen Streites. Im Januar 1556 hatte S. teilgenommen an der ſog. „Flacianiſchen Synode", d. h. dem Theologenkonvent zu Weimar, der durch die an die Wittenberger geſtellten Forderungen den Bruch zwiſchen dem Wittenberger Philippismus und dem jenenſiſchen Gneſioluthertum erweiterte. Jene rächten ſich durch Spottgedichte, z. B. Johann Majors „Vögelſynode", worin auch die Schnepfe als Parteigängerin der Amſel und Gegnerin der Nachtigal (Melanchthons) mitgenommen wird. Weitere Streitigkeiten folgten und fürten zu ſteigender Verbitterung (ſ. Hartmann S. 90 ff. und in den Jahrbb. f. d. Theol. XII, 4). Seit vollends Flacius ſein Kollege geworden war (April 1557 ſ. Preger, Flacius II, 108 ff.), ließ ſich S. von ihm und anderen Gegnern Melanchthons ſo „ins Spiel hineinziehen", daſs er auf dem Wormſer Kolloquium, im September 1557, mit den übrigen herzoglich-ſächſiſchen Abgeordneten unter Berufung auf die vom Herzog Johann Friedrich erhaltene Inſtruktion einen öffentlichen Widerruf der in den letzten 10 Jaren zum Vorſchein gekommenen Häreſieen von den Wittenbergern verlangte und ſchließlich mit J. Mörlin, Sarcerius, Strigel, Stößel jener Proteſtation vom 20. Sept. beitrat, welche den Abbruch des Kolloquiums zur Folge hatte (ſ. Heppe I, 159 ff.; Preger S. 69). Nur mit Widerſtreben aber unterzog ſich S. jetzt dem herzoglichen Auftrag, mit Strigel und Hügel zuſammen an der Ausarbeitung des ſog. ſächſiſchen Konfutationsbuchs ſich zu beteiligen, ſuchte bei den aus dieſem Anlaſs zwiſchen Flacius und Strigel ausbrechenden Differenzen Frieden zu ſtiften, ſtarb aber (noch vor der Publikation des von Flacius umgearbeiteten, am 28. Nov.

1558 von Herzog Johann Friedrich sanktionirten Buches), nachdem er kaum noch die feierliche Eröffnung der Universität am 2. Februar 1558 erlebt, in der theologischen Fakultät das erste Dekanat verwaltet und am 24. Oktober noch einmal gepredigt hatte, bereits am 1. November 1558, seinem 64. Geburtstag, und wurde mit großer Feierlichkeit in der Stadtkirche zu Jena beigesetzt, wo noch jetzt sein von Peter Gottland, einem Schüler L. Kranachs, gefertigtes Bild sich befindet mit einem Elogium, in welchem es u. a. heißt:

„Proximus eloquio, similis pietate Luthero,
Ut neque linguarum cognitione minor.
Magnus in imperii synodis confessor, operta
Cum fuit humana traditione fides". —

Sein Schüler Eberhard Bidembach nennt ihn einen theologus, qui sapientia, doctrina varia et exquisita, eloquentia singulari, a nimi magnitudine et constantia laudatissima in defendenda et propaganda puriore doctrina excelluit. Andere Urteile über ihn bei Heyd III, 44.

Von Schriften E. Schnepffs ist nur Weniges erhalten: Eine Predigt über Matth. 22 von des Königs Hochzeit, gehalten 1558, gedruckt Tübingen 1578; eine Abhandlung in deutscher Sprache: Confession etlicher Artikel des Glaubens, verfaßt 1540, gedruckt Tübingen 1545; Refutatio Majorismi oder propositiones de justificatione et bonis operibus praes. E. Schnepffio, Jena 1555.

Auch Briefe von ihm sind nur wenige vorhanden, z. B. in J. V. Andreae, Fama Andreana reflorescens; bei Hartmann und im C. Ref. Bd. II u. IX. Ein unter seinem Namen (Leipzig 1619, Fol.) herausgegebener Psalmenkommentar ist wenigstens in der vorliegenden Gestalt nicht von Erhard S., sondern warscheinlich von seinem Sone Dietrich S. überarbeitet.

Dietrich oder Theodorich Schnepff, Erhards ältester Son, war am 1. November 1525 in Wimpfen geboren, widmete sich der Philosophie und Theologie (in Tübingen immatrikulirt 5. Nov. 1539), wird 1544 Magister, dann magister domus am herzoglichen Stipendium, 1553 Pfarrer in Derendingen, 1554 nach einer Disputation de peccato originali unter dem Präsidium von Jakob Beurlin Dr. theol., 1555 Pfarrer und Spezialsuperintendent in Nürtingen. Von da wurde er 1. Februar 1557 als Professor der Theologie (bes. für das A. T.) nach Tübingen zurückberufen, 1562 zugleich Pfarrer und Superintendent, hatte auch verschiedene andere akademische Ämter, insbesondere mehrmals wärend J. Andreäs Abwesenheit das Vice-Cancellariat zu verwalten, beteiligte sich 1559 am Wormser Kolloquium, 1564 am Maulbronner Gespräch, wurde nach Marburg berufen, um den dort erloschenen theologischen Doktorat durch die Promotion von Lonicerus wider aufleben zu lassen. Er war zweimal verheiratet, zuerst mit Barbara, einer Tochter von Johann Brenz, dann mit Juliana, Tochter des herzoglichen Rats Spengler, von der ersten hatte er 9 Töchter und 3 Söne, diese überlebte ihn, als er den 9. Nov. 1586 im Alter von 61 Jaren zu Tübingen starb. Jakob Andreä hielt ihm die Leichenrede, Erhard Cellius eine Lobrede auf ihn, die als Quelle für seine Biographie dient. Ein Verzeichnis seiner Schriften bei Fischlin I, 92 f.

Siehe besonders: Julius Hartmann, Erhard Schnepff der Reformator in Schwaben ꝛc., Tübingen 1870, vergl. Jahrbb. f. deutsche Theol. XII, 690, XV, 551; von älterer Litteratur ist zu nennen: J. Rosa, De vita E. Schnepfii, Jena und Leipzig 1562; M. Adam, Vitae G. theol 320, 578; Fischlin, Mem. theol. Wirt. I, 8, 89; Strieder, Hess. Gel.-Gesch. 15, 82; Schnurrer, Erläuterungen, 1798, S. 100 ff.; Heyd, Blaurer und Schnepff in Tüb. Zeitschr. 1838 und Herzog Ulrich III., 47 ff.; Keim und Pressel, A. Blaurer 1861; Schwarz, Das erste Jahrzehnt der Universität Jena, Jena 1858; Stälin, Württemb. Gesch. IV, 239 ff.; Weizsäcker, Gesch. der ev.-theol. Fakultät der Univ. Tübingen 1877, S. 13 ff.

(E. Schwarz †) **Wagenmann.**

Schöberlein, Ludwig Friedrich, lutherischer Theolog des 19. Jarh., geb. den 6. Sept. 1813 zu Kolmberg bei Ansbach, gest. den 8. Juli 1881 zu Göttingen. Er war der Son eines baierischen Rentbeamten, studirte Philosophie in

München, wo Schelling, Baader, Schubert ꝛc. auf ihn Einfluss übten, und wo er für seine vielseitige wissenschaftliche und künstlerische Begabung reiche Anregung und Gelegenheit zur Ausbildung fand, von da übersiedelte er später nach Erlangen, um dem Studium der Theologie sich zu widmen.

Nach wolbestandener Prüfung wurde er Hauslehrer in Bonn in der Familie des damaligen Professors, nachmaligen Statsministers von Bethmann-Holweg, dann Stadtvikar in München, 1841 theologischer Repetent und Privatdocent in Erlangen, 1850 außerordentlicher Professor der Theologie in Heidelberg, 1855 ordentlicher Professor der Theologie in Göttingen, 1862 Konsistorialrat, 1878 Abt von Bursfelde, war auch Mitdirektor des praktisch-theologischen Seminars, Kurator des Göttinger Waisenhauses, Mitglied einer liturgischen Kommission wie später der Gesangbuchskommission für Hannover ꝛc. In dieser Stellung übte er volle 25 Jare lang eine vielseitige, anregende und gesegnete wissenschaftliche und kirchlich-praktische Wirksamkeit, bis im Wintersemester 1880—81 ein unheilbares Magen- und Leberleiden ihn nötigte, seine Vorlesungen abzubrechen. Diese erstreckten sich über das ganze Gebiet der systematischen und der praktischen Theologie: Dogmatik und Ethik, Symbolik, Homiletik und Katechetik, Liturgik und Hymnologie, Pädagogik und Theorie der Seelsorge. Mit besonderer Liebe und unermüdlichem Eifer widmete er sich der Leitung seiner Seminarien, eines dogmatisch-wissenschaftlichen und eines praktisch-liturgischen, sowie dem persönlichen Verkehr und der liebevollen Beratung der Studirenden.

Seine schriftstellerische Tätigkeit bewegte sich wesentlich auf denselben Gebieten. Zuerst wurde sein Name in weiteren Kreisen bekannt durch mehrere in den Theolog. Studien und Kritiken erschienene dogmatische Abhandlungen über die christliche Versönungslehre 1845, über das Verhältnis der persönl. Gemeinschaft mit Christo zur Erleuchtung, Rechtfertigung, Heiligung 1847, sowie durch die 1848 separat herausgegebene Schrift: Die Grundlehren des Heils, entwickelt aus dem Prinzip der Liebe, Stuttgart 1848, — eine Schrift, die er selbst als eine Skizze seiner dogmatischen Anschauungen bezeichnet hat, die sich ihm durch weiteres Nachdenken und innere Erfarungen bestätigt, durch exegetische und historische Studien ihre weitere Begründung erhalten haben. Darauf folgte zunächst eine Reihe von Arbeiten aus dem Gebiet der praktischen Theologie, speziell der Liturgik, in denen er eine zweckmäßige Neugestaltung, Bereicherung und künstlerische Belebung des evangelischen Gemeindegottesdienstes anstrebte und dafür Materialien aus den Schätzen der Vorzeit darzureichen bemüht war. Dahin gehören seine Schriften: Der evang. Gottesdienst nach den Grundsätzen der Reformation und mit Rücksicht auf das gegenwärtige Bedürfniß, Heidelberg 1854; Der ev. Hauptgottesdienst in Formularen für das ganze Kirchenjahr 1855, N. Aufl. 1874; Über den liturgischen Ausbau des Gemeindegottesdienstes in der deutschen evang. Kirche 1859; Das Wesen des chr. Gottesdienstes 1860; besonders aber sein umfassendes Sammelwerk: Schatz des liturgischen Chor- und Gemeindegesangs nebst den Altarweisen in der deutschen evangelischen Kirche, aus den Quellen vornehmlich des 16. und 17. Jarhunderts geschöpft, mit den nötigen geschichtlichen und praktischen Erläuterungen versehen ꝛc., Göttingen 1863—72 in 3 Bänden. Änlichen Zwecken diente auch eine von ihm in Verbindung mit Pfarrer M. Herold in Schwabach und Prof. E. Krüger in Göttingen begründete Monatsschrift für Liturgie und Kirchenmusik zur Hebung des gottesdienstlichen Lebens u. d. T.: Siona, Gütersloh 1876 ff., in welche er noch seine letzten litterarischen Arbeiten kurz vor seinem Tode niedergelegt hat; sowie ein im J. 1881 gehaltener und gedruckter Vortrag: Die Musik im Kultus der evangel. Kirche.

In der Zwischenzeit, nach Vollendung seines liturgischen Hauptwerks, hatte sich Schöberlein wider mehr dem dogmatischen Gebiet zugewandt. Es erschienen von ihm zunächst eine Reihe von einzelnen Abhandlungen und Vorträgen über verschiedene theologische Fragen (darunter die vier in der Theol. Real.-Encyklop. Aufl. 1 erschienenen Artikel: Ebenbild Gottes, Erlösung, Glaube, Versönung), dann eine Sammlung von solchen u. d. T.: Geheimnisse des Glaubens (Heidelberg 1872), worin er sich die Aufgabe stellte, gerade die angefochtensten, in ihrer

Warheit und Bedeutung wenigst erkannten Lehren des christlichen Glaubens (Dreieinigkeit, Gottmenschheit, Versönung, Wunder, Abendmal, Zeit und Ewigkeit, Himmel und Erde, Wesen der geistlichen Natur und Leiblichkeit) in einer ebenso gemeinfaßlichen als wissenschaftlichen Form zur Darstellung zu bringen und so das Christentum zu erweisen als „die Warheit und Vollendung des Menschlichen“. Die letzten und reifsten Ergebnisse seiner dogmatischen Studien aber hat Sch. noch kurz vor seinem Tode niedergelegt in seinem „Prinzip und System der Dogmatik. Einleitung in die christliche Glaubenslehre“, Heidelberg 1881. Er selbst bezeichnet darin seinen Standpunkt inmitten der theologischen Parteien der Gegenwart als den einer Irenik, die in der Centralität des Prinzips einen festen Ausgangspunkt bietet für die ware Universalität des Systems; und die Geschichte der Dogmatik wird ihn einreihen unter den Vertretern einer entschiedenen aber milden, durch Theosophie und Mystik erweichten und erweiterten lutherischen Orthodoxie. Überhaupt aber war Sch. nicht bloß Dogmatiker und Liturgiker, sondern vor Allem ein frommer und demütiger, stiller und doch in weiten Kreisen durch Wort und Vorbild anregend und anziehend wirkender Geist, vielseitig begabt, für sich selbst nach harmonischer Lebensgestaltung ringend, gegen Andere von woltuender Milde und Freundlichkeit, für alles Edle und Schöne in Natur, Kunst, Wissenschaft und Leben offen und empfänglich, in Haus und Amt priesterlich waltend, für zalreiche junge Theologen durch seinen persönlichen Verkehr und sein Vorbild ebenso wie durch seinen wissenschaftlichen Unterricht ein Fürer zu Warheit und zum Frieden.

So ist sein Bild von verschiedenen seiner Kollegen, Freunde und Schüler gezeichnet worden in zalreichen nach seinem Tod erschienenen Nekrologen und Nachrufen, die für den vorstehenden Artikel neben persönlichen Erinnerungen und Aufzeichnungen benutzt sind, z. B. Allg. Ev. Luth. Kirchenzeitung 1881, Nr. 29, S. 688 ff.; Theol. Litteraturblatt Nr. 22; Siona 1881, Nr. 8, S. 101 ff.; Neue Evang. K.-Zeitung 1881; Volkskirche 1881 u. s. w.

Über seinen theologischen Standpunkt vergl. Ritschl, Christl. Lehre von der Rechtf. und Versöhnung I, 650 ff.; Luthardt, Compendium S. 62; Kahnis, Luth. D. I, 95. **Wagenmann.**

Schönherr und seine Anhänger in Königsberg in Preußen *). Jo-

---

*) Es ist bekannt, daſs aus Veranlassung der gerichtlichen Untersuchung wider die Prediger Ebel und Diestel in Königsberg die öffentliche Aufmerksamkeit auf das theosophische System Schönherrs, welchem sie anhingen, gelenkt wurde und vielfache Streitschriften für und wider erschienen sind. Eine zusammenhängende Darstellung der ganzen damit zusammenhängenden religiösen Bewegung findet sich in dem Aufsatze: Zuverlässige Mittheilungen über „Johann Heinrich Schönherrs Leben und Theosophie, sowie über die durch die letztere veranlaſsten sektirerischen Umtriebe zu Königsberg in Preußen“, abgedruckt in Illgens Zeitschrift für histor. Theologie, VIII, 1838, S. 106—233. Der Verfasser ist der als Pfarrer in Bartenstein in Ostpreußen gestorbene von Wegnern. So umfassend diese Darstellung ist, so ist sie doch von den Freunden Schönherrs stets in ihrer Richtigkeit bestritten worden. Vgl. E. von Hahnenfeld, die religiöse Bewegung zu Königsberg in Preußen in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts und die heutige Kirchengeschichte, beleuchtet aus den v. Wegnerschen „Mittheilungen und ihre authentischen Urkunden“, Braunsberg 1858, Leipzig (Klemm). Es kann auch nicht geleugnet werden, daſs die ganze Darstellung einseitig und nicht unbefangen genug ist, um ein volles Verständnis der ganzen Bewegung daraus zu gewinnen. Schon daſs der Verfasser sich nicht die Mühe genommen, die eigenen Schriften Schönherrs einzusehen und sich fast nur an die parteiische Darstellung Olshausens (Lehre und Leben des Königsberger Theosophen Joh. Heinrich Schönherr, Königsberg 1834) gehalten, läſst eine erneute, rein objektiv gehaltene Darstellung des ganzen Vorgangs wünschenswert erscheinen. Der Unterzeichnete, der ganz außerhalb der streitenden Parteien steht, hat sich bestrebt, eine solche zu geben. Es standen ihm außer fast sämtlichen in dieser Sache herausgekommenen Druckschriften auch einige ungedruckte Aktenstücke zur Einsicht offen, worüber weiter unten nähere Auskunft gegeben werden wird. Die im Jahre 1862 zu Basel erschienene Schrift des Grafen Ernst von Kanitz (Aufklärung nach Aktenquellen über den 1835—1842 zu Königsberg in Preußen geführten Religionsprozeß für Welt- und Kirchengechichte) kann als eine unparteiische Darstellung nicht an-

hann Heinrich Schönherr gehört one Zweifel durch die Originalität seines Geistes und durch die ungemeine Anziehungskraft, die er auf verschiedene geistig bedeutende Menschen seinerzeit ausgeübt hat, zu den merkwürdigsten Erscheinungen dieses Jarhunderts. Er ward als der Son eines allgemein geachteten Infanterie-Unteroffiziers am 30. November 1770 zu Memel geboren. Bald nach der Geburt Heinrich Schönherrs siedelten seine Eltern nach Angerburg in Ostpreußen über, woher die Mutter, eine geborne Olk, gebürtig war. Hier verlebte der junge Schönherr seine Jugendjare und genoss daselbst den Elementarunterricht der dortigen Stadtschule. Bis zu seinem 15. Lebensjare verblieb er dort und ward dann von seinen Eltern nach Königsberg (1785) geschickt, um daselbst die Handlung zu erlernen. Nachdem er hierauf ein Jahr in diesem seiner Neigung und Anlage wenig entsprechenden Berufe zugebracht, fasste er den Entschluss, Theologie zu studiren. Dass es ihm weder an natürlichen Gaben, noch an Ernst und Eifer gefehlt hat, um die Mängel seiner bisherigen Vorbildung zu überwinden, sieht man daraus, dass er im Laufe von fünf Jaren alle Klassen des von ihm besuchten altstädtischen Gymnasiums durchmachte und schon zu Ostern 1792 mit dem Zeugnis der Reife zur Universität entlassen werden konnte. Diese Zeit seines Aufenthaltes auf dem Gymnasium scheint für seine innere Entwickelung den ersten Anstoß gegeben zu haben. Älter und reifer als seine Mitschüler, konnte er sich ihnen nicht enger auschließen, dagegen beschäftigten ihn schon damals Fragen und Zweifel über die höchsten Gegenstände des menschlichen Forschens. Auferzogen in strengem Offenbarungsglauben und von seinen frommen Eltern zur Ehrfurcht vor der heil. Schrift angeleitet, kam er in Königsberg in eine geistliche Atmosphäre, die nur geeignet war, den kindlichen Glauben zu zerstören. Denn hier herrschte damals die Kantische Philosophie und die Aufklärung. Schönherr konnte sich diesen Einflüssen nicht entziehen, und die Folge davon war, dass er den Entschluss, Theologie zu studieren, schon zwei Jare vor der Entlassung aus der Schule zur Universität wider aufgab. Dagegen beschäftigte er sich schon auf der Schule ernstlich mit der Kantischen Philosophie, one indes ganz von ihr befriedigt zu werden. Überhaupt zeigte sich hier schon sein nach innen gerichtetes Streben auf bemerkenswerte Weise. In solchem Zustande eines unbefriedigten Dranges nach Gewissheit höherer Erkenntnis verließ Schönherr zu Ostern 1792 die Schule, um in Königsberg Jurisprudenz zu studiren. Dass er dieses Fach ergriff, scheint nicht aus Neigung, sondern aus Verlegenheit, welchem Beruf er sein Leben widmen sollte, geschehen zu sein. Wenigstens ist nicht bekannt, dass er sich mit der Rechtswissenschaft jemals ernstlich beschäftigt habe. In der ersten Zeit seines akademischen Studiums wandte er sich ganz von der Kantischen Philosophie ab und suchte seine eigenen Wege zu gehen, um das Ziel, wonach er strebte, Gewissheit der Unsterblichkeit und Aufschluss über die Bestimmung des Menschen für die Ewigkeit, zu erreichen. Hier erst entwickelte sich in ihm der erste Keim seines theosophischen Systems. Es hatte seine Wurzeln in dem Widerwillen gegen den abstrakten Idealismus der Kantischen Philosophie, der es nicht bis zur Erkenntnis der Dinge an sich bringt, und in dem Verlangen nach Realismus. Darum wendete er sich mit Vorliebe der Naturbetrachtung zu, in der Hoffnung, dass hier ihm die Rätsel des Daseins sich lösen würden. Wie weit er in der Ausbildung seiner neu gefundenen Grundgedanken schon 1792 vorgeschritten, lässt sich aus Mangel an Nachrichten nicht mehr ausmitteln. Im Herbste desselben Jares unternahm er eine größere Reise nach Deutschland. Er begab sich zunächst nach Greifswald und Rostock, ver-

---

gesehen werden. Sie geht von der irrigen Voraussetzung aus, als ob Ebel das Schönherrsche System nur als eine Privatmeinung angesehen habe, die auf sein amtliches Verhalten als Geistlicher und Seelsorger keinen Einfluss ausgeübt habe. Hiernach musste freilich die ganze Untersuchung und Verurteilung Ebels von Seiten der Obrigkeit als eine ungerechte und willkürliche Maßregel erscheinen. Wie wenig dies der Fall war, wird unsere Darstellung zeigen. Die Schrift von Dr. Momberth, Faith Victorious, New-York 1832, fußt auf der Darstellung von Kanitz.

weilte aber dort aus Mangel an äußeren Unterstützungen nicht lange. Über Lübeck, Hamburg, Celle, Hannover und Hameln reiste er nach Lemgo zu Verwandten seines Vaters und ging dann, von ihnen unterstützt, Ende November 1792 auf die Universität Rinteln, woselbst er bis Ostern 1793 blieb. „Wärend“, sagt er, „einer fast sechswöchentlichen Reise und nach manchen belehrenden Unterredungen über die Prinzipien der Dinge entdeckte ich hier in Rinteln sie in der Offenbarung, selbst das Verständnis der Dreieinigkeit ging mir auf, und dass die Welt ein Bau sei, der zur Vollkommenheit füre.“ Rinteln verließ er zu Ostern 1793 und begab sich über Hannover, Göttingen, Erfurt, Weimar, Jena nach Leipzig, wo er, ganz von allen Mitteln entblößt, im April ankam, um daselbst Philosophie zu studiren. Hier blieb er bis zum 9. April 1794 und begab sich dann über Wittenberg und Berlin nach Königsberg zurück. Es scheint, dass er jetzt von dem Bewusstsein, eine neue, entscheidende Warheit gefunden zu haben, erfüllt, den Entschluss fasste, sich ganz dem Berufe zu widmen, für die Verbreitung derselben zu leben. Er setzte daher sein Universitätsstudium in Königsberg, obwol er es noch nicht absolvirt hatte, nicht weiter fort. Um seine äußere Existenz zu sichern, sah er sich genötigt, Privatstunden zu geben und auch eine zeitlang Hauslehrer auf dem Lande zu werden. Hier erst gelang es ihm, Freunde zu finden, die seinen Worten Gehör schenkten. Seit dem J. 1800 war er durch sie in den Stand gesetzt, in Königsberg eine bescheidene Existenz zu gewinnen, die bei seiner äußersten Bedürfnislosigkeit hinreichte, sich ganz der weiteren Ausbildung seines Systems zu widmen. Bald sammelte sich um ihn eine kleine Anzal junger Männer, die, angezogen durch den Ernst seines Wesens, durch die von innigster Überzeugung getragene Gewalt seiner Rede, auch durch die Seltsamkeit seiner ganzen Erscheinung sich zu ihm hingezogen fülten und ihm die Anregung zu tieferer Erkenntnis in religiösen Dingen verdankten. In Königsberg herrschte damals neben manchen unverstandenen Erinnerungen an orthodoxes Christentum durchweg der gewönliche Rationalismus jener Zeit, der namentlich auf der Universität die Gemüter vieler strebsamen Jünglinge verwirrte. Indem Schönherr mit der ganzen Macht seiner originellen Persönlichkeit dem entgegenwirkte und überall auf die Autorität der Bibel drang, ist er für Manche der Fürer zu lebendigem Glauben geworden. Gerade diejenigen, welche ein Bedürfnis nach tieferer Erkenntnis der Warheit fülten, als ihnen damals dargeboten wurde, wurden von seiner seltsamen Erscheinung angezogen, wärend die große Menge spottend an ihm vorüberging. — Sobald sich ein fester Kreis treu anhängender Schüler gefunden hatte, wurden die Besprechungen mit denselben in eine gewisse regelmäßige Form gebracht. Zweimal in der Woche kam man bei ihm zusammen, am Mittwoch-Abend und am Sonntag-Abend. Die Mittwoch-Abendstunden waren zu Untersuchungen über philosopische, naturhistorische und religiöse Probleme bestimmt; auch wurde die Genesis, das Evangelium Johannis und die Apokalypse in verschiedenen Zeitabschnitten gelesen und besprochen. Es fand immer Konversation und Disputation statt, und wer Lust hatte, tat von dem Seinigen etwas dazu. Ein kurzes geistliches Lied machte den Schluss. Diese Unterhaltungen dehnten sich oft bis tief in die Nacht, ja bis zum frühen Morgen aus. Die Sonntags-Abendstunden waren der Erbauung gewidmet. Hier war der Vortrag belehrend und erbauend; es nahmen auch Frauen daran Anteil und ein einfaches Mal schloss gewönlich diese Zusammenkünfte.

Es war Schönherr bei Einrichtung dieser Versammlungen nicht sowol darum zu tun, ein ihm feststehendes theosophisches System weiter zu verbreiten, als vielmehr es durch gegenseitigen Austausch mit einverstandenen Freunden für sich selbst nach allen seinen Konsequenzen zu entwickeln und zur Anwendung zu bringen. Nur die Grundprinzipien seines Systems sah er als durch unmittelbare göttliche Offenbarung mitgeteilt an, und sie konnten daher nicht weiter in Frage kommen. Die weitere Anwendung dieser Prinzipien aber auf die Natur, Geschichte und das Leben, sowie die Nachweisung derselben in der Bibel, blieb ein Gegenstand weiterer Diskussion. Je weiter er auf dem angegebenen Wege zu dem Ziele eines ausgebildeten Systems fortschritt, desto mehr wuchs in ihm selbst die Zu-

versicht zu der Warheit und die Vorstellung von der Bedeutung desselben. Auf solche Weise bildete sich in ihm und in dem Kreise seiner Anhänger die Meinung, dass die Schönherrsche Lehre eine höhere Weisheit, die von oben geoffenbart sei, mitteile; zwar sollte sie nur ein Schlüssel sein, um die Geheimnisse der Natur und der Bibel aufzuschließen, aber weil dieser Schlüssel bis dahin noch von niemand gefunden, so meinte man, werde sich durch diese Lehre ein neues Licht über alle Verhältnisse verbreiten, ja die Erkenntnis derselben eine neue Epoche in der Geschichte der Menschheit bewirken. Eine so hohe Wertschätzung der Lehre musste notwendig eine gleiche Beurteilnng der Personen, welche ihr anhingen, mit sich füren. In der Tat hielt sich Schönherr, wenigstens was die Grundlagen seines Systems betrafen, für einen göttlich inspirirten Propheten, und betrachtete den kleinen Kreis seiner Schüler für den ersten Keim einer die ganze Menschheit erneuernden Gemeinschaft. Nichtsdestoweniger war er seiner ganzen Individualität nach nicht zum Herrscher geboren. Ihm war es nur um die Erkenntnis der Warheit und deren Verbreitung zu tun; an eine Organisation, um sie äußerlich geltend zu machen und zu sichern, hat er nie gedacht. Dazu kam, dass er von Haus aus ein offener, allen äußeren Schein meidender Charakter war; er legte sich niemals Gewalt an, um Anderen im besseren Lichte zu erscheinen, als er war, noch viel weniger ging er darauf aus, eine von der bestehenden Kirche gesonderte Gemeinschaft unter seinen Anhängern zu stiften. Er war ein regelmäßiger Besucher des öffentlichen Gottesdienstes, und es wird gerühmt, dass in diesen Stunden er beim Gesang und Gebet den Ausdruck der innigsten Andacht, das Gepräge eines der höheren Welt zugewandten Gemütes an sich getragen habe. Der Umgang mit seinen Freunden war ein durchaus freier, durch keine anderen Formen gebunden, als durch solche, welche der Zweck, gemeinsam die Erkenntnis der Warheit zu finden, notwendig forderte.

Wiewol der Anhang Schönherrs niemals groß war, so konnte es doch nicht fehlen, dass sein Auftreten, das in Kleidung und Tracht des Hares und Bartes etwas sehr Auffallendes hatte, Aufsehen erregte und die Aufmerksamkeit der Behörden auf sich zog. Es geschah dies im Jare 1809. Sobald er davon hörte, erbot er sich in einem Kolloquium mit Deputirten der geistlichen Behörde über die Vernunft- und Schriftmäßigkeit seiner Ansichten Auskunft zu geben. Man ging nicht darauf ein, suchte indes den Inhalt der Vorträge Schönherrs und die Tendenz der Versammlungen zu ermitteln und Maßregeln gegen die weitere Verbreitung der Lehre zu treffen. Zur nächsten Umgebung des Königs Friedrich Wilhelm III., der sich damals in Königsberg aufhielt, gehörte aber ein hoher Statsbeamter, der nach vorangegangener Unterredung mit Schönherr eine günstige Meinung für ihn gewann und dieselbe dem Könige beibrachte. Es erschien darauf ein Befehl des Ministers Grafen zu Dohna, der verordnete, der Sache keine weitere Folge zu geben. Seit dieser Zeit hat Schönherr unangefochten bis zu seinem Tode in der bisher geschilderten Weise seine Lehre auszubreiten gesucht.

In die innere Geschichte seines Lebens wie seiner Partei ist ein Mann verflochten, der dazu berufen schien, der Schönherrschen Lehre in weiteren Kreisen Eingang zu verschaffen und sie zum Ausgangspunkt einer ausgedehnten praktischen Wirksamkeit zu erheben. Dies ist Johann Wilhelm Ebel. Derselbe ist im Jare 1784 zu Passenheim, einem kleinen Städtchen in dem polnischen Teile der Provinz Ostpreußen, geboren. Sein Vater war daselbst Geistlicher, wurde aber schon 1795 nach Königsberg als Diakonus an der polnischen Kirche berufen. Der junge Ebel erhielt seine erste wissenschaftliche Vorbildung auf dem Altstädtischen Gymnasium zu Königsberg. Er besuchte sodann von Michaelis 1801 bis 1804 die Königsberger Universität, und in dieser Zeit war es, dass er die Bekanntschaft mit Schönherr machte. Er war ihm geschildert als ein Mann, dem es möglich geworden, die Aussprüche der Bibel und ihren ganzen Inhalt wörtlich mit Vernunftbeweisen überzeugend in Einklang zu bringen. Auferzogen in Ehrfurcht vor dem Bibelwort und nicht unangefochten von den Zweifeln und Widersprüchen, welche die damalige Theologie und Zeitbildung reichlich darbot, erschien ihm die

Aussicht, von seinen Zweifeln befreit zu werden, one die Ansprüche seines denkenden Verstandes beeinträchtigt zu sehen, wie ein Licht vom Himmel, und er schloss sich mit unbedingter Hingebung an Schönherr an. Daneben versäumte er aber auch nicht, die philosophischen und theologischen Vorlesungen der Universität zu besuchen; für die ersteren war ihm die Leitung des Prof. Krug, mit dem er auch persönlich in nähere Bekanntschaft kam, besonders von Wert. Als er nach Beendigung seiner Universitätsstudien das Amt eines Kollaborators am Altstädtischen Gymnasium in Königsberg übernahm, war ihm Gelegenheit geboten, noch ferner den Umgang Schönherrs zu genießen, und er war bald der vertrauteste Freund desselben und Anhänger seiner Lehre. Zwar erhielt er schon 1806 eine Pfarrstelle auf dem Lande zu Hermsdorf bei Preuß.-Holland, aber er blieb dessen ungeachtet in fortgesetzter Verbindung mit Schönherr. Als im Jare 1809 Schönherrs Lehre Gegenstand amtlicher Untersuchung wurde, fand sich die damalige Kirchen- und Schuldeputation der Regierung veranlasst, ihn zur Erklärung aufzufordern, ob er ein Anhänger des Theosophen Schönherr sei und wie, wenn dies der Fall, er die Schönherrschen Meinungen mit der Lehre der evangelischen Kirche vereinigen zu können glaube? Er erwiderte hierauf, dass er zwar ein Freund Schönherrs sei, aber nicht ein Anhänger desselben; ihre beiderseitigen Forschungen, die zu gleichen Resultaten gefürt hätten, fänden in der Bibel ihre Bestätigung und ständen daher mit den Lehren der evangelischen Kirche im Einklang. Er erbot sich zugleich, wenn es gefordert würde, die Schrift- und Vernunftmäßigkeit dieser Einsichten, ihre Konsequenz und woltätige Wirksamkeit nach Kräften zu erweisen. Man ließ sich nicht darauf ein, forderte jedoch den betreffenden Superintendenten auf, über Ebels amtliche Wirksamkeit näheren Bericht zu erstatten. Derselbe gab sowol der Amtsfürung wie dem Wandel Ebels ein ausgezeichnetes Zeugnis, und indem er seiner äußerst feurigen und lebhaften Einbildungskraft, für welche er Narung suche, erwänte, fürchtete er von seiner ehemaligen Verbindung mit Schönherr, die er von da herleitete, keinen Nachteil. Damit hatte die Sache damals ihr Bewenden. — Bald darauf, im September des Jares 1810, ward Ebel wider nach Königsberg versetzt. Er erhielt die Prediger- und Unterlehrerstelle am kgl. Gymnasium zu Königsberg (dem sogenannten Fridericianum), und damit Gelegenheit, seine ausgezeichneten Gaben in größerem Umfange zu entfalten. — Die Wirksamkeit Ebels in Königsberg ward bald eine außerordentliche große. Obwol die zum Gymnasium gehörige Kirche, in der er zu predigen hatte, in einem unansehnlichen Winkel liegt und, für die Bedürfnisse der Schulanstalt berechnet, nur wenigen Zuhörern Raum darbietet, so wurden doch seine Predigten bald die besuchtesten der Stadt. Verschiedenes trug dazu bei, diesen Beifall zu erklären. Schon die äußere Erscheinung des Mannes, in der sich Schönheit, Adel und Würde zu einem harmonischen Ganzen vereinigten, der Wollaut seiner Stimme, die Milde und Anspruchslosigkeit seines Auftretens mussten die Gemüter ihm zuwenden. Dazu kam, dass seine Predigten sich durch Gedankenreichtum und anregendes Eingehen auf die Lebensverhältnisse und Anschauungen der Gemeinde auszeichneten. In einer Zeit, wo nur selten in Königsberg auf der Kanzel die biblischen Grundwarheiten von Sünde und Erlösung gehört wurden, war es Ebel, der mit Ernst, Entschiedenheit und Kraft darauf wider hinwies. Er tat dies nicht in einer das Gefül und die Phantasie aufregenden Weise, sondern mit besonnener Berücksichtigung aller Einwendungen des Verstandes. Er drang überwiegend auf Bekehrung und Heiligung und liebte es, beides als freie Selbsttat des Menschen erscheinen zu lassen, one dabei die Voraussetzungen, welche in den objektiven Heilslehren von Gott und Christo liegen, zu verschweigen. Seine Predigten waren ihrem Inhalte nach biblisch- und kirchlich-evangelisch, sodass schwerlich seine Zuhörer auf den Gedanken kommen konnten, dass hinter diesen in der Sprache der Bibel und des Katechismus vorgetragenen Lehren noch andere davon verschiedene Geheimlehren lägen. Nicht minder eingreifend wie seine Wirksamkeit als Kanzelredner war die als Religionslehrer am Gymnasium. Die Schüler hingen mit großer Liebe ihm an, nicht minder schätzten ihn seine Kollegen. Es zeigte sich hier sein Einfluss in jeder Hinsicht

fördernd und heilsam. — Alles dessen ungeachtet oder vielleicht um deswillen sah sich die Behörde veranlasst, schon im Jare 1812 von Ebel eine Erklärung zu fordern, „ob er, wie behauptet sei, in seinen Predigten und Religionsvorträgen Überzeugungen ausgesprochen habe, welche gefärliche Missverständnisse veranlassen könnten, die Reinheit des religiösen Sinnes bei der Jugend zu trüben drohen und eine mit der evangelischen Freiheit unverträgliche Anhänglichkeit an die Grundsätze einer separatistischen Sekte zu verraten scheinen, weshalb er auch über sein Verhältnis zu Schönherr Auskunft geben sollte." Erst nach 2 Jaren und nach mehrfachen Erinnerungen antwortete Ebel darauf; er lehnte die Beschuldigungen ab, nannte sie beleidigend und sprach die Überzeugung von der Richtigkeit seiner Ansichten und ihrer Übereinstimmung mit der Bibel aus. Diese Antwort veranlasste die Behörde zu einem Bericht an das vorgesetzte Ministerium (22. Juli 1814), worin unter Beilegung der Erklärung Ebels auf dessen Versetzung in eine entfernte Provinz angetragen wurde. Das Ministerium wies diesen Antrag ab (16. August 1814), „weil weder die Irrlehre Schönherrs als „solche gehörig nachgewiesen, indem sie nur gemeint sei, die Autorität der Bibel „zu bewären, noch dargetan sei, dass Ebel, sofern er dieser Irrlehre anhänge, „dadurch die Gesetze der Sittlichkeit oder des States übertrete oder sich von der „Erfüllung seiner Amtspflichten abhalten lasse. Jedes Einschreiten sei ein Akt „der Gewalt und würde den Schein der Verfolgungssucht herbeifüren können".

Diese Entscheidung der obersten geistlichen Behörde gereichte der Sache Schönherrs und seiner Partei zu großem Vorteil. Ebels Einfluss steigerte sich noch, als er im Jare 1816 zum Archidiakonus an der Altstädtischen Kirche Königsbergs gewält und dadurch der erste Seelsorger an der zalreichsten Gemeinde der Stadt wurde. Den Umgang mit Schönherr setzte er in der bisherigen Weise fort; indem er selbst aber durch sein Amt in eine vielseitige Wirksamkeit hineingefürt wurde, war es natürlich, dass sich um ihn ein Kreis von Anhängern und Freunden sammelte, der nicht ganz mit dem von Schönherr gebildeten coincidirte. Schönherr blieb mehr in Verbindung mit seinen Universitätsfreunden und denen, die sich diesen angeschlossen hatten; es waren meist Leute von geringerer Bildung. Ebel dagegen hatte schon auf der Universität Zutritt zu mehreren adeligen Familien erhalten und setzte diesen Umgang als Geistlicher fort. Diese Verhältnisse störten zwar nicht den engen Verkehr mit Schönherr, denn auch in Ebels Kreise galt dieser als die höchste Autorität, aber sie waren geeignet, wenn etwa eine Trennung zwischen beiden Häuptern eintreten sollte, dieser eine erweiterte Tragweite zu geben. Eine solche Trennung war in dem Maße, als Ebels Wirksamkeit sich weiter ausbreitete, diejenige Schönhers dagegen in den bisherigen engen Grenzen blieb, kaum zu vermeiden. Bei Schönherr, der fern von der Berürung mit der Welt lebte und der durch sein ganzes Auftreten an die Nichtachtung des Urteils der Menge gewönt war, konnte das Seltsamste und Barockste nicht auffallen; Ebel dagegen hatte schon durch seine Stellung als Geistlicher ein feineres Gefül für das öffentliche Urteil und fülte sich peinlich berürt, wenn er seinen Freund sich so immer weiter in seltsamen Behauptungen und Bestrebungen verlieren sah. Zwar hielt die unbedingte Verehrung, mit der er an ihm hing, und die feste Überzeugung von der Warheit der ihm durch Schönherr vermittelten Erkenntnis eine zeitlang allen Versuchungen zur Trennung Stand. Noch im Jare 1817 unternahmen beide gemeinschaftlich eine Reise nach Berlin und Leipzig, vermutlich in der Absicht, um zu erforschen, ob sich unter den gelehrten und für gläubig angesehenen Theologen Deutschlands Anknüpfungspunkte für eine weitere Verbindung im Sinne der neuen Lehre finden würden. Aber schon auf dieser Reise war die Harmonie zwischen den Freunden nur durch die äußerste Nachgiebigkeit Ebels zu erhalten. Zwei Jare später, im Anfange des Jares 1819, kam es zum offenen Bruch, und fortan ging jeder seinen eigenen Weg.

Schönherr betrachtete den um Ebel sich bildenden Kreis mit Misstrauen; er übertrug dies Misstrauen auf die Person Ebels; er fing an, an seiner Aufrichtigkeit zu zweifeln, er warf ihm Herrschsucht, Selbstgefälligkeit und Falschheit

vor. Diese Misshelligkeiten kamen an dem Abende des 27. Januar 1819 zur Sprache, und Ebel, gereizt durch die widerholten Klagen Schönherrs über die Untreue und Trägheit seiner Freunde, die das Kommen des Reiches Gottes hinderten, trat nun mit der offenen Erklärung auf, er werde zwar Schönherrs Rat gern prüfen, aber fortan nur seiner eigenen Ansicht und der Freudigkeit des h. Geistes folgen. Mehrere Versuche der Freunde, den keimenden Zwiespalt beizulegen, fürten nur zu einem äußerlich friedlichen Verhalten. Am 20. März sollte ein weiteres Aussprechen und eine vollständige Versönung erfolgen, da trat Schönherr mit einem Vorschlage vor, der seiner Meinung nach alles ausgleichen würde, weil er Alle zur Vollendung für das Reich Gottes und zur Überwindung des Todes bei lebendigem Leibe füren würde. In drei aufeinander folgenden Abenden setzte er diesen Vorschlag mit der ihm eigenen eindringlichen Beredsamkeit seinen erstaunten Schülern auseinander. Er bestand darin, dass sie um der Gal. 5, 24 angedeuten Kreuzigung des Fleisches willen, und zwar beide Geschlechter gegenseitig, äußerlich dem paradiesischen Zustande und Verhältnisse zu einander möglichst änlich, d. h. unbekleidet bis aufs Hemde, ihren Leib gegenseitig an der Stelle der Hüften (nach Ps. 84, 2—4) mit Rutenstreichen bis zum brennenden Schmerz (nach 1 Kor. 13, 3) und bis zum Blutvergießen (nach Hebr. 12, 4) geißeln möchten. Das sei das vom Apostel Röm. 12, 1 verlangte lebendige, heilige und Gott wolgefällige Opfer. Wenn es nicht dargebracht würde, müsste Gott durch einen Märtyrertod oder sonst blutige Leiden die Vollendung herbeifüren. Darum verlangte Schönherr, dass diejenigen unter seinen Freunden, welche am weitesten gefördert seien, an einem bestimmten Tage (es war vorläufig der Charfreitag, der 9. April dazu erwält) den Anfang mit der Geißelung machten, und nachher immer so, einige Pare zusammen, unter Anleitung Eines von ihnen, der diesen Akt schon durchgemacht, sich vollenden lassen sollten, bis endlich alle, die bei lebendigem Leibe den Tod zu überwinden wünschten, durch dieses Mittel vollendet würden und so das Reich Gottes komme. Er selbst bedürfe zwar dieses Vollendungsmittels nicht, erklärte aber doch sich bereit, aus freundschaftlicher Teilnahme es mitzumachen. Schönherr fügte hinzu, dass dergleichen Vorschläge zu den neuen Offenbarungen gehören möchten, die der Tröster der Menschheit gewären würde.

Ebel war der Erste, der diesem Vorschlage sich entschieden widersetzte und damit die Ausfürung desselben, die auch nie eingetreten ist, hintertrieb. Er erklärte den Vorschlag für unevangelisch, gesetzlich, dem Geiste wie dem Buchstaben der Schrift widerstreitend. Es kam darüber zu heftigen Debatten zwischen beiden Freunden; Ebel fülte sich immer mehr innerlich von der Autorität Schönherrs, der er bis dahin, wie alle seine Anhänger, sich gebeugt hatte, entbunden und empfand die Vorwürfe, die dieser nach seiner heftigen Art ihm machte, als tiefe Kränkung. Nach einer solchen Scene am 16. September 1819 machte Ebel einige Bedingungen namhaft, unter welchen allein ihr Verkehr ferner stattfinden dürfe. Sie waren an sich billig und gerecht, aber dass sie schriftlich aufgesetzt waren und wie ein förmlicher Vertrag von beiden Teilen angesehen werden sollten, zeigt, wie sehr eine innere Entfremdung an die Stelle der früheren Vertraulichkeit getreten war. Schönherr schickte den Brief mit jenen Bedingungen ungelesen an Ebel zurück, erklärte aber, er wolle die Sache auf sich beruhen lassen. Dies brachte endlich den Entschluss zur Reise, den Ebel seit jenen Auftritten im Anfange des Jares 1819 mit sich herumgetragen hatte: er wollte sein Verhältnis zu Schönherr ins Klare bringen, er wollte ihn zur Anerkennung seiner Verschuldung nötigen, er wollte, falls er sich dessen weigern sollte, alle Verbindung mit ihm lösen. Er tat diesen Schritt nicht one tiefe innere Kämpfe, denn er fülte, wie er sich damit von einem Teile seines eigenen Lebens lossagte. Es war ihm um so schmerzlicher, als er an der Überzeugung von der Warheit der Schönherrschen Lehre nicht im mindesten wankend wurde und nun erfaren musste, dass der Begründer derselben selbst nicht treu erfunden war. So schrieb er denn nach dreimonatlichem Überlegen und Fernbleiben von den Schönherrschen Versammlungen diesem zu Ende des J. 1819 einen 34 Bogen langen Brief, den

er zugleich in Abschrift mit einem Nachworte unter seinen Freunden zirkuliren ließ.

So viel Wahres und Beherzigenswertes dieser Brief auch für Schönherr enthielt, so konnte er doch die beabsichtigte Wirkung auf diesen nicht ausüben. Vielleicht hat ihn auch Schönherr gar nicht gelesen. Genug, die verlangte Genugtuung seinerseits wurde nicht geleistet, und Ebel zog sich von ihm zurück und mied jede Berürung mit ihm. Schönherr fur mit den ihm treu bleibenden Schülern in der bisherigen Weise fort, zu wirken. Sein Anhang schmolz aber immer mehr zusammen. Im Jare 1823 unternahm er eine Reise nach Petersburg zu seinem daselbst ansässigen Bruder. Dass auch diese Reise im Zusammenhange mit seinen Ideeen stand, lässt sich voraussetzen, da er so sehr von denselben erfüllt war, dass alle seine Handlungen dadurch bestimmt wurden. Ein gleiches gilt auch wol von einer Reise nach Berlin, die er im Jare 1824 unternahm. Doch ist über diese Reisen nichts weiteres bekannt, als dass in Petersburg die Mitteilung seiner Ansichten in einem Kreise christlicher Freunde ihm beinahe eine bedenkliche Untersuchung zugezogen hätte. Seine Gesundheit war durch viele körperliche Leiden, die er durch widerholte Selbstkasteiungen nur vermehrte, untergraben; er zog sich deshalb im Sommer des Jares 1826 nach Spittelhof, einem kleinen Gute in der Nähe von Königsberg, zurück, und hier starb er am 15. Oktober 1826 an der Auszehrung, nur gepflegt von einer treuen Magd, die ihm unbedingt ergeben war.

Das System Schönherrs ist dem Inhalte nach wesentlich verwandt mit den gnostischen Systemen des Altertums, nur verworrener und mit Vorstellungen der neueren Naturphilosophie durchsetzt. An den Gnosticismus erinnert der Dualismus, der es beherrscht. An der Spitze des Universums werden nämlich zwei Urwesen oder richtiger zwei Prinzipien, Potenzen, gedacht; sie werden als geistige Wesen vorgestellt, zugleich wird ihnen eine bestimmte Gestalt (Kugel- oder Eigestalt) und Farbe (weiß und schwarz) beigelegt. Der einzige Unterschied zwischen beiden Urwesen besteht darin, dass das eine stark, das andere schwach ist, woraus folgt, dass dem einen die Aktivität, dem anderen die Passivität eignet. Durch das Aufeinanderstoßen der beiden im Universum sich frei bewegenden Urwesen entsteht die Welt und mit ihr Gott. Die phantastische Theo- und Kosmogonie Schönherrs im einzelnen mag hier übergangen werden. Schönherr begründet sie durch Umdeutung der Trinitätslehre und des mosaischen Schöpfungsberichtes. Von besonderer Wichtigkeit für das ganze System ist die Erklärung der ersten Sünde des Menschen; auch hier bot die biblische Erzälung manchfache Anknüpfungspunkte dar, um die Grundgedanken des Systems daran zu entwickeln. Der erste Anstoß zum Sündenfall des Menschen ging aus von Lucifer oder Satan, dem Eloah des Lichts, in den die beste Kraft des Urfeuers voll und ungeteilt übergegangen war, der aber aus Neid gegen die Menschen seine ganze Kraft daran setzte, um das erste Elternpar zum Ungehorsam gegen Gott zu verfüren. Durch die Schlange redend flößte er den Menschen Misstrauen gegen Gottes Wort ein und reizte ihre Sehnsucht nach Erkenntnis verderblicher Einflüsse, deren schmerzliche Empfindung sie damals nicht kannten. Durch den Genuss der Früchte von dem Baume der Erkenntnis teilte sich dem Blute des bis dahin sündlosen Menschen eine zerstörende Beimischung der missbrauchten Kräfte der Finsternis mit, und es ward so das rechte Verhältnis zwischen den geistigen und sinnlichen Kräften verkehrt. Der sinnliche Teil, verwandt mit der finsteren Natur des schwächeren Urwesens, gewann die Herrschaft über die Vernunft; die rechte Wechselwirkung der Urkräfte als Nachbildung der im Urwesentlichen vorhandenen Stellung derselben ward gestört und darum Tod und Unseligkeit das natürliche Ende des menschlichen Lebens. Da sich diese Zerrüttung durch das Blut auf das Wesen der Menschen ausdehnte, so teilte sie sich auch den Nachkommen mit und trat als Erbsünde auf.

Die Lehre von der Erlösung gestaltet sich nach diesen Prämissen in änlicher Anschließung an einzelne biblische Gedanken. Die Erlösung besteht nämlich wesentlich in der Herstellung der harmonischen Wirkungsweise zwischen den Urwesen;

dies wird das Gesetz der Gerechtigkeit genannt; als wirkende Kraft gedacht, ist es der hl. Geist. Dadurch kam zugleich die harmonische und allseitige Entwicklung nnd Erleuchtung des ganzen Wesens der Menschen, ihre Widerherstellung in die ursprüngliche Gerechtigkeit zu Stande. Eine solche Widerherstellung konnte nur nach Maßgabe des in der menschlichen Natur niedergelegten Gesetzes des Wirkens beider Urwesen vor sich gehen. Durch Menschen und namentlich durch die körperliche Hülle derselben nicht allein als Werkzeuge des Geistes, sondern vielmehr noch als Stützpunkt und Grundlage des Gesetzes der vereinten Urkräfte wird die Einwirkung Gottes auf Erden vermittelt. Gott bedient sich der Menschen, um zunächst in ihnen seine heilige Wirkungsweise fest zu begründen und dann durch sie dieselbe im Weltall ringsum zu verbreiten nach Maßgabe der Stellung, welche sie in diesem Verhältnis zur Gesamtheit haben. Wenn also das ganze verderbte Weltall wider hergestellt werden sollte in sein ursprüngliches, richtiges Verhältnis zu Gott, so konnte dies nur durch einen Menschen geschehen, der in seiner Person die äußersten Enden des Weltganzen umfaßte und zugleich jenes Maß von Kraft besaß, welchem die ganze Natur in allen ihren Teilen zu Gebote steht, damit in ihm durch die Zusammenwirkung der Urwesen ein Gesetz der Heiligung gegründet werden konnte, das zugleich einen Lebenskeim und Samen zur Widergeburt der ganzen Menschheit und des ganzen Weltalls in sich trüge. Dieser Mensch ist Jesus Christus. Er ist die Erscheinung des ursprünglichen Schöpfungswortes, das zwar in allen Geschöpfen sich offenbart, aber in ihm zur Vollendung kommt. Denn wärend in den übrigen Geschöpfen und vornehmlich in den mit Vernunft begabten nur ein Bewusstsein der Einzelheit ihres Daseins und in der gegenwärtigen Zeit allein vorhanden ist, also nur in beschränktem Maße, ist er ein solcher Mensch, der sich zu den andern verhält wie das Ganze zu seinen Teilen; er ist Gott und Mensch in einer Person. Weil aber die Störung durch die Sünde auf einer Zweiheit des Wesensurgrundes ruhte, so musste die Widerherstellung durch eine heilige Auswirkung des Urwesentlichen geschehen. Dies begründet die Notwendigkeit des Todes Jesu und die versönende Bedeutung seines Blutes. Wie nämlich das Blut aus den wässerigen Narungsstoffen bereitet wird, sich durch den ganzen menschlichen Leib verbreitet, überall hin seine belebende Kraft bringt und überall hin feste Teile zur steten Erneuerung des Leibes absetzt, wie also im Blute das eigentümliche Gesetz des Lebens fixirt wird, so ist auch in dem Blute Christi sein eigentümliches Lebensgesetz, seine heilige und gerechte Wirkungsweise fixirt, und da sein Blut vergossen worden, so hat es sich ausströmend wirksam verbreitet über das Weltganze. Hierauf beruht auch die Bedeutung des Abendmalsgenusses zur Erbauung des neuen Leibes in uns. In änlicher Art ist auch die Auferstehung, Himmelfart Christi und Ausgießung des hl. Geistes physisch vermittelt. Die Auferstehung geschah durch atmosphärische Einflüsse, die Himmelfart durch die Einströmung des Lichts bei der Widerbelebung, die Ausgießung des heiligen Geistes durch Anblasen mit dem Hauche seines Mundes, wobei darauf hingewiesen wird, dass alle geistigen Kräfte ihre Wirkungen im Leibe stützen, und so auch, was leiblich geschehen, nicht unwirksam für den Geist sei.

Von ganz besonderer Bedeutung für das System waren die Vorstellungen, die sich darin über das Reich Gottes und dessen Zukunft auf Erden gebildet hatten und die für die Mehrzal der Anhänger in dem Maße die meiste Anziehungskraft ausübten, als sie für sich selbst dabei den unmittelbarsten Gewinn hoffen durften. Zunächst muss hier der besonderen Bedeutung gedacht werden, welche der menschlichen Freiheit im Werke der Bekehrung beigelegt wurde. Sie steht im engsten Zusammenhange mit der Lehre von den Urwesen. Wie nämlich der Mensch die Krone der Schöpfung ist und dazu bestimmt, einen durch die ganze Schöpfung hindurchgehenden Prozess der Zusammenwirkung der urwesentlichen Kräfte zum Abschluss zu bringen, so ist er auch in denjenigen Momenten, in welchen er die Entscheidung zwischen den zwei Kräften zu treffen hat, frei und selbständig, ja nicht einmal der Herrschaft des stärkeren Urwesens, Gottes, unterworfen. Daraus folgte dann konsequent eine Beschränkung der Allmacht

und Allwissenheit Gottes zugunsten der Freiheit des Menschen. Gott konnte weder die Entscheidung der freien Handlungen des Menschen bestimmen, noch dieselben voraus wissen. Diese Entscheidung des Menschen ist nämlich die Entscheidung über das Weltall; die urwesentlichen Kräfte haben nur im Menschen ihre volle Auswirkung. Damit hängt die Vorstellung eines wesentlichen Unterschiedes unter den einzelnen Menschen zusammen. Einige sind nämlich Hauptnaturen oder Centralnaturen, andere Nebennaturen; diese letzteren sind an jene, als an ihre Fürer und Leiter, denen sie sich unterzuordnen haben, gewiesen. Die Hauptnaturen teilen sich wider in Licht- und Finsternisnaturen, je nachdem die eine oder andere der beiden urwesentlichen Kräfte vorherrschend in ihnen zur Erscheinung kommt. Welche Stellung sie in der Entwickelung des Reiches Gottes dauernd einnehmen, hängt aber nicht bloß von ihrer natürlichen Disposition ab, sondern vornehmlich von dem Grade der Treue, mit dem sie ihren besonderen Ruf festhalten. Fällt eine solche Hauptnatur durch Untreue aus ihrem Rufe, so zieht sie alle diejenigen Nebennaturen, die auf sie gewiesen sind, mit in ihren Fall hinein, wenngleich Gottes Liebe dafür sorgen kann, dass dieselben durch andere, die an jene Stelle treten, wider für das Reich gewonnen werden. Die Hauptfinsternisnaturen sind ihrerseits an die Hauptlichtnaturen gewiesen, um so durch gegenseitige Ergänzung ihrer Unvollkommenheit das Reich Gottes in seiner vollen Herrlichkeit zu Stande zu bringen. Die Wirksamkeit der Hauptnaturen erstreckt sich sogar über das irdische Leben hinaus. Dass übrigens, so hoch auch die Bedeutung einzelner Hauptnaturen geschätzt wurde, damit doch die alte überragende Centralstellung Christi nicht beeinträchtigt werden sollte, geht aus dem, was vorher über die Person Christi gesagt ist, hervor, und liegt in der Konsequenz des Systems. Ebenso galten auch die Apostel als Hauptnaturen, die vor allen andern änlichen einen Vorzug behaupten. — Die Entwicklung des Reiches Gottes auf Erden dachte sich Schönherr nach dem Gesetze der siebenfachen Entwickelung des Lichturwesens vor sich gehend. Wie es nämlich in der ersten Ausstralung des Lichtes sieben Hauptarme gab, so verläuft auch die Geschichte des Reiches Gottes in sieben Hauptperioden, die symbolisch in den sieben Gemeinden der Offenbarung vorgebildet sind. Die gegenwärtige Zeit, welche durch große sociale Umwälzungen in Stat und Kirche (die französische Revolution, das Auftreten Napoleons, die Befreiungskriege, die religiöse Erweckung in Deutschland wurden dabei geltend gemacht) eine besondere Stellung einnimmt, wurde für die letzte Periode gehalten und die in ihr vorhandene ware Gemeinde als die Laodiceniſche bezeichnet. Es folgte daraus, dass auch die Widerkunft Christi und die dann eintretende Aufrichtung des tausendjärigen Reiches für nahe bevorstehend gehalten wurde und Vorbereitungen dazu geboten schienen. Dass der Kreis der Anhänger Schönherrs sowol in Beziehung auf diese letzte Entwicklung des Reiches Gottes als für die nächst bevorstehende Zukunft eine hervorragende Stellung einnehme, lag zu sehr in der ganzen Richtung des auf göttlicher Inspiration ruhenden Anschauungskreises, als dass man sich darüber wundern durfte. — Noch verdient Erwänung eine Unterscheidung, die für den gegenwärtigen und zukünftigen Zustand des Reiches Gottes und der einzelnen Glieder desselben gemacht wurde, nämlich zwischen Vollkommenheit und Vollendung. Vollkommenheit ist der harmonische Zustand der gegenseitigen Wechselwirkung der beiden Urwesen; dieser ist schon gegenwärtig erreichbar. Er wird zwar wesentlich vermittelt durch die richtige Erkenntnis der urwesentlichen Verhältnisse, aber er besteht nicht darin, sondern in der danach gestalteten Gesinnung, d. h. in der Liebe, welche eben die harmonische Durchdringung der urwesentlichen Kräfte darstellt. Vollendung ist der zum absoluten Maß gesteigerte Zustand der Vollkommenheit, und dieser tritt erst in der Zukunft ein, ist eben aber durch die Gegenwart allein ermöglicht. Wie weit der Einzelne die Vollkommenheit erreicht, zu der er bestimmt ist, hängt teils von seiner ursprünglichen Begabung, teils von der Stellung, die er im ganzen einnimmt, teils endlich von der Treue ab, mit der er seinem Rufe folgt. —

So lange die Grundgedanken der Schönherrschen Theosophie in dem Kreise

der allein von ihm bestimmten und geleiteten Anhänger das Band einer engeren Gemeinschaft bildeten, konnten sie zu einer großen Verbreitung und praktischen Anwendung im Leben nicht kommen. Es schien somit das Ganze seiner neuen Weltansicht mit ihm zugrunde zu gehen, wenn sie nicht eben in einem Manne Wurzel gefasst hätte, der mit bedeutenderen Gaben zur Wirksamkeit nach außen ausgestattet und in einer einflussreichen Stellung stehend, fast unwillkürlich sich darauf gewiesen sah, diesen seinen äußeren Beruf in die unmittelbarste Verbindung mit den Aufgaben zu bringen, die die Überzeugung von der Warheit der Schönherrschen Lehren von selbst an die Hand gaben. Dies war der schon genannte Prediger Ebel. Ebel hatte seine eigene christliche Erweckung den Eindrücken verdankt, die Schönherrs Persönlichkeit auf ihn gemacht; seine ersten selbsterfarenen christlichen Gedanken hatten sich an den Mitteilungen des Mannes entwickelt, den er als seinen Lehrer und Freund unbedingt verehrte. Dennoch konnte es ihm bei seiner Gewandtheit und Welterfarung, deren er sich wol bewusst war, nicht entgehen, dass in diesem Systeme Gedanken enthalten waren, die nicht dazu angetan seien, auf den Dächern gepredigt zu werden. So bildete sich allmählich bei ihm die Maxime aus, dass der eigentümliche Inhalt der Schönherrschen Theosophie als eine Art Geheimlehre zu behandeln sei, die nur einigen wenigen dazu befähigten und wol vorbereiteten Personen mitgeteilt werden dürfe, wärend der großen Menge nur die allgemein bekannten christlichen Warheiten, wie sie im Katechismus stehen, zu verkündigen seien. Die Stellung, welche das Schönherrsche System im Sinne seines Urhebers zur Bibel einnahm, erleichterte dies. Es sollte ja nur der Schlüssel zu einer tieferen Erkenntnis der biblischen Warheit sein; insoferne konnte Jeder, der sich nur treu an die Bibel hält, überzeugt sein, dass er die wesentlichsten Grundlagen der Schönherrschen Theosophie dadurch, wenn auch unbewusst, in sich aufnähme. Auch galt nicht die Erkenntnis, sondern die Treue, womit Jeder seinem besonderen Rufe folgt, für das Kriterium des waren Christentums. So geschah es, dass Ebel sich in seinen Predigten jeder Anspielung auf die Prinzipien der Schönherrschen Theosophie enthielt, dagegen mit Ernst und seltenem Erfolg die Grundwarheiten des evangelischen Christentums predigte. Nur in dem engeren Kreise, den er aus Anhängern Schönherrs an sich zog und durch seine eigenen vermehrte, wurde die höhere Weisheit mitgeteilt, wie sie Schönherr zuerst entdeckt hatte. Dieser engere Kreis, obwol er niemals einen großen Umfang gehabt hat, erhielt doch insofern eine gewisse Bedeutung, als mehrere Personen durch Geist und Bildung ausgezeichnet, oder auch angesehenen Familien angehörig, sich demselben anschlossen. Unter den Predigern Königsberg fand sich nur einer, der diesem Kreise angehörte, der damalige Divisionsprediger, später, seit 1827, zweiter Prediger an der Haberbergischen Kirche in Königsberg, Heinrich Diestel.

Wärend in dem Kreise, der sich um Ebel gebildet hatte, die Belehrungen über Schönherrs System das Band einer eng verbundenen Gemeinschaft bildeten, nahm die Vorstellung von der hohen Bedeutung, die diese Erkenntnis für ihre Anhänger habe, immer mehr zu, und in dem Maße, als auch äußerlich angesehene Personen dem Kreise sich anschlossen, steigerte sich die Hoffnung, dass er der Keim einer neuen großartigen Zukunft des Reiches Gottes sein werde. Dabei wurde, one irgend ein anderes Kennzeichen der Gemeinschaft aufzustellen, desto mehr eine innere Gliederung des ganzen Kreises versucht und die Festhaltung derselben als unerlässliches Mittel zur Heiligung empfohlen. Die aus dem Schönherrschen Dualismus geschöpfte Vorstellung von zweierlei Menschenarten, die sich als Licht- und Finsternisnaturen, Haupt- und Nebennaturen gegenüberstehen und auf gegenseitige Ergänzung angewiesen sind, hatte eine demgemäße Einteilung aller Mitglieder zur Folge. Eine Hauptaufgabe derer, die als Hauptnaturen die besondere Seelenpflege von Nebennaturen zu übernehmen hatten, bestand darin, dieselben zum Bewusstsein zu leiten, d. h. sie zu offenem Aussprechen und Mitteilen ihrer geheimsten Gedanken, besonders ihrer Sünden, zu bewegen, um dadurch teils den eigenen Blick auf die innere Entwicklung zu schärfen, teils dem Vorgeordneten die Möglichkeit zu verschaffen, durch geeignete Ratschläge den Pro-

zeß der Heiligung zu fördern. Es ist zwar richtig, dass eine Forderung spezieller Sündenbekenntnisse nicht überall angewendet wurde, sondern mit Rücksicht auf die verschiedenen Individualitäten in verschiedenem Grade; manchmal wurde auch ganz davon abgesehen oder sie ausdrücklich abgelehnt, aber im Durchschnitt galt sie doch. Da nun Ebel vermöge der ihm willig eingeräumten Leitung des Ganzen von Allen Vertrauen zu fordern hatte und ihm alles mitgeteilt wurde, so leuchtet ein, welch eine ungemeine Herrschaft er über die verschiedensten Personen auszuüben im Stande war. Die große Feinheit und Gewandtheit seines Wesens, mit der er es verstand, Jeden nach seiner Eigentümlichkeit zu behandeln, machte zwar diese Geistesherrschaft für die Meisten minder drückend, aber Jeder empfand sie doch und sie ward endlich die Ursache, dass die eng geschlossene Kette dieses Kreises einen unheilvollen Bruch bekam. Es erfolgte eine Reihe von Austritten mehrerer der bedeutendsten Glieder, und diese hatten eine tiefe Erbitterung unter den bisher so innig verbundenen Mitgliedern zur Folge. Den ersten Anstoß dazu scheint der Prof. Sachs gegeben zu haben, über den schon früher wegen Wankelmut und Untreue geklagt worden war, der aber im Jare 1825 sich gänzlich von der Verbindung mit Ebel lossagte. Ihm folgte zunächst im Anfange des Jares 1826 der Prof. Olshausen, der durch einen ausfürlichen Brief an Ebel, in dem er ihm seine hierarchische Bevormundung über andere Gemüter vorwarf, sich von ihm lossagte und zugleich in einer besonderen Schrift: Christus der einige Meister, Königsberg 1826, diesen Schritt rechtfertigte. Es wird aber hier nicht das Geringste von den eigentümlichen Schönherrschen Lehren, die Olshausen sehr wol kannte, erwänt, sondern bloß die Gefärlichkeit einer sklavischen Abhängigkeit von menschlichen Fürern für das Gedeihen des inneren christlichen Lebens auseinander gesetzt. Zu diesem Abfall von Personen, auf deren Mitwirkung bei der bevorstehenden Aufrichtung des Reiches Gottes ganz besonders gerechnet war, kamen noch andere schmerzliche Täuschungen, die Ebel erfaren musste. Der Landhofmeister und Oberpräsident von Auerswald, der ihm stets ein wolwollender Gönner gewesen war, ward 1824 in den Ruhestand gesetzt, und an seine Stelle trat der Oberpräsident von Schön, der dem religiösen Leben in jeder Form abhold war. Die Altstädtische, im Mittelpunkte der Stadt gelegene Kirche, in welcher Ebel sonntäglich ein zalreiches Publikum um sich sammelte, ward wegen Baufälligkeit im Jare 1824 geschlossen und bald darauf ganz abgebrochen. Der Gottesdienst musste wärend dieser Zeit in anderen entfernteren Kirchen gehalten werden; eine Zerstreuung der Gemeinde war unvermeidlich damit verbunden. Gegen Ende des Jares 1825 erschien vom geistlichen Ministerium in Berlin ein Reskript an das Königsberger Konsistorium, in welchem es vor jeder mystischen und pietistischen Richtung warnte und darauf zu wachen befahl, dass die Anhänger derselben keine Amtsverwaltung in Kirche und Schule erhielten. Alle diese fast zusammentreffenden Schläge erschütterten das Gemüt Ebels auf empfindliche Weise; er verfiel 1827 in eine langwierige Krankheit. Schon vorher, 1825, war in ihm der Entschluss gereift, vorläufig alle Bestrebungen auf den Ausbau des Reiches Gottes im Schönherrschen Sinne fallen zu lassen und nur die einfache Verkündigung des Evangeliums zu treiben. Indessen traten andere Umstände ein, welche ein Heraustreten in die Öffentlichkeit unvermeidlich machten. Seit dem Jare 1831, warscheinlich infolge der nach der Julirevolution erwachten politischen Bewegung in Deutschland und des Auftretens der Cholera, gewannen die Erwartungen der baldigen Nähe des Reiches Gottes neuen Aufschwung; der Kreis Ebels, der bis dahin sich sehr verborgen gehalten hatte, erhielt durch den Zutritt neuer Mitglieder erweiterte Ausdehnung und die Hoffnungen, die sich an denselben knüpften, belebten sich aufs neue. Die Verhältnisse in Königsberg waren indes jetzt andere geworden. Wärend früher Ebel und Diestel fast die einzigen Prediger gewesen waren, welche mit Ernst und Entschiedenheit das biblische Christentum geltend machten, waren jetzt mehrere andere, hierin gleichgesinnte, aufgetreten, welche ebenfalls in der Stadt Einfluss und Ansehen gewannen, one indes dem Kreise Ebels beizutreten. Mannichfache Berürungen amtlicher und privater Art hatten zwischen beiden Richtungen eine heftige Spannung erzeugt,

wozu vornehmlich Prof. Olshausen beitrug, der als ehemaliges vertrautes Mitglied des Ebelschen Kreises keine Gelegenheit versäumte, Misstrauen und Verdächtigung gegen Ebel und seine Freunde auszusäen. In einem Predigerkränzchen, welches von Olshausen gegründet, sich bald zu einer Prediger-Konferenz erweiterte, und an dem Diestel Anteil nahm, kam es deshalb widerholt zu lebhaften und bitteren Streitigkeiten zwischen beiden, one dass indes die Schönherrsche Lehre, die Diestel niemals vortrug, dabei zur Sprache gekommen wäre. Im größeren unbeteiligten Publikum wurden deshalb die Mitglieder jenes Kränzchens und die Anhänger Ebels in eine Kategorie gestellt und mit den bekannten Parteinamen Mystiker, Pietisten, Mucker bezeichnet. Olshausen fülte sich angeregt, eine kleine Schrift, zur Rechtfertigung der Konferenz zu schreiben: „Ein Wort der Verständigung an alle Wohlmeinenden über die Stellung des Evangeliums zu unserer Zeit, Königsberg 1833". Dies gab dem Prediger Diestel Anlass, sofort zwei Gegenschriften gegen Olshausen zu schreiben: „Wie das Evangelium entstellt wird in unserer Zeit, Königsberg 1833", und „Zur Scheidung und Unterscheidung ein Merkzeichen gestellt der gegenwärtigen Christenheit, Königsberg 1834". Olshausen replizirte darauf in der Gegenschrift: „Die zwey neuesten Schriften des Herrn Prediger Diestel beurtheilt, Königsberg 1834", und enthüllte hier zum ersten Male, dass Diestel ein Anhänger des Schönherrschen Systems sei und von der Verbreitung desselben die Erkenntnis der Warheit erwarte. Er gibt zugleich eine kurze Darstellung und Kritik dieses Systems. Weiter begründet er dies in der Schrift: „Lehre und Leben des Königsberger Theosophen Joh. Heinr. Schönherr, Königsberg 1834". Die Materialien dazu hatte er größtenteils aus seinem früheren Umgange mit Ebel gewonnen. Die so an ihrer empfindlichsten Stelle berürten Gegner schwiegen eine zeitlang auf diesen Angriff. Diestel antwortete zwar in der Schrift: „Ursache und Wirkung auch im Bereiche des Glaubens geltend gemacht und erwiesen, Königsberg 1835"; er läßt sich aber gar nicht auf eine Rechtfertigung der Schönherrschen Lehre ein, sondern polemisirt nur gegen eine, wie er meint, falsche Gläubigkeit, zu der sich Olshausen bekenne, als untergrabe sie die sittlichen Prinzipien des Christentums. In änlicher Art trat auch Ebel in einer Schrift wärend dieses Streites auf („Die apostolische Predigt ist zeitgemäß. Ein Wort an Alle, welche Christen sein wollen, Hamburg 1835"), in welcher er nachzuweisen sucht, dass die einseitige Betonung der Rechtfertigung der Heiligung entgegentrete und eine höhere Erkenntnis der christlichen Warheit not täte. Die Schönherrschen Prinzipien sind zwar hier unverkennbar durchschimmernd, sie werden aber nicht offen vorgetragen. Da gegen Ende des Jares 1834 Olshausen von Königsberg nach Erlangen versetzt wurde und niemand weiter die Polemik über das Schönherrsche System fortsetzte, indem zwar einige Schriften von ehemaligen Freunden Schönherrs erschienen, diese aber mit Ebel in keiner Verbindung standen, so schien es, als werde auch diese Gelegenheit, das Geheimnis weiter ans Licht zu ziehen, vorübergehen.

Kaum war diese litterarische Fehde, die mit großer Erbitterung gefürt ward, indem Jeder dem Andern Verfälschung des Evangeliums schuld gab, zu Ende gefürt, als von einer andern Seite ein Angriff auf Ebel und seine Freude erfolgte, der das amtliche Einschreiten der Behörden notwendig machte. Der Graf F., der früher zum Ebelschen Kreise gehört, dann sich von ihm getrennt hatte, beschuldigte in einem Briefe vom 15. Januar 1535 Ebel nicht nur der Anmaßung einer unerträglichen Geistesherrschaft, der Mittlerschaft zwischen Gott und den Menschen, der Verbreitung irriger Lehren, namentlich der Schönherrschen Erkenntnis von den zwei Urwesen, sondern auch grober Verfehlungen gegen die Sittlichkeit. In dem Briefe war zugleich Diestel als ein heuchlerisches Mitglied des Bundes genannt. Der Brief wurde Diestel mitgeteilt, und dieser zog sofort durch ein ausfürliches Schreiben vom 4. Mai 1835 voll heftiger Schmähungen den Grafen F. zur Rechenschaft über solche Verleumdungen. Der Graf verlangte von Diestel Zurücknahme der Beleidigungen. Diestel antwortete mit einem zweiten Briefe voll änlicher Schmähungen. Darauf erfolgte die Klage des Grafen wegen Beleidigung von Seiten des Predigers Diestel, und die Verurteilung

des Letzteren. Nach der bestehenden Vorschrift teilte das zuständige Gericht die Anklageschrift des Grafen dem Konsistorium mit und dieses sah sich dadurch veranlasst, den Grafen zur näheren Erklärung, worauf er die gegen Ebel ausgesprochene Beschuldigung gründe, aufzufordern. So nahm der lange und erst am Schlusse des Jares 1841 zu Ende gefürte Prozeß gegen die Prediger Ebel und Diestel seinen Anfang. Das Konsistorium sah sich durch die vom Grafen F. beigebrachten Beweisstücke (bestehend in Briefen Ebels, des Grafen K. und der Gräfin v. d. Gr., und in einem Hefte, „Religionsunterricht" betitelt) und durch die Aussagen mehrerer vom Grafen genannter Zeugen veranlasst, die vorläufige Suspension beider Prediger vom Amte zu verfügen (7. Oktober und 26. November 1835). Zugleich beantragte es beim geistlichen Ministerium die Einleitung einer Kriminaluntersuchung gegen Ebel. Diese ward (16. November) eröffnet auf Grund der Anklage „wegen Verdachtes, eine Sekte gestiftet zu haben, welche von dem christlichen Glaubensbekenntnis abweichende, zum teil unsittliche Lehrsätze enthält, vornehmlich aber wegen Verletzung der Pflichten als Prediger und Lehrer durch Aufstellung, Verbreitung und praktische Anwendung der gefärlichen, zur Unsittlichkeit verleitenden Lehre von der geschlechtlichen Reinigung." Gleiches geschah bald darauf auch gegen den Prediger Diestel (14. Dezbr. 1835). Eine große Anzal von Mitgliedern der Altstädtischen Gemeinde wandte sich schon am 18. Novbr. 1835 an den König und bat um Niederschlagung des Prozesses, welche Bitte aber nicht gewärt wurde. Da indes die Angeklagten nicht aufhörten, das Königsberger Gericht und das zur Erteilung von theologischen Gutachten herangezogene Konsistorium der Parteilichkeit zu beschuldigen, so übertrug der König dem Kammergericht in Berlin die Entscheidung und Urteilssprechung und bestimmte zugleich, dass das Königsberger Konsistorium sich der Erteilung von Gutachten ferner zu enthalten habe, dagegen das Magdeburger Konsistorium zu gleichem Zwecke heranzuziehen sei. Nachdem so in der gewissenhaftesten Weise für die Unparteilichkeit der richterlichen Entscheidung gesorgt und die Untersuchung selbst mit der sorgfältigsten Genauigkeit gefürt war, fiel das Urteil erster Instanz (28. März 1839) dahin aus, dass Ebel wegen vorsätzlicher Pflichtverletzung und Sektenstiftung seines Amtes zu entsetzen, zu allen ferneren öffentlichen Ämtern für unfähig zu erklären, auch in eine öffentliche Anstalt zu bringen und aus derselben nicht eher zu entlassen, bis man von seiner Besserung überzeugt sein kann", dass ferner Diestel wegen vorsätzlicher Pflichtverletzung seines Amtes als Prediger zu entsetzen und zu allen ferneren öffentlichen Ämtern für unfähig zu erklären", endlich beide die Kosten der Untersuchung zu tragen gehalten seien. Auf Appellation der Angeschuldigten gegen dieses Erkenntnis erfolgte am 4. Dezember 1841 das Urteil zweiter Instanz. Dieses lautet dahin, „dass das erste Erkenntnis dahin zu ändern, dass die Angeschuldigten nicht wegen vorsätzlicher Pflichtverletzung mit Kassation und Unfähigkeit zu allen öffentlichen Ämtern, sondern wegen Verletzung ihrer Amtspflichten aus grober Farlässigkeit — zu entsetzen, der Dr. Ebel auch unter Aufhebung der wider ihn erkannten Detention in einer öffentlichen Anstalt von der Anschuldigung der Sektenstiftung freizusprechen, in Ansehung des Kostenpunktes das gedachte Erkenntnis zu bestätigen, die Inkulpaten auch die Kosten der weiteren Verteidigung zu tragen gehalten seien".

Wenn man den ganzen, durch die verschiedensten Zeugenaussagen ans Licht gezogenen Tatbestand der gerichtlichen Untersuchung unbefangen prüft, kann man nicht in Zweifel sein, dass nur das Urteil zweiter Instanz ein der Warheit und Gerechtigkeit entsprechendes ist. Der Richter erster Instanz hat sich bemüht, nachzuweisen, dass Ebel darauf ausgegangen sei, eine eigene Sekte zu stiften, obwol nirgends etwas von eigentümlichem Ritus und Formen, die in dem Ebelschen Kreise beobachtet wären, zu entdecken gewesen ist. In dem Urteile der zweiten Instanz, das durchweg eine viel umsichtigere Würdigung der ganzen Erscheinung kundgibt, als das erste, ist die Freisprechung von der Sektenstiftung ausgesprochen. Worin dagegen beide Richter auf erfreuliche Weise übereinstimmen, ist die Abweisung aller der Beschuldigungen, welche in Bezug auf die Übung unnatür-

licher Aufregung und Befriedigung des Geschlechtstriebes ausgesprochen waren. Jemehr dies die allgemeinste Aufmerksamkeit erregte und die Veranlassung zu empörenden Gerüchten gab, desto sorgfältiger ist die Untersuchung gerade darauf gerichtet worden. Dennoch hat hievon nicht das Geringste bewiesen werden können, vielmehr wie beiden Angeklagten das Zeugnis eines unanstößigen und gerade in ehelicher Beziehung musterhaften Lebens nicht versagt werden kann, so ist auch durch zalreiche Zeugnisse konstatirt, dass in dem Kreise der ihnen angehörigen Personen die strengste Zucht und Sitte herrschte und gerade die Bekämpfung unkeuscher Begierden zu einem Hauptaugenmerk des Heiligungsstrebens gemacht wurde. Nur in zwei Punkten lastet auch, abgesehen von der rechtlichen Beurteilung, eine große moralische Schuld auf den Angeklagten, vornehmlich auf Ebel. Einmal haben sie ganz im Widerspruch mit der oft widerholten Behauptung, dass für sie die Schönherrsche Lehre nur eine Privatansicht sei, die ihnen einen Schlüssel zur wissenschaftlichen Erkenntnis der Bibel darbiete, diese theosophischen Lehren nicht bloß Freunden mitgeteilt, sondern auch im Religionsunterricht ihrer Confirmanden vorgetragen; allerdings geschah dies nur in einzelnen seltenen Fällen. Jedenfalls aber behandelten sie die Lehre als eine höhere, von Gott unserer Zeit vorbehaltene Offenbarung, deren Erkenntnis die damit betrauten zu einer höheren Stufe sittlicher Vollkommenheit füre. Sodann haben beide in weiterer konsequenter Durchfürung der dualistischen Prinzipien eine höchst bedenkliche Theorie von der Heiligung des geschlechtlichen Umgangs in der Ehe ersonnen und einigen ihrer Freunde anempfohlen. Diese besteht darin, dass die eheliche Geschlechtsgemeinschaft, um jede Beimischung des sinnlichen Triebes dabei zu vermeiden, in einer stufenweisen Annäherung unter steter Selbstbeherrschung vor sich gehen solle. Wiewol diese Theorie nur ein Geheimnis einiger wenigen, dem engeren Kreise angehörigen Personen bleiben sollte, so konnte es doch nicht fehlen, dass sie auch über diesen Kreis hinaus bekannt und vielfach gemissdeutet wurde. So seltsam und gefärlich diese Anweisung zur geschlechtlichen Reinigung (sie sollte in den Bibelstellen Hebr. 13, 4; Röm. 8, 13 und Tob. 6, 19—22 ihre Begründung haben) auch sein mochte, so ist doch aus dem Charakter und der ganzen streng sittlichen Tendenz der Angeschuldigten zu schließen, dass sie keineswegs eine Steigerung der Wollust, sondern vielmehr eine Tötung der Sinnlichkeit bezweckte. Eine Anwendung auf außereheliche Geschlechtsgemeinschaft, wie oft behauptet wurde, hat sie nie gehabt. — Die Beleuchtung und Widerlegung einiger andern damit zusammenhängenden Beschuldigungen übergehen wir hier als unwesentlich.

Quellen: Außer den oben angefürten Schriften Schönherrs, Wegnerns und Hahnenfelds und den bei Gelegenheit des Streites mit Olshausen erwänten sind folgende zu erwänen: (Bock) Johannes Schönherr, dargestellt in seinem Leben und Wirken und der von ihm aufgestellten Religionsphilosophie nach. Preuß. Provinzialblätter Jahrgang 1833 (Bd. 10), S. 1—49 und 129—174; Bujack, Joh. Heinrich Schönherr, Berichtigungen zu Johannes Schönherr. Preuß. Provinzialblätter Jahrgang 1834, S. 301—308 und 427—441; Bujack, Berichtigungen zu der von Dr. Olshausen, Prof. der Theol., herausgegebenen Schrift: Lehre und Leben des Königsberger Theosophen Joh. Heinr. Schönherr, die Lehre des Letzteren betreffend. Preuß. Provinzialblätter Jahrg. 1834, S. 553—598; Joh. Heinr. Schönherr und die von ihm erkannte Warheit aus einem höheren Gesichtspunkte betrachtet, oder dieses Mannes Ruf und Bestimmung und der von ihm erkannten Wahrheit Ursprung und Zweck u. s. w., Königsberg, Februar 1835. Erstes Heft. Dasselbe, zweites Heft, Königsberg, November 1835.; Die Schutzwehr. Abgenöthigte Bemerkungen über die in der jüngst erschienen Streitschrift des Herrn Prof. Olshausen gegen Prediger Diestel enthaltenen Darstellung und Beurtheilung des durch den Theosophen Schönherr an das Licht getretenen Systems. Von zweien Freunden des Verstorbenen, Königsberg, März 1834. Das Panier der Wahrheit. Einige Worte über die Schrift: Lehre und Leben des Königsberger Theosophen Joh. Heinr. Schönherr von Olshausen und auf deren Veranlassung. Von den Herausgebern der Schrift: Die Schutzwehr,

Königsberg, November 1834; Gegenseitige Liebe, die Quelle alles Werdens oder Zeugniß von dem Ursprunge der Welt, Königsberg, Mai 1834; Die Blumen als Verkündiger und Zeugen der Wahrheit, Königsberg, Juni 1834; Allgemeine Kirchen-Zeitung Jahrgang 1835, Novemberheft; Evangel. Kirchen-Zeitung Jahrgang 1836, S. 75 (Schreiben aus Königsberg), S. 156 (Erklärung von Olshausen über sein Verhältnis zu Ebel); Jahrg. 1838, S. 673 (Beurteilung des Schönherrschen Systems); Verstand und Vernunft im Bunde mit der Offenbarung Gottes durch das Anerkenntniß des wörtlichen Inhalts der heiligen Schrift. Zwei Abhandlungen von H. Diestel und Joh. Ebel, Leipzig 1837 (auch unter dem Titel: Joh. Heinrich Schönherrs Prinzip der beiden Urwesen als die nothwendige und unabwendbare Grundlage wahrer Philosophie dargethan und erwiesen von G. Heinrich Diestel. Der Schlüssel zur Erkenntnis der Warheit in Entwicklung und offener Darlegung einer Ansicht über J. H. Schönherrs Aufschlüsse der Bibel- und Natur-Offenbarung, dargeboten von Dr. J. W. Ebel); Ebel und Diestel, Zeugniß der Wahrheit. Zur Beseitigung der Olshausen'schen Schrift: Lehre und Leben u. s. w., als Beitrag zur neuesten Kirchengeschichte, Leipzig 1838; Diestel, Ein Zeugenverhör im Criminalprozesse gegen die Prediger Ebel und Diestel u. s. w., Leipzig 1838 (diese Schrift wurde verboten); Ebel, Schutzschrift für die Bibel gegen die Schriftwidrigkeit unserer Zeitgenossen, mit besonderer Rücksicht auf das Gutachten des Consistoriums in Magdeburg; Diestel, Das Gesetz des Rechts und des Verstandes gegen dialektische Gesetzlosigkeit. Zunächst gegen das Gutachten des Consistoriums in Magdeburg in Anwendung gebracht von u. s. w.; Grundzüge der Erkenntnis der Wahrheit aus Heinrich Schönherrs nachgelassenen philosophischen Blättern mit einigen Ergänzungen aus Schriften Anderer, Leipzig 1852; Ebel, Die Philosophie der heiligen Urkunde des Christenthums in zwanglosen Heften. Erstes Heft: Die Berechtigung, Stuttgart 1854. Zweites Heft: Das Räthsel. Erste Hälfte 1855. Zweite Hälfte 1856; Compas de route, pour les amis de la vérité, dans un temps de confusion des idées, offert par les amis de la vérite. Tom. I—III, Königsb. et Mohrungen 1857.

Dem Verfasser lagen außer diesen Druckschriften auch die beiden Urteile des Kammergerichts mit den ausfürlichen Gründen in Abschrift vor. Außerdem hat derselbe auch von den auf dem hiesigen Konsistorium befindlichen Akten über die Amtssuspension des Ebel und Diestel Einsicht erhalten. Die Untersuchungsakten des Prozesses sind ihm aber nicht zugänglich gewesen. **Erbkam.**

Schöpfung. — Der Begriff einer Schöpfung oder eines Entstehens der Welt durch das schöpferische Machtwort Gottes ist untrennbar vom Grundgedanken des Monotheismus überhaupt. Gibt es nur einen lebendigen persönlichen Gott, so kann nichts in der Welt anders als durch den absoluten Macht- und Liebeswillen dieses Einen Gottes seinen Ursprung genommen haben; seine Schöpfertätigkeit muss die Ursache der Existenz des Inbegriffs aller Wesen sein, die nicht selbst Gott sind.

Dieser allein ware Schöpfungsbegriff findet sich nirgends reiner aufgefasst und durchgefürt, als in den beiden Urkunden des biblischen Monotheismus, dem Alten und dem Neuen Testament. — Nach dem mosaischen Schöpfunsberichte des Alten Testaments erschuf Gott „im Anfang“, d. h. im Anfang alles zeitlichen Werdens und Geschehens überhaupt, „den Himmel und die Erde“, also die gesamte, natürliche Welt. Er rief dann in sechs Tagewerken nach einander die einzelnen unorganischen und organischen Existenzen in Himmel und Erde bis hinauf zum Menschen durch sein gebietendes Machtwort „Es werde“ ins Dasein (1 Mos. 1, 1—2, 3). Als ein absolutes Erschaffen aus Nichts oder als ein Ins-Dasein-rufen von Nichtseiendem erscheint die göttliche Schöpfertätigkeit auch in jener zweiten Schöpfungssage des ersten Buches Mose (1 Mos. 2, 4—24), welche im Gegensatze zu der genetisch aufsteigenden Ordnung des Hexaemeron, die den Menschen als das Ziel des Schöpfungsprozesses erscheinen läßt, ihn vielmehr als

das göttlich gesetzte Prinzip an die Spitze stellt, mit welchem und für welches die Welt in ihrer ursprünglichen paradiesischen Reinheit und Integrität geschaffen worden. Absoluter Weltschöpfer ist Gott nicht minder jenen Sängern des Alten Bundes, die, gleich dem Dichter des 33. Psalms, die Himmel und all ihr Heer „durch das Wort des Herrn und durch den Hauch seines Mundes“ gemacht sein lassen (Ps. 33, 6 ff.), oder, wie die Verfasser von Ps. 104 und von Hiob Kap. 38, eingehendere poetische Schilderungen von der Gründung der Erde, ihrer Berge und Gewässer durch die Befehle des Allmächtigen entwerfen (Ps. 104, 5 ff.; Hiob. 38, 4 ff.). Mit allen Schärfe betont auch die nachkanonische oder apokryphische Litteratur des vorchristlichen Judentums das Monotheistische des Schöpfungsbegriffes. Jesus Sirach beschreibt die ursprüngliche schöpferische Anordnung der himmlischen und der irdischen Werke Gottes im engen Anschlusse an die mosaischen Urkunden und zum teil mit den Worten derselben (Sir. 16, 25—17, 8). Das zweite Buch der Makkabäer lehrt geradezu eine Schöpfung aus Nichts (*ἐξ οὐκ ὄντων*, 2 Makk. 7, 28). Und auch das Buch der Weisheit denkt bei seiner Erwänung der Weltschöpfung „aus ungestaltetem Wesen“ (*ἐξ ἀμόρφου ὕλης*) wol schwerlich an eine selbstständige Existenz der Materie neben Gott von Ewigkeit her; es wird vielmehr nur auf den Übergang des uranfänglich von Gott geschaffenen Chaos zum Kosmos, auf die ordnende Schöpfungstätigkeit, womit Gott die creatio prima zur creatio secunda fortbildete, hinweisen wollen (Weish. 11, 17, vgl. Vs. 21. 22). — Im Neuen Testament sodann wird der Inhalt der mosaischen Schöpfungsurkunden in zalreichen Aussprüchen Christi und der Apostel als geschichtlich vorausgesetzt, namentlich bei Erwänung der Weltgründung (*καταβολὴ κόσμου*, Joh. 17, 24; Matth. 25, 24; Luk. 11, 50; Eph. 1, 4; 1 Petr. 1, 20; Hebr. 4, 3), der Erschaffung von Mann und Weib (Matth. 19, 4—6; Apg. 17, 24—26; 1 Tim. 2, 13) und des Schöpfungssabbaths, an welchem Gott von seinem Werke geruht habe (Hebr. 4. 4, vgl. Joh. 5, 17). Gott wird hier immer widerholt als der „Herr Himmels und der Erde“ gepriesen, der Beide gemacht habe (Matth. 11, 25; Luk. 10, 21; Apg. 17, 24, vgl. Offenb. 4, 11); als der Urgrund, aus welchem alle Dinge ihr Dasein haben (*ἐξ οὗ τὰ πάντα*, 1 Kor. 8, 6; Röm. 11, 36, vgl. Eph. 4, 6); als der höchste ewige Vater, der durch den Son die Welt geschaffen habe (Joh. 1, 3; Kol. 1, 15—18; Hebr. 1, 2); als der unsichtbare Gott, der seine ewige Kraft und Göttlichkeit durch die Werke seiner Schöpfung offenbart habe (Röm. 1, 19. 20; Apg. 14, 17). Auch der Erschaffung der Welt aus Nichts gedenkt das Neue Testament wenigstens Einmal, da wo es ein Entstandensein der Erscheinungswelt aus unsichtbarem oder intelligibelem Grunde vermittelst des göttlichen Allmachtswortes aussagt (Hebr. 11, 3). Und an einer anderen Stelle beschreibt es eben diese aus Nichts schaffende Wirksamkeit Gottes wenigstens ihrem Prinzipe nach, als das Vermögen dessen, der „dem Nicht-Seienden gebietet, als wäre es“ (Röm. 4, 17).

Auf Grund dieser biblischen Lehre hat denn die kirchliche Dogmatik ihren Schöpfungsbegriff ausgebildet. Die bedeutendsten Kirchenväter, die Scholastiker des Mittelalters und die altprotestantischen Dogmatiker kommen darin im wesentlichen überein, dass sie eine absolut wunderbare Erschaffung des Universums aus Nichts lehren, die im Anfange der Zeit (cum tempore, nicht in tempore, nach Augustin Civ. Dei XI, 6) stattgefunden habe und in den beiden Akten der ersten oder unmittelbaren und der zweiten oder mittelbaren Schöpfung (creatio prima s. immediata und creatio secunda s. mediata) verlaufen sei. Die unmittelbare Schöpfung gilt als die Erschaffung von „Himmel und Erde“ (1 Mos. 1, 1), d. h. des irdischen und außerirdischen Weltstoffes, sowie der immateriellen Substanzen oder der rein geistigen Wesenheiten. Die mittelbare Schöpfung wird als die innerhalb der sechs Tage (1 Mos. 1, 3—21) erfolgte stufenmäßige Ausbildung und Anordnung der einzelnen Geschöpfe beschrieben, mithin als eine Entwickelung und Organisation der unmittelbar aus dem Nichts erschaffenen Materie, wobei nur Ein Akt, die den Abschluss dieser Entwickelung bildende Erschaffung der Seele des ersten Menschen nämlich, ebenfalls noch reine Schöpfung aus Nichts oder Urschöpfung (creatio prima) gewesen sei. Als bewirkendes Subjekt der

Schöpfung wird die ganze Trinität genannt, sofern Gott der Vater die Welt durch den Son im heil. Geiste geschaffen habe (nach Ps. 33, 6; 1 Mos. 1, 2; Joh. 1, 3; Hebr. 1, 2; Kol. 1. 16), oder sofern der Vater als letzter Urgrund und Ausgangspunkt, der Son oder das Wort als vermittelnde Kraft, der heil. Geist als mütterlich belebendes, ausgestaltendes und vollendendes Prinzip der Schöpfung in Betracht kommen (vgl. Röm. 11, 36; Eph. 4, 6). Als letzten und höchsten Zweck der Schöpfung statuirt die Dogmatik die Verherrlichung Gottes oder die vollendete Offenbarung seiner Macht, Weisheit und Güte, worin aber der untergeordnete oder vermittelnde Zweck (finis intermedius) der Beseligung der Menschen in der Gemeinschaft mit Gott zugleich mitenthalten sei (vgl. 1 Mos. 1, 31; Ps. 8, 5; 19, 2; 115, 16; Jes. 45, 18; Apg. 17, 26; 1 Kor. 15, 46 u. s. w.). Vollständig lautet daher die Definition der Schöpfung, wie sie die orthodoxe Dogmatik der altprotestantischen Kirche aufstellt: „Actio Dei triuni externa, qua Deus Pater omnia, quae sunt, per Verbum s. Filium in Spiritu virtute infinita in tempore ex nihilo produxit ad laudem gloriae suae.“ So Calov; ähnlich Quenstedt, Hollaz und andere lutherische Dogmatiker, desgleichen viele altreformirte Theologen, siehe Schweizer, Glaubenslehre u. s. w., Bd. I, S. 296 ff.

Die Abweichungen von dieser biblisch-kirchlichen oder trinitarisch-theistischen Schöpfungslehre, wie sie von Alters her in der Entwickelung der menschlichen Spekulation hervorgetreten sind, beziehen sich entweder auf das schaffende Subjekt oder auf den Modus der Schöpfung; sie alteriren entweder den Begriff des frei-bewussten persönlichen Schöpfers oder den des planmäßigen, in geordneter Stufenfolge zum Menschen aufsteigenden Schöpfungshergangs. Im ersteren Falle neigen sie zur Umwandlung der Schöpfung in eine bloße Kosmogonie oder Selbstentwickelung der Welt, im letzteren verkennen sie das Kosmogonische, das Wolgeordnete und Genetische in der Schöpfung. Jenes ist der gemeinsame Fehler aller heidnischen Lehren von der Weltenstehung, sowie der aus ethnisirend-pantheistischen Spekulation innerhalb der Kirche hervorgegangenen; an der entgegengesetzten Einseitigkeit einer allzu schroff monotheistischen Betonung des absoluten Anteils Gottes an der Weltenstehung leitet die Schöpfungslehre des späteren Judentums und des judaisirenden Supranaturalisms vieler Kirchenväter und späterer christlicher Denker. Wir betrachten beide Gegensätze zur christlichen Schöpfungslehre der Reihe nach in ihren hauptsächlichsten Bildungsformen oder Systemen, um nach Ausscheidung des absolut Unhaltbaren und Verwerflichen an ihnen eine Vermittelung ihrer Einwürfe, so weit sie religiös berechtigt und wissenschaftlich begründet sind, mit der Kreationstheorie der geoffenbarten Religion zu versuchen.

I. Die Schöpfungslehren oder Kosmogonieen des antiken und modernen Heidentums.

Dem Heidentum ist die Schöpfung wesentlich nur Selbsterzeugung der Welt, ein kosmogonischer Prozeß, in den sich der theogonische in seinen letzten Stadien hineinmischt oder auch ganz hineinverliert und dessen Resultat die Welt bildet, aber diese als bloße φύσις oder natura, nicht als κτίσις oder creatura gedacht. Es gilt dies gleicherweise von den polytheistischen, dualistischen und pantheistischen Systemen des antiken Heidentums und der außerchristlichen Naturvölker, wie von dem modernen innerchristlichen Pantheismus und seiner vollendeten Konsequenz, dem atheistischen Materialismus.

1) Die mythologischen Kosmogonieen des eigentlichen Heidentums tragen sämtlich irgendwie emanatistischen Charakter; sie stellen immer die Welt und die Weltwesen als Ausflüsse aus der Gottheit dar, statuiren also eine Cohärenz der Materie und der geschaffenen Geisterwelt mit der Gottheit. Es gilt dies auch von den Kosmogonieen der dualistischen Religionen; denn nach ihnen entsteht die Welt aus einer Mischung der Emanationen des guten Lichtgottes mit denen des Gottes der Finsternis, sei es nun, dass diese Mischung auf dem Wege eines feindseligen Widerstreites der beiden Gegensätze zustande komme, wie in der persischen Schöpfungssage, sei es dass sie auf friedlicherem Wege aus

einer parallelen Entwicklung beider Prinzipien resultire, wie in den Mythologieen der slavischen und teilweise auch der germanischen Völker. Eine strenge Scheidung der dualistischen Emanationssysteme von den pantheistischen läßt sich überhaupt nicht durchfüren, da fast jedes der letzteren auch irgend welche dualistische Elemente in sich schließt, gleichwie umgekehrt die Systeme des Dualismus vielfach von pantheistischen Gedanken umspielt und durchzogen sind. So mischt sich in beide unfehlbar auch vieles Polytheistische ein, und hinwiderum fehlt es fast keiner ausgebildeteren kosmogonischen Theorie des Heidentums ganz an gewissen Anklängen an den Schöpfungsbegriff des Monotheismus. Ja mehrere dieser Theorieen, besonders die bereits genannte des persischen Dualismus, sowie die nahe verwandte der etruskischen Mythologie ergeben eine warhaft überraschende Übereinstimmung mit zalreichen Einzelheiten des mosaischen Schöpfungsberichtes. — Wir verzichten auf eine Klassifikation der sämtlichen heidnischen Kosmogonieen von einheitlichem Gesichtspunkte aus und lassen hier nur eine Übersicht der zumeist charakteristischen dieser Kosmogonieen nach ihren Grundzügen folgen, indem wir die dem alttestamentlichen Berichte zumeist verwandten voranstellen.

Nach dem persischen Schöpfungsmythus im Avesta hat Ormuzd in Gemeinschaft mit den Amschaspands die Welt in sechs Schöpfungsperioden oder Jartausenden durch sein Wort (Honover) geschaffen, nämlich 1) den Himmel und das Licht, 2) das Wasser, 3) die Erde (insbesondere den Berg Albordj als ihren Kern oder Mittelpunkt (und nach ihm die übrigen Berge von geringerer Höhe), 4) die Bäume, 5) die Tiere, welche sämtlich vom Urstier abstammen, 6) die Menschen als Sprößlinge des Urmenschen Kajomorts. Die Reihenfolge dieser Schöpfungsobjekte wird nicht immer so angegeben (der Urstier z. B. einmal auch vor den Bäumen genannt); auch gehört die Verteilung der Schöpfungswerke auf sechs tausendjärige Zeiträume erst in die späteren Quellen; doch wird ziemlich klar und konstant dem Ahuramazda eine absolut aus nichts erschaffende Tätigkeit beigelegt. — Noch bestimmter als diese persische scheint die Schöpfungssage der Etrusker, wie dieselbe von Suidas (Art. *Τυῤῥηνία*) überliefert ist, auf einen Urzusammenhang mit der atl. Kosmogonie zurückzuweisen. Die Welt ist danach in sechs Jartausenden von Gott geschaffen, im 1. nämlich Himmel und Erde, im 2. das Himmelsgewölbe, im 3. das Meer samt den übrigen Gewässern, im 4. Sonne, Mond und Sterne, im 5. die Tiere der Luft, des Wassers und Landes, im 6. die Menschen. Wärend der weiteren sechs Jartausende der im ganzen als 12000järig angenommenen Dauer der Welt wird das Menschengeschlecht auf Erden leben und bestehen. Die Berürung mit 1 Mos. 1 ist hier eine so auffallende, dass man sich des Verdachts kaum erwehren kann, der onehin erst dem späteren Mittelalter angehörige Berichterstatter möchte aus jüdisch oder christlich interpolirten Quellen geschöpft haben. — Weit reicher an jenen trüben mythologischen Elementen, wie sie den Emanationssystemen des Polytheismus und antikheidnischen Pantheismus notwendig eigen sind, erscheinen die Kosmogonieen mehrerer vorderasiatischer Völker. Berosus als späterer priesterlicher Interpret und Interpolator der alt-babylonischen Kosmogonie läßt über das ursprüngliche finstere Chaos das Meerweib Markaja oder Homoroka (d. i. Ocean) herrschen; erzält dann, dass der höchste Gott Bel-Zeus dieses Weib mitten entzwei gespalten und aus der einen Hälfte den Himmel, aus der anderen die Erde gebildet habe; läßt ferner Bel sich selbst den Kopf abschneiden und durch die ihm untergeordneten Gottheiten aus den herabträufelnden Blutstropfen sowie aus damit vermischter Erde die Menschen bilden, welche vernünftig sind und an der göttlichen Klugheit Anteil haben, wärend die auf änliche Weise aus Erde und Götterblut gekneteten Tiere dieses Vorzugs ermangeln u. s. f. Gerade in den neuerdings entdeckten, durch Rawlinson, G. Smith ꝛc. entzifferten schöpfungsgeschichtlichen Keilschrift-Fragmenten der babylonisch-assyrischen Litteratur treten mehr Anklänge an Gen. 1, 1 ff. zu Tage. Man vergleiche besonders den der sog. ersten Schöpfungstafel angehörigen Bericht über das Chaos (mummu-tiamat) und das Hervorgehen der ersten Götter aus demselben: „Als droben der Himmel nicht aufgerichtet und drunten auf Erden eine Pflanze nicht aufgesproßt war, auch

die Tiefe der Wasser nicht durchbrochen hatte ihre Schranken: Mummu-Tiamat war die Gebärerin ihrer Aller. Jene Wasser wurden im Anbeginn geordnet, aber ein Baum war nicht gewachsen, eine Blume hatte sich nicht entfaltet. Als die Götter noch nicht erstanden waren, keiner von ihnen; eine Pflanze nicht gewachsen war und Ordnung nicht existirte: auch die großen Götter wurden geschaffen. Die Götter Lachmu und Lachamu ließen sie kommen . . . . . und sie wuchsen . . . .; die Götter Sar und Kisar wurden geschaffen . . . . . Eine Reihe von Tagen und eine lange Zeit verstrich: . . . . Der Gott Anu". . . . etc. So ferner die Berürungen des Textes der späteren Schöpfungstafeln mit dem bibl. Berichte über die Gestirnschöpfung, die Tier- und Menschenschöpfung etc. (vergl. Smith-Delitzsch, Chaldä. Genesis, 1876, S. 62 ff.). — Verschiedene, durch Einmengung theogonischer Mythen getrüble Anklänge an den alttest. Bericht bietet auch die phönikische Schöpfungssage nach dem (freilich verdächtigen und nur mit Vorsicht zu gebrauchenden) Sanchuniathon (s. d. A.). Danach vermischte sich der uranfänglich als finsterer Wind (*Κολπία* = קוֹל פִּיחַ) über der chaotischen Urmaterie (*Βάαυ* = בֹּהוּ) wehende Geist mit dieser Materie, und aus dieser Verbindung, welche „Verlangen, Sehnsucht" (*Πόθος*) genannt wird, entstand zunächst der fruchtbare, wässerige Urschlamm (*Μώτ* = מוֹ oder מֵי, Wasser), der die Samen aller Dinge in sich barg; ferner der Himmel (*Ζωφασημίν* = צֹפֵה שָׁמַיִם, expansio coelorum), der in Form eines Eies gebildet wurde und aus dessen holer Schale dann Sonne, Mond und Sterne hervorleuchteten; sodann Luft und Meer, Wolken und Winde, Blitze und Donner; endlich, durch das Krachen der letzteren geweckt, die beseelten Wesen in beiderlei Geschlechtern und die Urmenschen *Αἰών* und *Πρωτόγονος*, von denen dann *Γένος* und *Γενεά* herstammen, die zuerst Phönikien bewonten (s. Sanch. Fragm. ed. Orelli, p. 8. 12 sqq.; und vergl. Röth, Geschichte der Philos., I, 250 ff.; Ewald, Über die phönik. Ansichten von der Weltschöpfung, S. 27 ff.). — Die hiemit teilweise verwandten Kosmogonieen der Hellenen und der Ägypter lassen zugleich mit der sich bildenden Welt auch die Götter entstehen. Nach der ältesten griechischen Schöpfungssage bei Hesiod ging aus dem Chaos, als dem zuerst entstandenen Urwesen, zuerst die Trias Gäa, Tartaros und Eros (Erde, Erdtiefe und Liebe) hervor; sodann die Syzygie Erebos und Nyx (Finsternis und Nacht), welche zusammen den Äther und die Hemera (das Himmelslicht und den Tag) erzeugten. Gäa gebar zuerst aus sich selbst heraus den Uranos, den Pontos und die Gebirge; sodann, als vom Uranos Befruchtete, den Okeanos (das Meer, im Unterschiede von Pontos oder Pelagos, der Meerestiefe) samt den übrigen Titanen, von denen dann Zeus, die olympische Götterwelt und die Menschen abstammen (Hesiod, Theog. v. 116 sqq.). Änlich, nur mehr den orientalischen Schöpfungsmythen genähert, die Kosmogonie bei Aristophanes (Aves 692 sqq.), wonach zuerst Chaos, Nyx, Erebos und Tartaros waren, von denen Nyx das Urei (*ὠὸν πρώτιστον*) gebar; aus diesem entsprang dann Eros, der, mit Chaos gepart, die übrigen Geschöpfe in Himmel, Erde und Meer erzeugte und durch verschiedentliche Mischung der Elemente alle Dinge ordnete und belebte. Die von Diodorus Siculus (I, 7) mitgeteilte Kosmogonie ist keine griechische, sondern eine wesentlich ägyptische, wie aus ihrer wesentlichen Identität mit den von ihm selbst später angefürten kosmogonischen Aussagen der Ägypter erhellt (vgl. I, 10 ff.). Danach sondert eine von selbst entstandene Luftbewegung die ursprünglich im Chaos vermischten Elemente; die schweren schlammigen sinken zu Boden und scheiden sich allmählich unter beständiger Bewegung zu Land und Meer. Aus der noch schlammig-weichen Erde erzeugen die Stralen der Sonne durch die Gewalt ihrer Hitze Tiere, und zwar Luft-, Land- und Meertiere, je nachdem der hitzige (sonnenhafte), erdige oder wässerige Stoff in ihnen überwiegt u. s. w. (Änliches bei Ovid im Eingange seiner Metamorphosen [I, 5 ff.]). Die ältere ägypt. Mythologie ist in ihrer Schöpfungslehre mehr monotheistisch geartet und bietet verschiedene bedeutsame Anklänge an Gen. 1 dar (vgl. das 1. Buch des Turiner Totenpapyrus, sowie Pap. Anastasy I, 350). Auch Indiens älteste relig. Litteratur hat hie und da

an die Schöpfungslehren des Monotheismus Anklingendes, z. B. in jenem sog. „Schöpfungsliede“ des Rigveda (10, 129), welches anhebt: „Nicht das Nichts war, nicht das Seiende damals, nicht war der Raum noch der Himmel jenseits des Raumes! Was hat (all dieses) so mächtig verhüllt?, wo, in wessen Hut war das Wasser, das unergründliche, tiefe?“ ꝛc.; oder in jenem andern Rigveda-Hymnus (10, 82): „Der unser Vater ist, Erzeuger, Schöpfer, Der alle Orte kennt und alle Wesen; Zu ihm, der einzig Namen gab den Göttern, Gehen hin die andern Wesen, ihn zu fragen“ ꝛc. — Üppiger und phantastischer schon das bedeutend jüngere Gesetzbuch des Manu. Nach ihm war das All einst unterschiedslose und dunkle chaotische Finsternis, als Gott, der große Urheber der Dinge, erschien und das Urdunkel durch sein Licht verscheuchte, um nun zunächst die Wasser und in ihnen des Lichtes Samen zu schaffen. Aus diesem Samen bildet sich nun ein goldglänzendes Ei, in welchem Brahma ein ganzes Schöpfungsjar hindurch ruhig und denkend sitzt, bis er es spaltet und aus seiner beiden Hälften Himmel und Erde bildet. Fast ganz so schildert den Schöpfungshergang auch der Mahabharata und überhaupt die späteren Quellen der indischen Mythologie, welche namentlich darauf noch näher eingehen, wie aus den einzelnen Teilen von Brahmas Körper die verschiedenen Elemente, sowie die verschiedenen Kasten der Menschheit, die der Brahmanen, der Kschatrijas, Waiçjas und Çudras, hervorgegangen seien (vgl. überhaupt: Johannsen, Die kosmogonischen Ansichten der Inder und der Hebräer, Altona 1833; Lassen, Indische Alterthumskunde, III, 307 ff.; E. L. Fischer, Heidenthum und Offenbarung (1878), S. 50 ff.; Krummel, Die Relig. der Arier nach d. indischen Vedas (1881), S. 27 ff.). — Von den in dieser späteren indischen Schöpfungssage charakteristisch hervortretenden Zügen findet sich der vom Weltei als gemeinsamer Geburtsstätte von Himmel und Erde noch in anderen Mythologieen, z. B. der alten Chinesen (wonach zugleich mit der Erde der Urriese oder makrokosmische Mensch Panku aus dem Weltei hervorgeht), der Japanesen, der Finnen (in deren altem Nationalepos Kalewala die Bildung von Himmel und Erde aus der oberen und der unteren Hälfte des Eies ganz änlich wie bei Manu beschrieben wird), ja vieler Südsee-Insulaner, z. B. der Bewoner von Rajatea im Gesellschafts-Archipel (vergl. Wegener, Geschichte der christlichen Kirche auf dem Gesellschaft-Archipel, I, 161, und Ad. Bastian, Die heilige Sage der Polynesier; Kosmogonie und Theogonie, Lzg. 1881). Andererseits findet jene Sage vom Hervorgehen der einzelnen Teile der Welt aus den zerstückten Gliedern eines riesenhaften Urmenschen oder menschengestaltigen Gottes sich auch bei Berosus (s. o.) und in der altgermanischen und skandinavischen Kosmogonie. Nach ihr bildet sich aus dem schmelzenden Eise des finsteren und kalten Urstoffes (dessen Finsternis und Kälte von den von Niflheim herüberwehenden eisigen Winden herrürt) unter dem erwärmenden und belebenden Einflusse der von Muspelheim ausgehenden Lichtstralen der Urriese Ymir, ein bösartiges Geschöpf, das wärend eines tiefen Schlafes und Schweißes, wovon es befallen wird, die Ahnherren der übrigen Riesengeschlechter aus seiner linken Hand und seinem Fuße erzeugt. Später geht aus jenem immerfort schmelzenden und tropfenden Eise die Kuh Autumbla hervor, aus deren Euter vier dem Ymir Narung gebende Milchströme (entsprechend den vier Strömen des Paradieses, 1 Mos. 2, 19 ff.) hervorfließen. Diese Kuh Autumbla, als das mütterlich zeugende Prinzip oder das „ewig Weibliche“ in der Schöpfung, leckt aus den salzigen Eisfelsen binnen dreien Tagen einen Mann hervor, genannt Buri, den Vater Börrs, welcher letztere mit Bestla, der Tochter des Riesen Belpora, die drei Söne Odin, Vile und Ve erzeugt. Diese erschlagen den Riesen Ymir und bilden aus seinen Gliedern und Organen die jetzige Welt. Aus seinem Blute schaffen sie die See samt den übrigen Gewässern, aus seinem Fleische die Erde, aus den Knochen die Berge, aus den Zänen und den zerbrochenen Knochen die Felsen und Klippen. Aus dem Schädel bilden sie das Himmelsgewölbe, aus dem in der Luft umher zerstreuten Hirne die Wolken u. s. w. Zuletzt schaffen sie aus zwei Bäumen am Meeresstrande die beiden ersten Menschen Askr und Embla (Esche und Erle), die sie mit Seele, Leben, Witz, Gefül,

Sprache und Sinneswerkzeugen begaben. Den gesamten Verlauf dieses Weltbildungsprozesses gliedert die Edda in sieben Schöpfungsperioden, die mit den sieben Tagen des mosaischen Berichts eine gewisse Analogie zeigen (vgl. Mone, Geschichte des Heidenthums, I, 320 ff.; J. Grimm, Deutsche Mythologie, I, 525 ff.). — Als gemeinsame Grundzüge aller dieser mythologischen Kosmogonieen, mögen sie nun dem Typus vom Weltei nachgebildet sein oder dem vom zerstückten makrokosmischen Urmenschen, oder mögen sie endlich der monotheistischen Schöpfungslehre der Bibel vorzugsweise nahe kommen, erscheinen jedenfalls: das Fortschreiten des Weltbildungsprozesses vom Unvollkommeneren zum Vollkommeneren oder vom uranfänglichen Chaos zur abschließenden Menschenschöpfung; desgleichen das Überwiegen des Wassers in den Urzuständen der Erde und das Hervortreten eines auf diese Urgewässer reagirenden lichten oder geistigen Prinzips; endlich die Hervorhebung des gottänlichen und mittelbar gottverwandten Ursprungs der Menschen als grundleglichen Vorzugs derselben vor der durch Elementarkräfte aus der Erde erzeugten Tieren. — Vergl. überhaupt A. Wuttke, Die Kosmogonieen der heidnischen Völker vor der Zeit Jesu und der Apostel, Haag 1850; H. Lüken, Die Stiftungsurkunde des Menschengeschlechts, Freiburg 1876; O. Pfleiderer, Religionsphilosophie auf geschichtlicher Grundlage, 1878, S. 450 ff.; O. Caspari, Die Urgeschichte (2. A. 1877), II, 352 ff.; Fr. Lenormant, Les origines de l'histoire d'après la Bible et les traditions des peuples orientaux, Paris 1880.

2) Die kosmogonischen Vorstellungen der altheidnischen, insbesondere der hellenischen Philosophie, erfordern eine eigene Betrachtung. Sie umgehen zwar vielfach das Problem der Weltentstehung, sofern sie die Ewigkeit der Welt oder wenigstens der Weltmaterie voraussetzen; ihr Inhalt ist also im ganzen mehr kosmologischer als kosmogonischer Art, mehr ideale Spekulation als historische Schilderung des angeblichen Herganges beim ersten Werden der Dinge. Aber um des bedeutenden Einflusses willen, den wenigstens die hervorragenderen dieser Systeme auf die christliche Schöpfungslehre in ihrer normalen wie abnormen Entwickelung gewonnen haben, dürfen doch auch sie von dieser unserer Darstellung nicht ausgeschlossen werden.

In der vorplatonischen Philosophie Beider, der Jonier wie der Dorier (Pythagoräer und Eleaten), spielen die kosmogonischen und kosmologischen Probleme eine hervorragende Rolle, da diese Philosophie wesentlich Naturphilosophie und eben darum fast ihrem ganzen Inhalte nach Kosmologie ist. Die jonischen Philosophen forschen nach dem materialen Prinzipe der Dinge, das sie verschiedentlich bestimmen. Thales setzt es in das Wasser oder das Feuchte; Anaximander in das *ἄπειρον*, d. h. in den quantitativ unendlichen und qualitativ unbestimmten Urstoff der Dinge; Anaximenes in die Luft, aus welcher mittelst Verdichtung und Verdünnung Feuer, Wind, Wolken, Wasser und Erde geworden seien; Heraklit in das ätherische Feuer, als den allwissenden und allwaltenden göttlichen Urgeist, aus dem Alles geworden sei und zu dem Alles zurückkehre; Anaxagoras in die einst im Chaos unterschiedslos mit einander vermischten Samen der Dinge (Homöomerien), die der göttliche Geist, der absolut einfache, unheilbare und leidenslose *Νοῦς*, entmischt und zum wolgeordneten Kosmos gebildet habe; Leukipp und Demokrit endlich in die Atome, jene unteilbaren Urkörperchen, die sich nicht durch ihre Qualitäten, sondern nur geometrisch durch Gestalt, Lage und Anordnung von einander unterscheiden und in ihrer Gesamtheit das Volle, neben dem Leeren oder Nichts das andere Urprinzip der Dinge, bilden. — Auf ein ideales oder formales Prinzip der Dinge richten die dorischen Philosophen in Großgriechenland und Sicilien ihr Augenmerk. Die Pythagoräer finden dasselbe in den Zalen, den geometrischen Gestalten und Verhältnissen; die Eleaten (Xenophanes, Parmenides, Zeno, Melissos) in der begrifflichen Einheit des Seins. Eine geistreiche Vermittelung des jonischen Standpunkts mit dem eleatischen versuchte Empedokles von Agrigent, der in seinem Lehrgedichte *Περὶ φύσεως* vier materielle und zwei ideelle Prinzipien oder „Wurzeln" der Dinge statuirte, die vier Elemente, Erde, Wasser Luft und Feuer

nämlich, und die beiden bewegenden Kräfte der Liebe und des Hasses, von welchen jene die Vereinigung, dieser die Trennung der Dinge bei der Weltbildung bewirkt habe.

In der platonisch-aristotelischen Blüthezeit der altgriechischen Philosophie widerholt sich der Gegensatz zwischen idealistischer und realistischer (oder materialistischer) Kosmologie zuerst im Verhältnis der platonischen zur aristotelischen, dann in dem der stoischen zur epikuräischen Naturphilosophie. — Plato, dem die Ideeen, und zumal die höchste Idee, die des Guten, allein als ewig gelten, erklärt die Welt bestimmt für zeitlich geworden, oder näher für von Gott, dem absolut Guten, aus der qualitätslosen und eigentlich nicht-realen Materie (dem *μὴ ὄν*) gebildet. Zuerst sei die Weltseele durch harmonische Vereinigung der unteilbaren und der teilbaren Substanz gebildet worden, dann der Körper der Welt, der als Ganzes oder als Weltall die Form des Dodekaëders trage, wärend von den ihn konstituirenden materiellen Elementen die Erde kubische, das Feuer pyramidalische, das Wasser ikosaëdrische und die Luft oktaëdrische Grundformen füren. Dem Verhältnisse der Weltseele zum materiellen Universum entspreche im menschlichen Mikrokosmos das zwischen der im Haupte thronenden unsterblichen Seele und zwischen dem Leibe mit seinen beiden niederen Seelen, dem *θυμοειδές* und dem *ἐπιθυμητικόν* u. s. w. — Ganz anders Aristoteles, der die Welt zwar für endlich dem Raume oder der Ausdehnung nach, aber für ewig der Zeit nach erklärt. Das erste Bewegte in der Welt, das oberste und nächste Objekt der Tätigkeit des „unbewegten Bewegers", ist ihm der Himmel oder speziell der Fixsternhimmel, als die äußerste und oberste der die Erde umkreisenden Sphären, unter welcher dann die von niederen Gottheiten bewegten Planetenhimmel in verschiedenen Bewegungsverhältnissen rotiren. Von den fünf Elementen: Äther, Feuer, Luft, Wasser, Erde, — gehört das Erste ausschließlich dem Himmelsraume und seinen Körpern an, wärend die vier übrigen in verschiedener Mischung die Erde und die irdischen Körper bilden. Und zwar bildet die irdische Natur eine teleologisch aufsteigende Stufenreihe von immer vollkommener werdenden Wesen, deren oberstes, der Mensch, zu den Seelenvermögen der niederen hinzu noch das der Vernunft gesellt, one dass aber darum seine Seele mehr als die bloße Entelechie seines Leibes wäre, also etwa den Vorzug der Unsterblichkeit besäße. — Die Kosmologie der Stoiker nähert sich hinsichtlich ihrer überwiegend idealistischen Haltung mehr der platonischen und der eleatischen, als derjenigen des Aristoteles. Die Welt gilt ihr zwar als ewig, aber nur sofern sie die Wirkung oder das Gebilde der ihr innewonenden ewigen Kraft, der Gottheit, ist. Die Gottheit, welche die Welt als ein allverbreiteter Hauch, als künstlerisch bildendes Feuer, als Seele und Vernunft durchdringt und die einzelnen vernunftgemäßen Keimformen oder *λόγοι σπερματικοί* in sich schließt, dirimirt sich bei der Weltbildung in die vier Elemente sowie in die verschiedentlich aus ihnen gemischten Körper. Nach Ablauf einer gewissen Weltperiode kehren vermittelst eines allesverzehrenden Weltbrandes alle Dinge wider in den Urgrund der Gottheit zurück, welche dann die Welt aufs neue schafft, um sie schließlich aufs neue zu zerstören u. s. f. — Nach der widerum zu den Behauptungen der realistischen Naturphilosophen, insbesondere Demokrits, zurückgreifenden Physik Epikurs und seiner Schule existirt von Ewigkeit her der Raum und in ihm die nach Gestalt, Umfang und Schwere unterschiedenen Atome. Diese bewegen sich vermöge ihrer Schwere nach unten hin; sie erzeugen durch Kollisionen wärend ihres Fallens verschiedene Bewegungen, zuerst nach oben und seitwärts, dann jene Wirbelbewegungen, durch welche sich die Welten bilden. Außer der Erde und den sie umgebenden Planeten und Fixsternen, die zusammen eine Welt bilden, existiren noch unzälige andere Welten, die wir nicht sehen. Doch sind die Gestirne sämtlich nur etwa so groß, als sie uns erscheinen, daher auch nie bewont; die Götter wonen in den Zwischenräumen zwischen den verschiedenen Welten. Die Tiere und Menschen sind bloße Produkte der Erde; die Bildung der letzteren (deren Seele nach Epikur als ein aus seinen Atomen bestehender, durch den ganzen Leib verbreiteter, luft- und feuerartiger Körper zu denken ist) hat einen stufenmäßigen Fortschritt zu höherer Vollkommenheit zurückgelegt.

Von den philosophischen Richtungen der Epoche der Auflösung des selbständigen hellenischen Geisteslebens (seit dem letzten vorchristlichen Jarhundert) erklären die Skeptiker alle sichere Erkenntnis auf physikalischem und zumal auf kosmogenischem Gebiete für unmöglich, wärend die Eklektiker, wie z. B. Cicero, Elemente der platonischen, der stoischen und der epikuräischen Kosmologie, so gut als dies eben möglich, zu kombiniren und zu mischen suchen. Mit eingehenderem Interesse beschäftigen sich die theosophisch-synkretistischen Schulen der letzten vorchristlichen und der ersten christlichen Zeit mit dem kosmologisch-kosmogonischen Problem, namentlich die jüdisch-alexandrinische Religionsphilosophie, der Neupythagoräismus und der Neuplatonismus. Nach Philo, als Hauptrepräsentanten der jüdisch-alexandrinischen Philosophie, steht Gotte, als dem absolut aktiven Prinzip, die form- und qualitätslose Materie (das platonische μὴ ὄν) als Prinzip der absoluten Passivität von Ewigkeit her gegenüber; jener produzirt zuerst die Ideeenwelt (den Logos oder κόσμος νόητος) und drückt dann die Urbilder dieser Idealwelt der ewigen Materie ein u. s. f. (vgl. den Art. „Philo“, Bd. XI, S. 642 f.). — Der Logos oder die göttliche Idealwelt, die nach dieser durchaus platonisirenden Schöpfungslehre des Alexandriners die Mittelursache der Weltentstehung bildet, wird in dem neupythagoräischen und zugleich gnostisirenden Systeme des Numenius von Apamea (um 170) zum Demiurgos, einem zweiten Gotte neben dem obersten rein geistigen Gotte (oder Νοῦς). Dieser zweite Gott, der durch den Hinblick auf die übersinnlichen Urbilder das Wissen gewinnt, das ihn zur schöpferischen Einwirkung auf die Materie befähigt, bildet aus dieser die Welt als den dritten Gott, oder als den Sprößling (ἀπόγονος) der beiden höheren Gottheiten, des Vaters (πάππος) und Sones (ἔκγονος); vgl. F. Thedinga, De Numenio philos. Platonico, Bonn. 1875. — Im Neuplatonismus endlich, namentlich bei Plotin und Porphyrius, ist das vermittelnde Prinzip bei der Weltbildung wider die Ideeenwelt, die aber nicht, wie bei Plato, mit der Gottheit identifizirt, sondern als Emanation oder Eradiation aus dem höchsten Urguten (dem ἓν καὶ ἀγαθόν) dargestellt wird. Diese Ideeenwelt oder göttliche Vernunft (νοῦς) erzeugt als ihre Abbilder die Seelen samt den von ihnen abhängigen und regierten Körpern, sowie weiterhin die übrigen sinnlich-warnehmbaren oder materiellen Wesen. Die Materie ist an sich ein wesenloses μὴ ὄν, dem erst die in sie eingehenden höheren Naturkräfte, die λόγοι, welche vom νοῦς und seinen Ideeen abstammen, Gestalt und Leben erteilen. — Vergl. in Betreff dieser und der übrigen kosmologischen Theorieen der letzten Periode der griechischen Philosophie namentlich E. W. Möller, Geschichte der Kosmologie in der griechischen Kirche bis auf Origenes (Halle 1860), S. 5—111; sowie überhaupt für das ganze vorliegende Gebiet: E. Zeller, Die Philosophie der Griechen, 4. Aufl., Tüb. 1876 ff.

Die überwiegend ideale und philosophisch-abstrakte Behandlungsweise, welche die Spekulation dieser Philosophen des klassischen Altertums dem kosmologischen Problem angedeihen läßt, und die konkretere, aber auch viel phantastischere und willkürlichere Lösung, welche eben derselben Frage seitens der mythischen Kosmogonieen der älteren Zeit zuteil wird, erscheinen bis zu einem gewissen Punkte geeinigt und zugleich mit christlichen Ideeen versetzt in einer dritten Hauptgruppe kosmologisch-kosmogonischer Theorieen, der wir hier eine besondere Betrachtung widmen müssen. Es ist dies der Inbegriff

3) der gnostisch-manichäischen Kosmogonieen, oder der kosmogonischen Systeme des innerchristlichen Heidentums der älteren Zeit. — Die sämtlichen hieher gehörigen Richtungen erscheinen als paganistische Entstellungen und Missdeutungen der christlichen Offenbarungswarheit; sie repräsentiren verschiedene heidnische Weltanschauungen, die „nach Art der Palimpseste durch das Christentum durchscheinen“. Zum Alten Testamente nehmen sie alle eine mehr oder minder feindliche Stellung ein, obgleich sie fast ausnahmslos bemüht sind, dem Grundgedanken seiner monotheistischen Schöpfungs- und Weltregierungslehre eine gewisse Stelle innerhalb ihrer in der Hauptsache durchaus heidnischen Ideeen anzuweisen. Sie bedienen sich dazu der eigentümlichen Figur des Demiurgen,

jenes Mittelwesens zwischen der Gottheit und der Schöpfung, dem wir bereits bei dem pythagoräisch-platonischen Eklektiker Numenius begegnet sind, und zwar hier in einer Form und Ausprägung, die auf den christlichen Gnostizismus als ihre geschichtliche Grundlage zurückzuweisen scheint. Der Demiurg der Gnostiker ist nicht etwa ein höheres göttliches Prinzip schöpferischer Weltbildung, wie der platonische Logos oder *κόσμος νόητος*, sondern vielmehr „Repräsentant des Weltlebens in seinem Unterschiede von Gott"; ein niederer Äon, der „psychisch mit der notwendigen Vergänglichkeit alles Weltlebens verschlungen erscheint, dabei meist zugleich astrologisch gefaßt und auf die Planetensphäre als die unmittelbare Urheberin des niederen tellurischen Weltlebens bezogen wird". Überall bezeichnet er den zu überwindenden und in der höheren Existenzform des pneumatischen Reiches Christi aufzuhebenden Standpunkt des natürlichen (hylisch-psychischen) Weltlebens. Denn die von ihm bewirkte Schöpfung ist nur die unvollkommene Vorstufe der Erlösung; und diese vermag weder er selbst, noch der von ihm gesandte psychische Messias zu vollbringen, sondern allein der pneumatische Christus, jener höhere Äon, der bei der Taufe im Jordan als ein Stärkerer über den demiurgischen Messias kommt, um durch doketisches Leben, Leiden und Sterben seine Mission zu vollfüren. — Je nachdem es nun mehr hellenische, insbesondere platonische Philosopheme oder parsisch-dualistische Grundanschauungen sind, an welche sich dieser Mittelpunkt der gnostischen Spekulation anlehnt, resultirt die ägyptisch-griechische (abendländische) oder die persisch-syrische (morgenländische) Gnosis als Grundform der betreffenden kosmologischen Systeme. In jener erscheint der Übergang vom göttlichen Sein und Leben zur Weltbildung und Weltentwickelung wesentlich als Emanation oder als Hervorbringung einer Reihe von immer schwächer und ungöttlicher werdenden hypostatischen Ausflüssen (Äonen) der Lichtwelt (des Pleroma), deren unterster gewönlich der Demiurg ist, der Bildner und Ordner der als gestaltloses *μὴ ὄν* oder als leere Hülle (*κένωμα*) der Lichtwelt gedachten Hyle oder Materie. Die parsisch-dualistischen Gnostiker dagegen vermögen die Welt wesentlich nur als Produkt eines Kampfes zwischen den Äonen des Lichtreichs und zwischen Satan und seinen Dämonen zu denken, wobei die Hyle das vom Satan geschaffene, beseelte und beherrschte, ihm aber teilweise durch die guten Äonen entrissene Kampfgebiet bildet, also statt als bloßes Scheinwesen, als positiv böse Potenz und Ausfluss des bösen Prinzips dasteht. Innerhalb dieser beiden großen Hauptgruppen oder Richtungen erscheint die gnostische Kosmologie nun wider verschiedentlich modifizirt, je nachdem das betreffende System eine Frucht samaritanischer Weltanschauung ist, wie das der Simonianer; oder altägyptische Mythologumene reproduzirt und mit christlicher Hülle zu überkleiden sucht, wie die ophitische und die valentinianische Gnosis; oder alexandrinisch-jüdische Theosopheme einmischt, wie die Lehre des Basilides; oder vom Standpunkte rein hellenischer, oder auch pontisch-kleinasiatischer Weltansicht aus eine schroff antijüdische und gesetzesfeindliche Richtung verfolgt, wie die Systeme eines Karpokrates einerseits und eines Marcion andererseits; oder endlich den Dualismus syrischer, persischer und anderer orientalischer Religionen der christlichen Weltanschauung einzuverleiben sucht, wie Saturnin (Satornil), Bardesanes, Tatian und die übrigen Repräsentanten der syrischen Gnosis, denen sich weiterhin der gewönlich nicht mehr zum Gnostizismus im engeren Sinne gerechnete Manichäismus anreiht.

Ein näheres Eingehen auf die kosmogonischen Lehren des Gnostizismus erscheint hier untunlich und unnötig, da die Systeme derselben bereits in diesem Werke eine genauere Darstellung erfaren haben. Man vergleiche den Artikel „Gnosis" (Bd. V, S. 204) samt der daselbst angegebenen Litteratur (bes. Möller, Kosmologie, S. 169 ff.). — Was den Manichäismus betrifft, so hat die im Grunde mehr heidnisch als christlich gefärbte Weltansicht dieser Sekte durch die neuesten Forschungen im Gebiete der altkirchlichen und mittelalterlichen Sektengeschichte eine hervorragende Bedeutung für die Entwickelungsgeschichte des christlichen Geistes überhaupt nach seinen abnormen oder häretischen Richtungen gewonnen. Denn wie die Wurzeln dieser merkwürdigen synkretistischen Religions-

form bis in die älteste christliche Urzeit zurückreichen und namentlich, wie der arabische Geschichtschreiber Mohammed=en=Nedim im 10. Jarhundert zeigt, mit den judenchristlich-gnostischen Sekten der Johannesjünger (Mandäer, Ssabier) und der Elkesaiten (Mogtasilah, nach jenem arabischen Chronisten) verwachsen sind, so verzweigen sich die Ausläufer und Nachtriebe des ausgebildeten persischen Manichäismus des 3. Jarhunderts durch die ganze Ketzergeschichte der orientalischen wie der occidentalischen Christenheit im Mittelalter. Und wie im Priscillianismus und Paulicianismus und in den Lehren der Euchiten, Bogumilen und Albigenser das Wesentliche der manichäischen Weltansicht in modifizirter Weise fortlebt, so haben sich einzelne Ideeen derselben, namentlich solche, die sich auf die Schöpfung der Welt und des Menschen beziehen, selbst bis in die tiefsinnig gnostisirenden Systeme neuerer christlicher Theosophen, wie Weigel, J. Böhme, Fr. v. Baader u. s. w. fortgepflanzt. Als charakteristisch für die Schöpfungslehre des älteren und mittelaltrigen Manichäismus ist namentlich hervorzuheben, dass derselbe die Gestalt des Demiurgen aus seinem phantastischen Gemälde der Schöpfung ganz hinweglässt und die gesamte irdisch=materielle Schöpfung, den Menschen nach Leib und Seele mit inbegriffen, zu einem Produkte Satans und seiner Dämonen, als Nachahmer der Schöpfertätigkeit des Lichtgottes macht. Der bei jenen Theosophen bedeutsam hervortretende Gedanke einer Widerherstellung der durch Lucifers und seiner Heerscharen Einwirkung verderbten und chaotisch zerrütteten Schöpfung im Werke der sechs Tage (Restitutionstheorie, vgl. unten) dürfte als ein schwacher Reflex oder eine idealisirende Umbildung dieser manichäisch=katharischen Kosmogonie zu betrachten sein (vgl. Zöckler, Geschichte der Beziehungen zwischen Theologie und Naturwissensch., II, 421 ff.).

4) Die spekulativen Kosmogonieen der neueren pantheistisch=materialistischen Naturphilosophie oder des modernen innerchristlichen Heidentums scheinen auf den ersten Blick keine nähere Verwandtschaft mit den bisher betrachteten Weltschöpfungslehren kundzugeben, wenigstens nicht mit denen des Gnostizismus und der altheidnischen Mythologieen. Und doch fehlt es nicht an einzelnen Berürungspunkten selbst mit diesen Theorieen, mag auch immerhin die Beziehung, welche zwischen den kosmologischen Vorstellungen der althellenischen Philosophen und zwischen denjenigen der modern=pantheistischen oder atheistischen Spekulation stattfindet, die direktere und mehr offen zu Tage liegende sein.

Im allgemeinen besteht zwischen der Schöpfungslehre des modernen pantheistischen Heidentums und zwischen den analogen Systemen der älteren Zeit der Hauptunterschied, dass jene die freie schaffende und bildende Mitwirkung eines persönlichen Schöpferwillens viel vollständiger vom Weltentstehungsprozesse ausschließt, als dies bei den entsprechenden Vorstellungen und Lehren des früheren Heidentums im ganzen der Fall war. Das moderne Heidentum denkt im allgemeinen noch viel anti=monotheistischer und überhaupt anti=theistischer über den Schöpfungshergang, als das ältere; es eliminirt somit den Begriff der Schöpfung selbst weit gründlicher als die in dieser Hinsicht weniger konsequenten Theorieen der älteren Zeit dies getan hatten. — Am weitesten geht in dieser Richtung der eigentliche Materialismus oder der rein und konsequent ausgebildete Sensualismus, wie er in den Systemen der englischen Freidenker und Deisten seit Hobbes, desgleichen in denjenigen der französischen Encyklopädisten des vorigen Jarhunderts, sowie endlich am folgerichtigsten in den Lehren der modernen wissenschaftlichen Atomistik Deutschlands, bei Büchner, Vogt, Moleschott, Häckel, Fritz Schultze u. s. w. hervortritt. Von einer eigentlichen Erschaffung der Welt kann nach diesen Theorieen so wenig die Rede sein, dass zugleich mit dem persönlichen geistigen Schöpfer auch aller Geist überhaupt, alle Freiheit und Unsterblichkeit, kurz alle ethischen Prinzipien, und samt diesen auch die physischen Prinzipien der Krystallbildung, der Pflanzen= und Tierbildung weggeleugnet werden, dass also hier nur der Stoff, und zwar der abstrakte, in eine unendliche Vielheit hypothetischer Stoffteilchen von unendlicher Kleinheit zersplitterte und zerbröckelte Stoff,

zur bewirkenden Ursache und zum Erklärungsgrunde sämtlicher gegenwärtiger wie vergangener Erscheinungen des Lebens gemacht wird. Am allerkonsequentesten erscheint diese den Stoff als solchen vergötternde und für ewig erklärende Weltansicht in H. Czolbes „Neuer Darstellung des Sensualismus" (Leipzig 1855) durchgefürt. Danach ist die Welt one Anfang gleichwie one Ende; die Materie existirt von Ewigkeit her, sowol ihren Atomen oder kleinsten Stoffteilchen, wie ihren wesentlichen organischen Formen nach; sie ist absolut anfangslos und gleichewig mit der Weltseele, die man als das sie zusammenhaltende und belebende Prinzip betrachten kann, vergl. Czolbes spätere Schrift: „Die Grenzen und der Ursprung der menschlichen Erkenntnis im Gegensatze zu Kant und Hegel. Naturalistisch-teleologische Durchfürung des mechanischen Prinzips", 1865; ferner L. Büchners „Kraft und Stoff" besonders in der neuesten (15.) Auflage 1883, samt den Werken änlicher Art von Häckel, Dodel, Spiller, Thomassen, Fr. Schultze 2c., welche sich zwar zum Teil noch „Schöpfungsgeschichten" nennen, in Warheit aber dem Begriffe der Schöpfung ganz und gar den einer spontanen Entwicklung der als ewig gedachten Materie substituiren und so die Weltansicht des „reinen Monismus" (d. i. materialistischen Atheismus) zu begründen suchen.

Im Unterschiede von dieser sensualistischen Weltewigkeitslehre betrachtet der Pantheismus die Welt sowol ihrem Stoffe wie ihrer Form nach als zeitlich geworden, fasst sie aber als den Ausfluss oder als die notwendige Evolution einer dem Weltstoff zugrunde liegenden ewigen Kraft oder Idee, welche der in der Welt sich selbst gegenständlich werdende Gott ist. Je nachdem diese absolute Idee als primitive Einigung von Geist und Natur oder von denkender und ausgedehnter Substanz, welche bei der Schöpfung auseinandertreten, gedacht wird, oder als völlig substanzloses Wesen, als reiner Begriff oder absoluter Geist, resultirt die realistische oder idealistische Grundform der pantheistischen Weltansicht, von welchen jene an Spinoza und Schelling, diese an Fichte und Hegel ihre vornehmsten Repräsentanten unter den neueren Philosophen hat. Für beide gleicherweise ist die Annahme eines eigentlichen Schöpfungsaktes im Grunde eine Unmöglichkeit, da sie eine Transscendenz ihres Gottes über der Welt überhaupt nicht kennen, die letztere vielmehr nur als eine besondere Existenzform der Gottheit, als eine Entwickelungsphase oder Manifestationsweise des ihr innewonenden und in ihr zu seiner Selbstverwirklichung gelangenden Prinzips des Göttlichen auffassen. „Die Annahme einer Schöpfung", sagt Fichte (Vom seligen Leben, S. 160 f.), „ist der Grundirrtum aller falschen Metaphysik und Religionslehre und insbesondere das Urprinzip des Juden- und Heidentums". Hegel erklärt Gott, sofern er vor und außer der Erschaffung der Welt in sich ist, für „die ewige, abstrakte Idee, die noch nicht in ihrer Realität gesetzt ist". Sofern diese Idee kraft ihrer absoluten Freiheit „das Andere als ein Selbständiges aus sich entläßt", setzt sie die Welt (Philosophie der Religion, II, S. 181. 206 ff.). So erklärte auch z. B. Marheineke, auf Hegelscher Grundlage fußend, die Welt für „die Erscheinung Gottes außer sich oder für die Entäußerung seines Wesens", und D. F. Strauß meinte: „Dreieinigkeit und Schöpfung sind, spekulativ betrachtet, eins und dasselbe, nur das eine Mal rein, das andere Mal empirisch betrachtet!" (so in seiner noch mehr idealistisch-pantheistisch gehaltenen „Glaubenslehre" 1840 f., wärend freilich seine letzte Schrift: „Der alte und der neue Glaube [1872; 11. Aufl. 1881] ihn als zu den Niederungen des ordinären Materialismus herabgesunken zu erkennen gab). Statt der Hegelschen absolut-idealistischen Weltansicht, der auch solche pantheistische oder pantheistrende Religionsphilosophen wie Biedermann (1869), O. Pfleiderer (1878) 2c. im ganzen nahe stehen, hat auf Andere, eine Zeit lang wenigstens, der phantasievolle Realismus des Schelling'schen Identitätssystems vorzugsweise anziehend gewirkt. Im Anschlusse an ihn erklärte Oken (1810) die ganze Welt für Gott in seiner materiellen Daseinsform, welche sich zur ideellen verhalte wie Eis zum Wasser, oder wie der Inbegriff aller Zalen zur Null als dem Fundamentalprinzip der Mathematik. Den Menschen bezeichnete er als die volle Manifestation Gottes, als Gott auf der Stufe seiner vollkommensten Selbsterfassung und Selbstverwirklichung, dabei aber zugleich als die ideale höhere

Einheit der gesamten Organismenwelt, insbesondere der Tierwelt; Pflanzen, Tiere und Menschen waren ihm lediglich metamorphisirte oder organisch entwickelte Infusorien u. s. f. Änliche, nur zum Teil weniger phantastische Ideeen über das Verhältnis Gottes zur Schöpfung als seiner notwendigen Selbstoffenbarung äußerten Theodor Friedr. Rohmer in seiner „Kritik des Gottesbegriffs“ (1855) und in „Gott und seine Schöpfung“ (1857); C. G. Carus in dem anziehend geschriebenen Werke „Natur und Idee, oder das Werdende und sein Gesetz“ (1861); Chr. German in dem Schriftchen „Schöpfergeist und Weltstoff, oder die Welt im Werden“ (1862). Ihnen Allen ist die Welt nicht sowol von Gott als vielmehr aus Gott hervorgebracht, eine Emanation des göttlichen Urgeistes, eine successive Selbstpotenzirung der absoluten Idee, vermöge welcher dieses Urnichts sich durch die Stufen des Äthers, der kosmischen Materie, der gröberen planetarischen Materie und der organischen Substanz hindurch allmählich zu der ebenso materiellen wie geistigen Existenzweise der tierischen und menschlichen Organismen entwickelt. Für die Bildung des Weltraums und des Erdkörpers im ganzen wird etwa die Nebular-Hypothese von Kant und Laplace als maßgebende Theorie in Anspruch genommen, gleichwie die Entstehung der Gebirgsschichten der Erdrinde nach Maßgabe der quietistischen (d. h. unmerklich langsam vor sich gehende und nur im Verlaufe von Jartausenden und Jarmillionen zustande kommende Veränderungen der Erdoberfläche statuirenden) Erdbildungstheorie Lyells und seiner geologischen Schule konstruirt, und ebenso eine allmähliche Entwickelung der organischen Arten des Pflanzen- und Tierreichs aus ganz wenigen Urtypen im Anschlusse an Herbert Spencers und Charles Darwins Transmutations- oder Entwickelungshypothese behauptet wird. Manches üppig Phantastische, an die Kosmogonien älterer Dichter und Mythographen Erinnernde ist aus den unter dem Einfluss dieser beiden englischen Naturphilosophen, insbesondere Darwins († 1882) traditionell gewordenen Anschauungen des modernen Evolutionismus geschwunden; die Konstruktionsweise ist eine nüchternere, an das Bereich des naturwissenschaftlich Erforschten tunlichst sich anschließende geworden, hat aber eben damit auch jeden ideellen Zug mehr und mehr zu verleugnen begonnen und dem rohen Sensualismus jener Materialisten oder Monisten auf bedenkliche Weise sich genähert (vergl. unsere Bemerkungen über den Darwinismus im Art. „Mensch“ Bd. IX, S. 578). Das logische Endergebnis der Darwinschen Descendenzlehre, die Behauptung, dass sämtliche Tiere und Pflanzen von vielleicht nur vier bis fünf Stammformen, ja vielleicht gar nur aus einer einzigen Urzelle entsprossen seien, dass also „die Wege, in deren späterem Verlaufe wir dort der Ceder, hier dem Mammuth begegnen, in ihren ersten Ursprüngen ununterschieden nebeneinander liegen“, oder dass Rose, Tanne, Palme, Biene, Schlange, Frosch, Giraffe, Mensch u. s. w. sämtlich als die im Laufe von Billionen von Jaren auseinander entwickelten Erzeugnisse einer gemeinsamen Urkeimschicht zu betrachten seien, misst sich an phantastischer Kühnheit und Willkür mit den tollsten Phantasieen der hellenischen oder der phönizisch-babylonischen Theogonie und Kosmogonie. Und auch wo diese äußerste Konsequenz nicht gezogen, sondern das Ausgegangensein der Organismenwelt von einer Mehrheit von Urformen (etwa 4—5 für die Tierwelt nach Darwin) behauptet wird, bleibt es doch eine echt pantheistische Denkweise, ein dem Glauben an einen persönlichen lebendigen Gott innerlichst entfremdetes Bewusstsein, was sich in dieser jetzt so beliebten Entwickelungs- und Verwandlungshypothese ausspricht. Es muss zum mindesten als grobe Inkonsequenz, wenn nicht vielmehr als trügerische Phrase oder leere Heuchelei gelten, wenn die Repräsentanten dieses Standpunkts doch noch die Begriffe Schöpfer oder Schöpfung in den Mund nehmen und z. B. von „Gesetzen, die der Schöpfer in die Materie gelegt“, oder von einer „Weltschöpfungs- und Weltregierungstätigkeit des Allmächtigen“, oder von einem „Eingreifen des mächtigen Schöpfers in den Mechanismus der menschlichen Natur“ u. s. w. reden, wie sich dies Alles in den Schriften Darwins und vieler seiner englischen Anhänger häufig genug zu lesen findet, wärend die meist konsequenteren deutschen und französischen Vertreter des darwinisirenden Naturalismus (oder Positivismus; vgl. diesen Art. Bd. XI, S. 138)

wenigstens des Ausdrucks „Schöpfer“ sich zu enthalten wissen, mögen sie das Wort Schöpfung immerhin hie und da noch gebrauchen. — Vgl. überhaupt Zöckler, Zur Lehre von der Schöpfung, in den Jahrbb. für deutsche Theologie, Jahrg. 1864, S. 688 ff.; und: Geschichte der Beziehungen zwischen Theologie und Naturwissenschaft, Bd. II (1879), S. 470 ff.; 581 ff. — Unter den Kritikern des gott- und schöpfungsleugnenden Materialismus und Monismus vom naturwissenschaftlichen Standpunkte verdienen Fr. Pfaff (Schöpfungsgeschichte, 2. A. 1877; Die Entwicklung der Welt auf atomistischer Grundlage, 1883 rc.); K. E. v. Baer (Studien II, 1876) und A. Wigand (Der Darwinismus und die Naturforschung Newtons und Cuviers, 1874—77) besonders hervorgehoben zu werden. Vom theistisch naturphilosophischem Standpunkte aus haben ihn Ulrici (Gott und die Natur, 1862, 3. A. 1875), Planck (Wahrheit und Flachheit des Darwinismus, 1872), Frohschammer, Hugo Sommer u. a., vom theologischen aus: Fabri (Briefe wider den Materialismus, 2. A. 1868), Ebrard (Apologetik I), de Pressensé (Les Origines, 1883), sowie die Katholiken Reusch, Michelis, Lorinser, Moigno, Schanz rc. erfolgreich bekämpft; desgleichen vom Standpunkt eines platonisirenden Emanatismus aus neuestens der nordamerikan. Naturphilosoph A. Wilford Hall (The Problem of Life, N.-Y. 1883).

Wie die bisher betrachteten Schöpfungslehren des älteren und neueren Heidentums das kosmogonische Element im allgemeinen auf Kosten des monotheistischen betonen, also mit anderen Worten an die Stelle einer freien Schöpfertätigkeit die naturgesetzlich gebundenen Aktionen eines der Welt immanenten Weltbildungsprinzips oder gar das blinde Walten roher Naturkräfte setzen, so legen dagegen

II. Die Schöpfungtheorieen des ält. Judentums und des judaisirenden Christentums vieler Väter und neuerer Theologen alles Gewicht mit einseitiger Ausschließlichkeit auf Gottes Anteil am Schöpfungshergang, unter Vergleichgültigung oder Verkümmerung dessen, was die Kräfte und Gesetze der von ihm in relativer Selbständigkeit gesetzten Kreatur zur Erzeugung eines geordneten zeitlichen Verlaufes der Weltentstehung beitragen mussten. Wie dort die Welt lediglich als *φύσις* oder natura gedacht wird, so hier lediglich als *κτίσις* oder creatura. Wie dort Alles dahin tendirt, eine in unermesslichen Zeiträumen stattgehabte Selbsterzeugung der Natur oder gar eine Anfangslosigkeit der Welt zu behaupten, so neigt dagegen der abstrakt jüdische und judaisirende Schöpfungsbegriff zur Vorstellung, als habe Gottes Allmacht die Welt nicht nur aus Nichts, sondern auch in einem Nichts von Zeit, d. h. einem Augenblicke und wie mit einem Zauberschlage hervorgebracht. — Hieher gehört es, wenn

1) auf dem Gebiete des eigentlichen Judentums nicht bloß die Erschaffung von Himmel und Erde aus Nichts (2 Makk. 7, 28) sehr scharf betont, sondern auch auf das gänzlich Nichtige, Ohnmächtige und Hinfällige der Kreatur im Vergleich zu Gott mit besonderem Nachdruck hingewiesen wird, wenn also z. B. das Buch der Weisheit (Kap. 11, 23) im Anschluss an ältere prophetische und poetische Vorbilder (z. Ps. 33, 6; Jes. 40, 12. 22; 48, 13 rc.) Gott mit den Worten anredet: „Die Welt ist vor dir, wie das Zünglein der Wage oder wie ein Tropfen des Morgenthaues, der auf die Erde fällt“; wenn anderwärts von den Bergen und Felsen der Erde gesagt wird, dass sie „wie Wachs zerschmelzen vor dem Odem des Herrn (Judith 16, 18, vgl. Ps. 97, 5, Mich. 1, 4), oder wenn von einem „Vergehen der Himmel wie Rauch“, von einem Niederfallen der Sterne gleich den Feigen eines geschüttelten Feigenbaumes u. s. w. die Rede ist (vgl. Jes. 51, 6; 34, 4; Offenb. 6, 13). Es entspricht dem schroffen Supranaturalismus, ja dem annähernden Akosmismus einer solchen Weltanschauung, wenn die sechs Schöpfungstage der Genesis nicht nur im Sinne strengster Buchstäblichkeit gefaßt werden (wie dies z. B. von Josephus, Antiqq. I, 2 geschieht), sondern wenn obendrein nicht sowol Zeiträume als vielmehr Momente einer gewissen stufenmäßig geordneten Aufeinanderfolge von an sich gleichgültigem Zeitwerte in ihnen erblickt werden. Dies letztere ist namentlich bei Philo der Fall, der, trotz seiner platonisirenden Annahme einer Ewigkeit der Materie, die Bildung und Entwickelung derselben zum geordneten Kosmos als ein Werk be-

trachtet, das Gott nötigenfalls in einem Augenblicke hätte vollbringen können, und das er nur, damit das Ganze geordnet vor sich gehe, auf sechs Tage verteilt habe; s. die Belege in dem betr. Art., S. 642 f.

2) Auf altkirchlich-patristischem Gebiete wurde nicht nur der absolute Charakter des Nichts, aus welchem Gott die Welt geschaffen habe, mit aller Schärfe hervorgehoben, wie z. B. von Tertullian im Gegensatze zum vermittelnden Dualismus des Gnostikers Hermogenes (adv. Hermog. c. 2), oder von den späteren Vertretern des kirchlichen Creatianismus, z. B. Ambrosius, Hieronymus, den Scholastikern seit Petrus Lombardus u. s. w.; es fehlte hier auch nicht an nachdrücklichen Versicherungen dessen, daſs Gott eigentlich gar keiner Zeit zur Hervorbringung der Welt und des Weltinhalts bedurft habe und daſs dem Sechstagewerke lediglich die Bedeutung eines ordnungsmäßigen Schemas für den Stufengang der Schöpfertätigkeit zukomme. Namentlich die Alexandriner schließen sich ganz an Philos Achronismus oder Simultanschöpfungstheorie an. Clemens leugnet es geradezu, daſs die Welt in der Zeit geworden sei, da vielmehr auch die Zeit erst mit den Dingen geworden. Die auf die sechs Tage verteilten Schöpfungswerke Gottes folgten nur ihrem Range nach eins auf das andere, wärend sie eigentlich in Gottes Gedanken zugleich vollendet worden seien. Beweis dafür sei die Stelle 1 Mos. 2, 4, wo das „*ὅτε ἐγένετο, ᾗ ἡμέρᾳ ἐποίησεν ὁ θεὸς τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν*“, offenbar eine unbestimmte und zeitlose Ausdrucksweise (*ἐκφορὰ ἀόριστος καὶ ἄχρονος*) sei (Strom. l. VI. c. 16, p. 813. 815). Auf Grund eben derselben Stelle der Genesis, sowie unter Berufung auf Sir. 18, 1 (*ἔκτισε τὰ πάντα κοινῇ*) behauptete auch Origenes, daſs Alles auf einen Tag geschaffen worden und daſs nur um der Ordnung willen die Einteilung des Schöpfungsaktes in einzelne Tage stattgefunden habe (adv. Cels. l. VI, c. 50; Comment. in Ecclesiastic. c. 18, 1). Dieser mit dem Beginne der Zeit erfolgten Erschaffung der Welt stellte er übrigens eine ewige Schöpfertätigkeit Gottes gegenüber, die er freilich nur auf die Hervorbringung der Geisterwelt bezog (de princip. I, 2, 10. III, 5, 3). — Auch Athanasius sagt: „*Τῶν κτισμάτων οὐδὲν ἕτερον τοῦ ἑτέρου προγέγονεν· ἀλλ᾽ ἀθρόως ἅμα πάντα τὰ γένη ἑνὶ καὶ τῷ αὐτῷ προστάγματι ὑπέστη* (Or. II. contra Arian. c. 60); und ebenso entschieden behaupten Basilius d. Gr. und Gregor von Nyssa in ihren Auslegungen des Hexaëmeron das Augenblickliche, Zeitlose und wie auf einen Schlag Vollendete der Weltschöpfung. Sie berufen sich dafür auf 1 Mos. 1, 1, wo das בְּרֵאשִׁית nach der vorzugsweise genauen Übersetzung des Aquila durch *ἐν κεφαλαίῳ*, „im ganzen“, d. h. in Kurzem, in Einem Zuge“ (*ἀθρόως καὶ ἐν ὀλίγῳ*), zu erklären sei. Ganz änlich auch Ambrosius: „Pulcre quoque ait: in principio fecit, ut incomprehensibilem celeritatem operis exprimeret, cum effectum prius operationis impletae, quam indicium coeptae explicuisset“ etc. (in Hexaëm. I, 2), sowie nicht minder Augustinus, der ebenfalls unter Berufung auf 1 Mos. 2, 4, sowie auf Sir. 18, 1 („Qui manet in aeternum, creavit omnia simul“) die nicht zeitliche, sondern logische Bedeutung der sechs Tage behauptet (de Genesi ad lit. l. V. c. 5: „Non itaque temporali, sed causali ordine prius facta est informis formabilisque materies et spiritalis et corporalis, de qua fieret, quod faciendum esset“), ja dieselben so sehr allegorisirt und spiritualisirt, daſs er gleichsam nur sechs einzelne Blicke Gottes und der Engel auf das in einem Momente zum Abschluſs gelangende Schöpfungswerk daraus macht (l. c., l. IV. c. 24. 28. 33 etc.; vgl. überhaupt Zöckler a. a. O. I, 158 ff. 187 ff. 227. 231 ff.). Wenn auch nicht gerade diese achronistische Auffassung des Sechstagewerks in voller Strenge, so doch der ihr zugrunde liegende Gedanke eines mit einem Male erfolgten Abschlusses der Weltschöpfung, sowie der damit zusammenhängende Satz, wonach die Welt, „non in tempore, sed cum tempore“ geschaffen worden, sind von Augustin auf die bedeutenderen Scholastiker des Mittelalters (namentlich auf Thomas v. Aquin, Summa I, 19) übergegangen und so zum Gemeingute der orthodoxen Kirchenlehre der späteren Zeit geworden. — Von ernstgemeinten Versuchen, die Schöpfungstage etwa im Sinne von längeren Perioden zu fassen, also der gesamten Schöpfertätigkeit Gottes statt einer ins Kurze zusammengezogenen,

vielmehr eine verlängerte und gedehnte Beschaffenheit zu erteilen, findet sich nirgendwo eine Spur, weder bei KVV. noch bei Scholl. Alles, was man von Zeugnissen und Belegen hiefür aufzufüren versucht hat, z. B. die bekannte Stelle von den sechs Jartausenden, welche die Welt nach dem Vorbilde der sechs Schöpfungstage dauern werde, in der Ep. Barnabae (c. 11), oder Tertullians Wort: „Maior gloria, si laboravit Deus!" (s. Zöckler I, 158), oder einige Aussprüche Augustins, worin die Bedeutung der sechs Tage verallgemeinert zu werden scheint (außer den bereits angefürten Stellen z. B. noch de Civ. Dei XI, 6; de Gen. contra Manich. I, 14; de Gen. ad lit. I, 17 u. s. f.) — alles dies beruht auf mehr oder weniger willkürlich eintragender Interpretation der betr. Stellen.

3) Auch in neuerer Zeit macht sich noch vielfach eine gewisse judaisirende oder abstrakt monotheistische Behandlung der Schöpfungslehre bemerklich, sowol bei den Dogmatikern der römischen Kirche, von denen z. B. Bellarmin und Petavius (Theol. dogmat. l. III, c. 5) sich eng an die einschlägigen Bestimmungen eines Augustin und Thomas anschließen, als auch auf evangelisch-kirchlichem Gebiete, wo wenigstens die starr buchstäbliche Fassung des Sechstagewerkes als eines genau 6 × 24stündigen Zeitraums, wie sie seit Luther (Vorrede zu den Predigten über 1 Mos., Bd. 33, S. 24 ff. der Erl. Ausg.) in der orthodoxen Dogmatik allgemein üblich wurde, etwas Judaisirendes und übertrieben Supranaturalistisches hat, was das organische selbständige oder kosmogonische Element des Schöpfungshergangs nicht gehörig zu seinem Rechte kommen läßt und sich mit dem wahren Sinne des biblischen Schöpfungsberichtes gleicherweise wie mit den unumstößlich feststehenden Tatsachen der geologischen und astronomischen Wissenschaft in Widerspruch begibt. Denn wie diese letzteren einen vorirdischen Ursprung der Himmelskörper, eine nur langsame und allmähliche Entstehung der Gebirge, sowie überhaupt der Schichten und Lagen unserer jetzigen Erdoberfläche, endlich eine Succession vieler der gegenwärtigen vorausgegangener und jedesmal zum großen Teile wider zerstörter Organismenschöpfungen, deren Reste noch in den Versteinerungen der Übergangsgebirge und der folgenden Formationen bis herauf zum Diluvium vorliegen, als im wesentlichen unzweifelhafte Warheiten ergeben, so erfordert andererseits das Hexaëmeron der Genesis eine streng buchstäbliche Deutung oder eine Auffassung seiner Tage als 24stündiger Zeitabschnitte um so weniger, da sowol 1 Mos. 1, 3 als 1 Mos. 2, 4 (namentlich die letztere Stelle, welche schon Origenes und Augustin mit einem gewissen Rechte für ihre mystisch-ideale Deutung des Begriffes „Tag" geltend machten) geradezu dazu nötigen, die Schöpfungstage als Zeiträume von mehr oder minder unbestimmter Länge zu denken, und da nicht minder teils die mit 1 Mos. 1 wenigstens teilweise parallelen kosmogonischen Schilderungen in Ps. 104 und Hiob Kap. 38, teils die Analogie der dem Offenbarungsberichte wol urverwandten Schöpfungssagen der alten Babylonier und Perser eine solche mehr ideale Fassung des Sechstagewerks, zufolge welcher die „Tage" etwa im Sinne von Jartausenden nach Ps. 90, 4; 2 Petr. 3, 8 gedacht werden, entschieden nahe legt und begünstigt. Alle diejenigen Versuche zur apologetischen Behandlung der biblischen Schöpfungsgeschichte also, welche die ältere buchstäbliche Deutung der sechs Tage angesichts jener physikalischen und dieser exegetischen Tatsachen fortwärend aufrecht zu erhalten bemüht sind, müssen als Nachwirkungen des abstrakt monotheistischen Schöpfungsbegriffes des älteren Judentums bezeichnet werden, die das wahre Verhältnis des Schöpfers zu seiner Schöpfung im Interesse eines allzu schroffen Supranaturalismus verkennen. Von den verschiedenen Hypothesen zur Ausgleichung des Hexaëmerons mit der Geologie und Astronomie, wie die neuere Apologetik sie ausgebildet hat, gehören hieher hauptsächlich zwei, deren eine die langen Zeiträume der Erd- und Gebirgsbildung, zu deren Annahme die geologisch-paläontologische Forschung nötigt, als tatsächlich anerkennt und vor das Sechstagewerk verlegt, wärend die andere die Tatsächlichkeit einer so langen Dauer der urweltlichen Epochen bestreitet und die geologischen Formationen mit ihren Versteinerungen erst nach dem in 1 Mos. Kap. 1 erzälten Schöpfungsprozesse entstehen läßt.

Da diese letztere Hypothese zur Erklärung der überaus großen Zal der in

den verschiedenen Gebirgsschichten eingebetteten Petrefakten, sowie überhaupt der Großartigkeit der geologischen Phänomene, sich besonders auf die 1 Mos. K. 6—9 erzälte große noachische Flut, nebst den sonstigen Kataklysmen und Erdrevolutionen, von denen die Sagen der Urzeit berichten, zu stützen genötigt ist, so kann man sie kurzerhand als die Sündflutshypothese bezeichnen, gleichwie sie, um ihres ausschließenden Gegensatzes zu den modernen naturwissenschaftlichen Ansichten willen, die Hypothese der Antigeologisten zu heißen verdient. Ihren Grundgedanken oder die Annahme eines auf die noachische Flut zurückzufürenden Ursprungs der versteinerten Muscheln und Tierskelette, die sich auf und in den Gebirgen befinden, deuteten bereits Tertullian (de pall. c. 2) und Hippolyt (Refutat. haeres. I, 14) an; und zalreiche neuere Apologeten der biblischen Urgeschichte adoptirten eben diese Erklärungsweise, indem sie bald mehr theologische, bald vorzugsweise naturwissenschaftliche Argumente zu ihren Gunsten geltend machten. So Leibnitz in seiner „Protogaea", und um dieselbe Zeit mehrere antideistische Apologeten Englands, wie J. Woodward (An essay towards the natural history of the earth, 1696, u. ö.), Thom. Burnet (Telluris theoria sacra, 1698) u. Andere; desgleichen der Züricher Arzt und Physiker Scheuchzer, der Verfasser der „Physica sacra" (1727), des „Herbarium diluvianum" und jener berühmten Abhandlung: Homo diluvii testis", worin er in dem menschenähnlichen versteinerten Skelett eines Riesensalamanders die Gebeine eines bei der Sündflut umgekommenen Urmenschen nachzuweisen suchte. Auch im gegenwärtigen Jarhundert haben einige Theologen und theologisch gerichtete Naturforscher ihren Scharfsinn zur Verteidigung dieser Ansicht aufgeboten, namentlich der russische Geologe Stephan Kutorga („Einige Worte gegen die Theorie der stufenweisen Entwickelung der organischen Wesen der Erde", 1839), der Franzose Sorignet (La Cosmogonie de la Bible devant les Sciences perfectionnées, 1854), die Engländer Granville Penn (Comparative Estimate of the Mineral and Mosaical Geologies, 2. edit. 1825), Evan Hopkins (Cosmogony, or the Principles of Territorial Physics, 1865) u. a.; in Deutschland und Italien die Katholiken E. Veith („Die Anfänge der Menschenwelt", apologetische Vorträge über 1 Mos. 1—11, 1865), Athan. Bosizio („Das Hexaëmeron und die Geologie, 1865; die Geologie und die Sündfluth, 1877), C. Mazzella (De Deo creante Praelectt., 2. ed. Rom. 1880), sowie auf protestantisch-theologischem Gebiete besonders Keil (in seiner Erklärung des Pentateuchs, Bd. I, 1861, S. 9 ff.) und Karl Glaubrecht (Bibel und Naturwissenschaft, 1878 f.). — Eine gewisse prinzipielle Warheit läßt sich dieser Theorie insofern vielleicht beimessen, als ihr Protest gegen die extravaganten Annahmen der Geologen in Betreff einer vieltausend-, ja millionenjärigen Dauer der Erdbildungsepochen jedenfalls ein teilweise berechtigter ist und der noachischen Flut sowie den übrigen verwüstenden Fluten aus der Zeit der ältesten Menschheitsgeschichte wol ein größerer Anteil an der Bildungsgeschichte der Erde zugeschrieben werden darf, als dies neuerdings meist zu geschehen pflegt. Aber außer den Petrefakten der sogenannten Diluvialformation, sowie höchstens der obersten Tertiärschichten lassen sich die Ergebnisse der geologischen Forschung nur unter Anwendung der höchsten wissenschaftlichen Willkür auf diese Fluten zurückfüren. Die in den unteren Gebirgsschichten, von den Tertiärformationen an abwärts, enthaltenen Versteinerungen lassen sich unmöglich als erst im Verlaufe der Menschheitsgeschichte entstandene Bildungen denken. — Zumal die Steinkohlenformation, das unverkennbare Produkt des allmählichen Versinkens massenhafter Pflanzenschichten, kann schlechterdings nur den unbestimmbar langen Zeiträumen einer vormenschlichen Entwickelungsgeschichte unseres Erdballs ihre Entstehung verdanken.

Erweist sich die antigeologische Sündflutshypothese sonach hauptsächlich aus Gründen der Naturwissenschaft als unhaltbar, so sind es vornehmlich exegetische Gründe, die gegen die zweite der hieher gehörigen Theorieen sprechen, gegen die sogenannte Restitutionshypothese nämlich, oder die Annahme, dass die Erdbildungsepochen als Zeiträume von der seitens der geologischen Wissenschaft postulirten Ausdehnung vor das Sechstagewerk zu verlegen, dieses also als eine

Restitution, als eine schließliche Widerzurechtbringung und ordnende Verklärung der vorher durch öftere Katastrophen und Revolutionen verwüsteten und in chaotische Verwirrung gebrachten Erdoberfläche aufzufassen sei. Diese Hypothese, in welche gewönlich jene an den katharischen Dualismus anklingende theosophisch-gnostisirende Idee von einer störenden Einmischung des Satans und seiner Dämonen in die Reihenfolge urweltlicher Schöpfungs- und Zerstörungsakte wärend des Thohu-Wabohu (1 Mos. 1, 2), oder gar von einer schöpferischen Mitwirkung dieser abgefallenen Geister bei der Entstehung der missgestalteten und ungeheuerlichen Tier- und Pflanzenformen der Urzeit aufgenommen wird, verdankt ihre früheste, vorerst nur versuchsweise gehaltene Begründung dem arminianischen Theologen Episkopius, † 1643 (s. Zöckler I, 719 ff.). Ihre wissenschaftliche Verteidigung unternahm in ernsterer Weise der Erlanger Theologe Joh. G. Rosenmüller, † 1815 (in s. Antiquissima telluris historia Gen. I descripta, Ulm 1776), welchem J. Dav. Michaelis, Leß, Dathe, Hezel, Reinhard u. a. folgten, wärend um dieselbe Zeit Theosophen wie Oetinger, Mich. Hahn, St. Martin, Baader, Fr. v. Meyer, Steffens, Schubert den Restitutionsgedanken mehr im Anschlusse an die Böhmesche Spekulation pflegten. In Englands schöpfungsgeschichtlich-apologetischer Litteratur machten Chalmers (Review of Cuvier's Theory of the Earth, 1814) und Buckland (Vindiciae geologicae, 1820), gefolgt von Pye Smith, Wisemann etc., den Restitutionismus heimisch; und zum Teil auf diese britischen, zum Teil auf jene deutsch-theosophischen Vorgänger gestützt, haben bis gegen die siebziger Jare Kurtz (Bibel u. Astron., 1. bis 5. Aufl. 1862—64), Hengstenberg, Andr. Wagner, Keerl, Richers u. a. für diese Lehrweise plädirt. — Zur modern naturwissenschaftlichen Kosmogonie und Geogonie scheint diese Hypothese in einem besonders günstigen Verhältnisse zu stehen, da ihr die Befriedigung auch der ausschweifendsten Forderungen der Geologen in Bezug auf die immens lange Dauer der Erdbildung leicht fällt. Aber von exegetischer Seite her ist gewiss mit Recht gegen sie geltend gemacht worden, dass die schlichte Erzälung des Hexaëmeron die Entstehung des Lichtes, der Wolken, des Wassers und Landes, der Gewächse und Tiere deutlich nicht als widerholte, sondern als erstmalige Schöpfungen darstelle, und dass sie insbesondere mit dem in Vs. 2 über das Thohu-Wabohu Gesagten weder irgendwelchen Wechsel von aufeinandergefolgten Schöpfungs- und Verwüstungsprozessen, noch auch eine Beteiligung des Satans und seiner Dämonen hiebei andeute, dass vielmehr das einfache „Und die Erde war wüste und leer" unmöglich anders als im Sinne eines primitiv chaotischen Zustandes oder einer der nachmaligen Entwickelung, Ordnung und Bildung bedürftigen creatio prima gefaßt werden könne. Auch spricht der Umstand gewiss wenig zugunsten der Restitutionshypothese in ihrer gewönlichen Fassung, dass die früheren (in die Zeit von 1 Mos. 1, 2 fallenden) Bildungs- und Umwälzungsprozesse Millionen von Jaren gewärt haben sollen, wärend doch das Restitutionswerk genau nur 6 × 24 Stunden für sich in Anspruch genommen habe; — offenbar ein sonderbarer Kontrast, dessen auffallende Härte selbst dann nicht beseitigt wird, wenn man mit einigen Vertretern der Hypothese die streng buchstäbliche Fassung der Tage fallen läßt und Perioden von kürzerer Dauer, etwa von mehreren Jarhunderten, aus ihnen macht.

Statt der jetzt ziemlich allgemein aufgegebenen und aus den Darstellungen der Schöpfungsgeschichte verschwundenen Restitutionstheorie halten sich die Apologeten dermalen größtenteils an das Verfaren einer unmittelbaren Parallelisirung der als Schöpfungsperioden gefaßten sechs Tage mit den Hauptepochen der geologischen Entwickelung, oder an die Hypothese der Harmonisten oder Concordisten. Mit der näheren kritischen Betrachtung dieses dritten Ausgleichsversuchs betreten wir zugleich das Gebiet

III. der normalen (konkret-theistischen) Vermittelung zwischen den kosmogonischen Theorieen des Judentums und des Heidentums.

Eine direkte Konkordanz zwischen Geologie und Genesis mittelst der sogenannten Periodendeutung oder der Erklärung der „Tage" im eigentlichen Sinne

versuchten theologischerseits zuerst einige antideistische Apologeten wie Jerusalem (Betrachtungen über die vornehmsten Wahrheiten der Religion, 1768 ff., 2. Aufl. 1785), Döderlein (Institutio theol. chr. 1780), Hensler (1791) herzustellen. Ihrer Methode folgten als erste naturwissenschaftliche Concordisten G. André de Luc (Lettres physiques et morales sur l'histoire de la Terre, 1779) und George Cuvier, der Schöpfer der paläontologischen oder komparativ-anatomischen Wissenschaft unserer Zeit, (Discours sur les révolutions du Globe, enthalten in seinen epochemachenden Recherches sur les ossemens fossils, 1812, 3. edit. 1821). An Cuvier insbesondere hat sich dann eine ganze Reihe sowol von naturwissenschaftlichen wie von theologischen Apologeten der Schöpfungsgeschichte angeschlossen; auf ersterem Gebiete z. B. Beudant, Marcel de Serres (La Cosmogonie de Moïse comparée aux faits géologiques; deutsch von Steck, 1841); Hugh Miller (The testimony of the Rocks, or Geology in its bearings to the two theologies, natural and revealed, 1857); J. D. Dana (Manual of Geology, 1863); Pfaff (Schöpfungsgeschichte, 1855); R. Böhner (Naturforschung und Culturleben, 1859, 2. Aufl. 1863); auf theologischer Seite aber J. P. Lange (Posit. Dogmatik, 1851, S. 260 ff.); Ebrard (Die Weltanschauung der Bibel und die Naturwissenschaft, in der Zeitschrift „Die Zukunft der Kirche", 1847); Delitzsch (Commentar über die Genesis, 1853); F. de Rougmont, Pozzy, sowie die Katholiken Giov. Bapt. Pianciani, S. J. (Commentatio in historiam creationis Mosaicam, Romae 1851; Cosmogonia naturale comparata col Genesi, ib. 1862), Bosen, F. H. Reusch (Bibel und Natur, Vorlesungen über die mosaische Urgeschichte und ihr Verhältniß zu den Ergebnissen der Naturforschung, 1862, 4. A. 1876), Güttler, Secchi, Pesnel &c. — Wo das harmonische Verfaren dieser Forscher ein die Parallele bis ins Einzelne hinein ausfürendes ist, da wird die Kombination der sechs Tage mit den Epochen der Erdbildung in der Regel so vollzogen, dass dem ersten Tage (1 Mos. 1, 1—5) die azoische Periode oder die Zeit der Bildung der noch versteinerungslosen Urgebirge parallelisirt wird; mit dem zweiten Tage (1 Mos. 1, 6—10) wird die frühere paläozoische Periode oder die Bildung der Übergangsgebirge mit ihren ersten Spuren organischen Lebens, z. B. gewissen Farn, Polypen, Schnecken, Crustaceen, zusammengebracht; auf den dritten Tag (1 Mos. 1, 11—13) wird die Entstehung und jugendlich üppige Entfaltung jener kolossalen Pflanzendecke der Erde angesetzt, von der wir in den Schichten der Steinkohlenformation oder der höheren paläozoischen Periode die mächtigen Überreste vor Augen haben; der vierte Tag (1 Mos. 1, 14—19) wird als ältere mesozoische Zeit, d. i. als Entstehungszeit der zunächst auf die Kohlenlager folgenden Gesteine, der sogenannten Permischen und Triasbildungen u. s. w., gefasst; der fünfte Tag (1 Mos. 1, 20—23) als jüngere mesozoische Epoche oder als Zeit der Lias- und Kreideformationen mit ihren zalreichen Resten von niederen Wirbeltieren, namentlich von Wasser- und Sumpftieren; der sechste Tag endlich (1 Mos. 1, 24 ff.) als die „känozoische" Tertiär- und Diluvialzeit oder als die Schöpfungsepoche der in geordneter Stufenfolge auf den Menschen, die Krone der Schöpfung, abzielenden höheren Tierwelt, namentlich der großen Landsäugetiere aus den Geschlechtern der Dickhäuter und Widerkäuer u. s. w. Bezüglich des Verhältnisses der irdischen Schöpfung zur himmlischen und zu den Tatsachen der Astronomie wird die Parallele, meist in näherem oder entfernterem Anschlusse an Laplace, ungefär so vollzogen, dass dem ersten Tagewerke die Bildung des kosmischen Urlichts im allgemeinen zugeschrieben wird; dem zweiten die Scheidung des planetarischen Fluidums zu rotirenden Ring- und Kugelgestalten und die allmähliche Verdichtung der letzteren, insbesondere der Erdkugel, bis zu ihrer jetzigen Größe; dem dritten die zunehmende Abkülung der Erdrinde und die Entstehung des Meeres und der Gewässer; dem vierten die Klärung der Erdatmosphäre von dem früheren Übermaße ihrer Dünste, sowie die Herstellung des jetzigen Verhältnisses der Sonne, des Mondes und der Planeten zur Erde und zum Wechsel ihrer Tages- und Jareszeiten, u. s. f. — Verschiedene der Schwierigkeiten, wie sie das Hexaëmeron dem naturwissenschaftlich Gebildeten auf den ersten Blick darzubieten scheint, werden auf diesem Wege in befriedigender Weise gehoben, na-

mentlich der Hauptanstoß, dass das Licht vor der Sonne und die Sonne erst nach der Erde geschaffen sein soll, der, wie eben angedeutet, durch die Annahme, dass die Darstellung in 1 Mos. 1, 14—19 eine optische oder bloß phänomenologische sei, beseitigt wird. Andere Fragen bleiben freilich offen, wie z. B. die nach dem Verhältnis der sechs Tage oder Perioden hinsichtlich ihrer verschiedenen Dauer, sowie nach ihrer speziellen Abgrenzung von einander, die von den verschiedenen Harmonistikern in ziemlich verschiedener Weise angenommen wird; denn die Gesamtzal der geologischen Epochen beträgt eigentlich bedeutend mehr als bloß sechs (nach einigen Geologen sogar über 20—30), sodass eine direkte Kombination derselben mit den Schöpfungstagen nur mittelst eines irgendwie reduzirenden Verfarens möglich ist. Auch wird eine allzu spezielle Harmonisirung der mosaischen mit den geologischen Schöpfungsperioden dadurch erschwert, dass jene ersteren offenbar ein stufenmäßiges Fortschreiten des organischen Lebens von der Pflanzen- zur Tierwelt, und zwar innerhalb dieser von den Wassertieren zunächst zu den Kriechtieren und Vögeln und dann erst zu den eigentlichen Landtieren darstellen, wärend nach der geologischen Schöpfungsgeschichte Tiere und Pflanzen vom ersten Anfang an gleichzeitig ins Dasein getreten zu sein scheinen. Obendrein wird ein allzuweit gehendes Harmonisirungsverfaren durch den nicht streng historisch erzälenden, sondern prophetisch-ideal schildernden Charakter des biblischen Schöpfungsberichts verboten.

Je unverkennbarer diese „älteste Urkunde des Menschengeschlechts“ als rückwärts schauende Prophetie mit visionärer Darstellungsform (Chrysostomus, Kurtz, H. Miller, Reusch 2c.) erscheint; je deutlicher sie nicht die Elemente der Geologie lehren, sondern die Grundbegriffe aller Theologie offenbaren will, je unzweifelhafter der von ihrem Urheber festgehaltene Gesichtspunkt nicht der naturgeschichtliche, sondern der religiöse und heilsgeschichtliche ist, desto entschiedener wird auf eine spezielle Durchfürung des Vergleichs bis in alle Einzelheiten hinein zu verzichten und bei einer nur idealen Konkordanz, bei einer Erweisung der Übereinstimmung beider Berichte in ihren großen Hauptzügen stehen zu bleiben sein. Nur ein solches ideales Harmonisirungsverfaren, wie es außer Einigen der bereits oben Genannten (Delitzsch, Keerl, Reusch 2c.) namentlich Fr. Michelis (in verschiedenen Aufsätzen seiner Zeitschrift: „Natur und Offenbarung“, z. B. Jahrg. I, 102 ff., II, 61 ff., VIII, 91 ff. u. ö.), Luthardt (Apologetische Vorträge, 4. Aufl. 1865, S. 73 ff.), Fr. W. Schultz („Die Schöpfungsgeschichte nach Naturwissenschaft u. Bibel, Gotha 1865), Th. Zollmann, R. Schmid (Die Darwinschen Theorien, 1876), Lorinser, Schanz 2c. beobachten, ermöglicht auch eine richtige Würdigung der so überaus bedeutsamen Berürung des mosaischen Berichts nach seiner formellen Seite mit dem heiligen Wochencyklus und Sabbathinstitute des Alten Bundes oder der Sechszal der göttlichen Schöpfungsakte als des Urbilds der den Menschen im Reiche Gottes vorgeschriebenen Ordnung für ihr Arbeiten und Schaffen. Nur auf Grund solcher bloß idealen Harmonistik wird es ferner möglich, das Wahre und Haltbare auch der beiden früher betrachteten Auslegungsversuche mit herüberzunehmen und sonach mit den Restitutionisten eine eventuelle Einwirkung dämonischer Mächte bei den Katastrophen der Urzeit und bei den Missbildungen der ältesten Schöpfungsepochen zu statuiren, mit den Antigeologisten aber eine reservirte Haltung gegenüber den Behauptungen der modernen Wissenschaft, besonders in chronologischer Hinsicht, einzunehmen und die hohe Bedeutung auch der noachischen Flut und anderer Naturereignisse der späteren Zeit für die Bildungsgeschichte unserer gegenwärtigen Erdoberfläche zu Recht kommen zu lassen. Nur der ideale Harmonistiker vermag endlich jene Grundgedanken des biblischen Berichts gehörig ans Licht zu stellen, deren Übereinstimmung mit den großen Haupttatsachen geologischer Forschung wichtiger als alles Übrige ist und den schlagendsten Beweis für den geoffenbarten Charakter jenes ersteren bildet: die der Organismenschöpfung vorausgehende Entstehung der unorganischen Elemente des Erdkörpers; ferner die von allem Anfange an getrennte Erschaffung der einzelnen Arten, Ordnungen und Klassen der Pflanzen und Tiere (das „ein jegliches nach seiner Art“, 1 Mos. 1, 11. 12. 21. 24. 25), endlich das allmähliche

Aufsteigen dieser Repräsentanten der organischen Schöpfung zum Menschen als dem gipfelmäßigen Abschluss und beherrschenden Zielpunkt des ganzen Schöpfungsprozesses.

Wird so der Schöpfungshergang seiner kosmogonischen Seite oder seinen Beziehungen zur Naturgeschichte der Erde und ihrer Bewoner nach mit gehöriger Sorgfalt und mit gesundem Takt apologetisch behandelt, so wird eben damit jener tieferen spekulativen Lösung des Problems der Weg gebaut, die auch seiner theologischen Seite, d. h. seinen Beziehungen zum ewigen Sein und Leben der Gottheit, mehr und mehr gerecht zu werden sucht. In dieser letzteren Hinsicht kommt es, wenn der echt-christliche oder konkret-theistische Schöpfungsbegriff die ihm gebürende normale Ausbildung erhalten soll, wesentlich und vornehmlich darauf an, dass mit dem Streben, den Schöpfungsakt als ein Produkt der freien trinitarischen Selbstbestimmung des persönlichen Gottes zu begreifen, mit der trinitarischen Gestaltung des Schöpfungsbegriffes also möglichst Ernst gemacht werde. Dazu gehört aber beides: eine reichhaltige und erschöpfende Verwertung des biblischen Begriffs einer Erschaffung des Alls durch den Son als das absolute Urbild der im freien Geistesleben des gottbildlichen Menschen zu ihrer Vollendung gelangenden Welt (Joh. 1, 1—3; Hebr. 1, 2; 1 Kor. 8, 6; Kol. 1, 16 ꝛc.), und nicht minder eine sorgfältige spekulative Ausbildung der Idee einer Erschaffung der Welt im Geiste Gottes oder, wie das Alte Testament dies ausdrückt, „durch den Hauch seines Mundes", d. h. durch jenes mütterlich bildende und belebende Prinzip, jene vollendende Lebensmacht der Gottheit, von welcher die organische Disposition, Gliederung und ursprüngliche Entwickelung der nach dem Bilde und durch das Wort des Sones geschaffenen Weltwesen ausgeht (Ps. 33, 6; 104, 30; Hiob 33, 4; vgl. 1 Mos. 1, 2). Wie jener Begriff der Schöpfung durch den Son über die meisten der die creatio prima betreffenden Fragen, namentlich auch über die nach dem wahren Sinne des ἐξ οὐκ ὄντων, den erforderlichen Aufschluss bieten wird, so sind es dagegen die Vorgänge der creatio secunda, die bereits in die irdische Weltzeit fallende (also nicht mehr cum tempore, sondern schon in tempore geschehene) successive Erschaffung der organischen Wesen, sowie die Regelung des Verhältnisses dieser Erdengeschöpfe zur himmlischen Welt und ihren Bewonern, worauf der Begriff einer Schöpfung im Geiste Gottes ein nach den verschiedensten Seiten hin lehrreiches Licht fallen macht. Durch den Begriff einer Schöpfung durch den Son gilt es ebenso, das wahre Wesen der Transcendenz Gottes in seinem weltschöpferischen Verhalten darzulegen, wie durch die Lehre von der Schöpfung im göttlichen Geiste die Immanenz dieses Verhaltens anschaulich entwickelt und beschrieben werden muss. Jene erstere Lehre dient vor Allem dazu, das Wahre am Deismus für den christlichen Schöpfungsbegriff zu verwerten, wärend die letztere das Wahre am Pantheismus, und insbesondere an der Transmutations- oder Entwickelungstheorie des modernen naturwissenschaftlichen Pantheismus, für denselben nutzbar zu machen gestattet und anleitet. Kurz, durch jene wird der abstrakt-monotheistische Schöpfungsbegriff des Judentums, durch diese der bald mehr polytheistische, bald mehr pantheistische oder atheistische Schöpfungsbegriff der heidnischen Weltansicht überwunden, von allen einseitigen, abergläubigen und abenteuerlichen Vorstellungen gereinigt und ins echt Christliche oder konkret Monotheistische verklärt.

Vgl. als wertvolle Beiträge zu dieser Fortbildung der christlichen Schöpfungslehre im Sinne trinitarischer Spekulation besonders die Ausfürungen F. H. R. Franks im „System der chr. Wahrheit" I (1878), auch J. A. Dorner in s. System der chr. Glaubenslehre 1879 (I, 459 ff.). — Eine vollständige Geschichte der christl. Lehre v. d. Schöpfung, insbesondere soweit das mos. Sechstagewerk als deren biblische Grundlage in Betracht kommt, umschließt mein Werk: „Geschichte der Beziehungen zwischen Theol. und Naturwissenschaft", 2 Bde., Gütersloh 1877—79. **Zöckler.**

Schöttgen, Christian, Son eines Schuhmachers zu Wurzen, wurde geboren daselbst am 14. März 1687, kam 1702 auf die sächsische Landesschule Pforta

und studirte hier und seit 1707 zu Leipzig Philosophie und Geschichte, an letzterem Orte auch Theologie und morgenländische Sprachen. Beim Jubiläum der Universität im Jare 1709 erlangte er die Magisterwürde und beschäftigte sich dann mit Studien und litterarischen Arbeiten, mit denen er schon zu Schulpforta begonnen hatte, fing auch an, Vorlesungen zu halten, bis er 1716 das im vorhergehenden Jare ihm angebotene Rektorat der Schule zu Frankfurt a. O. antrat. Von da kam er 1719 nach Stargard in Pommern als Rektor und professor humaniorum litterarum am Gröningischen Kollegium und Rektor der dortigen Schule und kehrte endlich 1728 in sein Vaterland Sachsen zurück als Rektor der Kreuzschule in Dresden, wo er am 15., nach Anderen am 16. Dezember 1751 starb. Er war sehr geschätzt als Mensch wie als Gelehrter, ein durch klassische und rabbinische Gelehrsamkeit hervorragender Philolog, Historiker, u. a. seiner Zeit einer der gründlichsten Kenner der Spezialgeschichte Obersachsens, und ein fleißiger, fruchtbarer Schriftsteller. Das Verzeichnis seiner Schriften bei Meusel, Lexikon der vom J. 1750—1800 verstorbenen deutschen Schriftsteller, Bd. 12, S. 382 ff., zält nicht weniger als 132 Nummern, darunter freilich auch Schulprogramme, zerstreute Aufsätze, aber auch umfangreiche Werke, auch eine Menge größerer und kleinerer Abhandlungen und Schriften, die sich auf kirchenhistorische, archäologische, exegetische und exegetisch-dogmatische Fragen beziehen, auch einige von erbaulichem Inhalt. Mit Vorliebe hat er besonders gearbeitet in der Exegese, hauptsächlich des Neuen Testaments, indem er seine Kenntnis der Rabbinen für das sprachliche und sachliche Verständnis desselben fruchtbar zu machen suchte. Die Hauptfrucht seiner rabbinisch-exegetischen Forschungen und sein **Hauptwerk**, das dem Verfasser auf dem Felde der biblischen Exegese neben Zeitgenossen wie Joh. Chr. Wolf und J. A. Benzel einen ehrenvollen Platz sichert, sind seine horae Hebraicae et talmudicae in universum N. T., quibus horae Jo. Lightfooti in libris historicis supplentur, epp. et apoc. eodem modo illustrantur, Dresd. 4° 1733, die sich also schon auf dem Titel teils als Ergänzung der Lightfootschen horae hebraicae et talmudicae, teils als Fortsetzung derselben ankündigen, indem sie außer den Evangelien und der Apostelgeschichte auch die sämtlichen übrigen Schriften des N. Test.'s umfassen und als solche noch fortwärend ein wertvolles Hilfsmittel für den Exegeten bilden, wie auch der zweite Teil, der 1742 unter dem Titel erschien: horae hebr. et talm. in theologiam Judaeorum dogmaticam antiquam et orthodoxam de Messia impensae, Dresd. 4°. Dagegen ist sein novum lexicon graeco-latinum in N. T., Lips. 1746, neu edirt 1765 von J. F. Krebs und zuletzt 1790 von G. L. Spohr, das der Verfasser dem früher von ihm selbst noch einmal wider herausgegebenen Pasor'schen Wörterbuch folgen ließ, nicht bloß längst antiquirt, sondern hat auch nach dem Urteil von Grimm, kritisch-geschichtliche Übersicht der neutest. Verballexika, Stud. und Krit. 1875, III. S. 483 ff. 493 ff., die neutestamentlich Lexikographie nicht erheblich gefördert.

Die Litteratur bei Meusel a. a. O. S. 392, dazu H. Döring, Die gelehrten Theologen Deutschlands, Neustadt a. d. Orla, Bd. 3. 883 ff. **Wagenmann.**

Scholasticus, s. Johannes Scholasticus Bd. VII, S. 63.

Scholastische Theologie nennt man insgemein die spezifisch mittelalterliche orthodoxe Schultheologie. Nicht selten wird jedoch der Begriff dergestalt erweitert, dass anstatt „orthodoxe Schultheologie“ Theologie schlechthin zu sagen wäre, weil auch der mittelalterlichen, ja jeder Schulmethode abgeneigte Populartheologen des Mittelalters um des Zeitalters willen, dem sie angehören, zu den Scholastikern gerechnet werden. Oft widerum wird der Begriff in der Weise beschränkt, dass anstatt von Schultheologen überhaupt von dialektischen Schultheologen zu reden wäre — im Gegensatze zur mystischen Theologie, die namentlich in ihrer theosophischen Gestalt, aber in dieser nicht allein, auch im Schulgewande aufgetreten ist. Gemeinsam allen Fassungen ist eigentlich nur das Attribut „mittelalterlich“, welches jedoch widerum mehrdeutig ist.

Denn der Anfang des M.A. oder der Umfang der zwischen der alten und der eigentlich mittleren Zeit anzunehmenden Übergangsperiode wird verschieden bestimmt, und dazu kommt noch, dass als mittelalterlich und scholastisch überhaupt nicht lediglich eine Periode, sondern auch eine Art oder ein Typus der Theologie bezeichnet wird. Denn auch z. B. Suarez († 1617) und Franz Gonzalez († 1661), — ja Theologen, welche (der Zeit nach) dem Mittelalter noch ferner stehen, als die genannten, heißen gleichwol Scholastiker (s. z. B. Stöckl, Gesch. d. Philos. d. M.A., III, 628 f.). Letzteren Sprachgebrauch eignen wir uns nicht an, weil in einer Encyklopädie für die eingehende Beachtung bloßer Epigonen kein Raum vorhanden ist. Aber auch die entschieden mystische Theologie dürfen wir ausschließen, weil a potiori fit denominatio, die mittelalterliche Schultheologie aber vorzugsweise dialektische Theologie war. Entscheiden wir uns nun hiefür, so versteht sich von selbst, dass wir die Ausdehnung des Begriffs „Scholastik" auf alle, selbst die Populartheologen des Mittelalters, von der Hand weisen, und dazu veranlasst uns schon der Wortsinn des Ausdrucks scholasticus.

Was diesen betrifft (vgl. das Lexikon von Forcellini u. a. und das Glossarium des Dufresne), so ist derselbe bei den Theologen des M.A. selbst zwar nicht ganz, aber doch im wesentlichen der nämliche wie bei den Römern der späteren klassisch-heidnischen Zeit. Bei diesen hieß scholasticus jeder, der es mit der Schule zu tun hatte. Dabei ward aber der Begriff „Schule" bald konkret als Anstalt des Lernens und Lehrens, bald abstrakt als die sinnlich nicht wahrnehmbare Sphäre der Bildung, also im Sinne von Bildung oder Gelehrsamkeit genommen, meist speziell in Beziehung auf die rhetorische Kunst. Nach der ersten Bedeutung hieß scholasticus entweder Schüler oder Schulpfleger, Schulvorsteher (vgl. das französische écolâtre). Nach der zweiten Bedeutung hieß es überhaupt: gelehrt, gebildet oder wissenschaftlich, und dem entspricht es, dass Pseudo-Augustin in den Principia dialect. c. 10 bemerkt: Cum scholastici non solum proprie, sed et primitus, dicantur ii, qui adhuc in schola sunt, omnes tamen, qui in literis vivunt, nomen hoc usurpant. Schüler heißt schol. z. B. bei Petronius Satyric. c. 6. Bei Schriftstellern des M.A. ist diese Bedeutung nicht nachweisbar; wol aber wird in Schriften des M.A. das Amt eines Schulvorstehers erwänt, welcher scholaster, häufiger jedoch scholasticus hieß (vgl. Hist. littéraire de la France, t. III, p. 24 und H. J. Kämmel, Gesch. des deutschen Schulwesens im Übergange vom Mittelalter zur Neuzeit, Leipz. 1882, S. 120). Diese Bedeutung ist indessen für den hier in Betracht kommenden Sinn nicht maßgebend gewesen, dies gilt vielmehr von den häufiger vorkommenden, der zufolge scholasticus im Gegensatz zu idiota „gelehrt" oder „schulmäßig" oder „wissenschaftlich" heißt. Indem man nämlich eine theologia positiva und eine th. scholast. unterschied, verstand man unter jener eine solche „quae ambagibus scholae libera est" (s. Dufresne a. a. O.), dagegen unter th. schol. diejenige, welche, über bloße Mitteilung der sententiae scripturae et patrum hinausgehend, die traditionellen Dogmen zum Gegenstande einer wissenschaftlichen Operation machte, kurz eine methodische Gestaltung der positiven Glaubenssubstanz bezweckte.

Demnach ist für die Scholastik in erster Linie eine bestimmte (unten näher zu beschreibende) neue Form, weniger ein bestimmter neuer Inhalt der Glaubenslehre charakteristisch. Allerdings veränderte sich, teils unter dem Einflusse der neuen Form selbst, teils aus anderen Ursachen, auch die Materie der Dogmatik; und die neue, immerhin dehnbare Form erfur eine gewisse Entwickelung. Auch die Materie, sagen wir, veränderte sich. Einmal nämlich stieß man bei dem Versuche, aus dem überkommenen Material ein corpus doctrinae zu bilden, auf dogmatische Lücken, zu deren Ausfüllung man freie Hand hatte und die man nicht unausgefüllt lassen konnte, wenn man ein dialektisches Ganzes erzielen wollte. Ferner ergab sich ein materieller Zuwachs daraus, dass man die gegebenen Begriffe und Formeln sorgsam gliederte und bis ins Einzelnste hinein ausfeilte. Endlich wurden auch die neuen (zunächst außertheologischen) Bildungselemente, die (wie die aristotelische Metaphysik) allmählich zugänglich wurden, in den ge-

wonnenen Rahmen hineingearbeitet, und die Folge war, dass sich denn doch am Ende des Mittelalters die Dogmatik auch inhaltlich immerhin anders ausnahm, als am Anfang. Aber troß alledem war die Umbildung des Überkommenen hauptsächlich eine formelle, und die scholastische Form blieb im wesentlichen dieselbe bis ans Ende des Mittelalters, obgleich sie sich entwickelte, individualisirte, größere Bestimmtheit annahm, wechselnde Schwerpunkte zuließ, manche Nebenschößlinge trieb und ihre Anwendung sich allmählich auf einen größeren Kreis von Problemen ausdehnte.

Woraus erklärt es sich nun aber, dass in der Scholastik die Theologie diese Richtung auf eine vorzugsweise formelle Tätigkeit nahm? Es erklärt sich aus folgenden Tatsachen. Als im karolingischen Zeitalter die germanischen Nationen, welche zum Teil schon seit Jarhunderten das Christentum angenommen hatten, die ersten Versuche machten, sich nicht nur lernend und empfangend, sondern auch schon einigermaßen selbsttätig in die neue Religion einzuleben und zu vertiefen, war das Christentum im wesentlichen längst bereits auf einen festen dogmatischen Ausdruck gebracht. Teils auf Veranlassung des jüdischen und heidnischen Gegensatzes, teils aus selbsteigenem Triebe heraus hatte sich die Kirche in den sechs ersten Jarhunderten ihres Bestehens zum erstenmal, aber in der Hauptsache vollständig, den Inhalt ihres Bekenntnisses zum Bewusstsein gebracht, sich denselben gegenständlich vor Augen gestellt und ihn zwar, nicht in wissenschaftlichem Interesse, aber doch im Interesse des Glaubens, in Begriffen und Lehrsätzen exponirt und entfaltet. Mit den vorchristlichen Religionen und Philosophemen hatte sich die Christenheit auseinandergesetzt; die am tiefsten greifenden in ihrem eigenen Schoße entstandenen prinzipiellen Meinungsverschiedenheiten hatte sie — freilich zum Teil mit gewaltsamen Mitteln — überwunden und ausgeglichen. In welchen Vorstellungen und lehrbaren Sätzen ihr Glaube als solcher wesentlich bestehe, das hatten die Verhandlungen der großen Synoden und die Schriften der Kirchenväter hinlänglich klargestellt. In den letzten Jarhunderten vor dem Mittelalter hatte daher sowol in der römischen als in der griechischen Kirche die eigentlich schöpferische dogmatische Arbeit bereits geruht. An die Stelle der Produktion war instinktmäßig ein hingebender Sammelfleiß getreten. Die Erträge der Vorzeit wurden nicht mehr vervollständigt, sondern in Sicherheit gebracht, geborgen. Geriet dabei die schöpferische und fortbildende Tätigkeit vorläufig ins Stocken, so gewann andererseits die ordnende noch keinen freien Raum. Nur in ganz elementarer Weise, als Hilfsmittel, ging der Betriebsamkeit des Sammelns ein registrirendes und disponirendes Ordnen des formlosen Stoffes zur Seite. Diejenigen Nationen nun, welche das anbrechende Mittelalter auf den Schauplatz der Geschichte und zwar auf den Vordergrund desselben fürte, traten die Erbschaft des von der alten Kirche produzirten Dogmas an. Als geoffenbarte und substantiell in sich vollendete, unantastbare Warheit nahmen sie es pietätsvoll herüber. Es könnte daher scheinen, die Entwickelung des Dogmas sei zu Anfang des M.A. bereits abgeschlossen gewesen, und in der Tat trat dasselbe den Scholastikern als eine reife Frucht, als eine mit dem Nimbus kirchlicher und göttlicher Autorität umkleidete Macht entgegen, als ein himmlisches Geschenk, an dem sie nicht mäkeln, welches sie sich vielmehr nur aneignen wollten. Aber gerade ihr energischer Trieb, sich das Vorgefundene anzueignen und es in sich aufzunehmen, es dem eigenen Gemüte und Geiste zu assimiliren, fürte zu einer Umgestaltung des Dogmas. Die ganze Kirche erschütternde Lehrstreitigkeiten, wie sie im 4. und 5. Jarhundert die Christenheit beunruhigt hatten, kamen nicht mehr vor. Denn die Kontroverse über den Ausgang des hl. Geistes nur vom Vater oder zugleich vom Son, welche zwischen der griechischen und der lateinischen Kirche zu Anfang des M.A. ausbrach, der adoptianische, der Gottschalksche, endlich der Radbertussche und Berengarsche Streit waren die einzigen dogmatischen Lehrkämpfe im M.A., denen man vielleicht nicht nur theologische, sondern auch kirchliche Bedeutung beilegen darf. Selbst unter diesen Kontroversen war aber keine von jener entscheidenden prinzipiellen Tragweite, welche die großen dogmatischen Kämpfe des patristischen Zeitalters gehabt hatten. Onehin waren

sie nur Ausläufer von Streitfragen, die schon früher angeregt waren, ein verhältnismäßig schwacher Rest älterer Streitigkeiten. Ebenso waren gewisse Lehrbestimmungen mehr theologischer als kirchlicher Natur, wie z. B. die Theorieen Anselms u. a. über die in Christo geschehene Versönung, zwar eine Ausfüllung noch vorhandener Lücken, indessen etwas schlechthin neues waren selbst diese nicht; die Grundlinien waren schon im patristischen Zeitalter gezogen worden.

Um nun aber die Art jener Aneignung zu begreifen, der die verjüngte Theologie des Abendlandes ihre volle Kraft widmete, muss man sich die Mittel des Schulbetriebes vergegenwärtigen, auf welche das achte und die folgenden Jarhunderte beschränkt waren. Schon die heidnische römische Wissenschaft hatte sich in ihrer letzten Periode in die 7 sogenannten artes liberales auseinandergelegt und zusammengefasst, in die 7 freien Künste, von denen drei (die Grammatik, die Rhetorik und die Dialektik) das Trivium, die vier übrigen (Arithmetik, Musik, Geometrie und Astronomie) das Quadrivium bildeten. Dieser Methode der Zusammenfassung und Gliederung hatte dann Cassiodor im 6. Jarh. bei seiner Einfürung wissenschaftlicher Studien in die Klöster auch in den christlichen Unterricht Eingang verschafft; hernach findet sie sich nicht nur bei Isidor v. Sevilla, Beda Venerab. und Alcuin, sondern erlangt allgemeine Geltung. Cassiodor hat selbst eine Encyklopädie der Wissenschaften verfasst u. d. Tit.: De artibus ac disciplinis liberalium literarum. Diese wurde das Hauptschulbuch des Mittelalters; aber nicht allein durch ihren eigenen Inhalt, sondern auch durch die Auswal früherer Schriften, deren Studium sie empfahl, wurde sie maßgebend; namentlich war es von großer Bedeutung, dass sie rücksichtlich der Dialektik auf die von Boethius verfassten lateinischen Übersetzungen und Erklärungen logischer Schriften des Aristoteles und Porphyrius hinwies. Die Dialektik nämlich war diejenige von den 7 Disziplinen, deren Einfürung in den Studienplan der Kleriker und Mönche den größten Einfluss auf die gelehrte Bildung der mittelalterlichen Theologen ausüben sollte. Dieser Einfluss war aber widerum bedingt durch den Umfang und die Grenzen der Kenntnis, die man im früheren und späteren Mittelalter von den philosophischen Schriften der Griechen und Römer besaß. Letztere blieb nun bis fast gegen die Mitte des 12. Jarhunderts freilich eine ziemlich beschränkte. Von den sämtlichen Schriften des Plato besaß man nur einen Teil des Timäus, und zwar nicht im Urtext, sondern in der Übersetzung des Chalcidius; was man sonst von Plato wusste, beruhte auf Stellen in den Schriften des Augustinus und Pseudo-Dionysius Areopagita. Von Aristoteles kannte man, jedoch nur aus den Kommentaren des Boethius, einige logische Schriften, nämlich die Kategorieen und die Schrift De interpretatione. Von neuplatonischen Schriften besaß man (in der Übersetzung und Bearbeitung des Boethius) des Porphyrius Introductio in Aristotelis categorias; außerdem einige andere die Logik betreffende Schriften des Boethius, des Marcianus Capella, des Augustin, des Pseudo-Augustin und des Cassiodorus. Erst um die Mitte des 12. Jarhunderts wurde das Organon, d. h. die logischen Schriften des Aristoteles, den Scholastikern vollständig bekannt, bald nach dieser Zeit auch alle übrigen Hauptschriften desselben, zunächst freilich nur durch arabische Aristoteliker, deren Übersetzungen man ins Lateinische übertrug, allmählich aber auch durch Versionen, die unmittelbar nach dem griechischen Urtexte gefertigt waren. Seit dem Anfang des 13. Jarh. kannte man also nicht nur die Logik, sondern auch die Metaphysik, die Physik, die Psychologie und die Ethik des Aristoteles.

Indessen schon jene beschränkte Kenntnis der antiken Philosophie, auf die sich das frühere Mittelalter angewiesen sah, reichte aus, um den dialektischen Geist, der von Anfang an in den Germanen schlummerte, zu wecken. Angewandt aber wurde die dialektische Kunst vor allen Dingen auf die überkommene Glaubenslehre, und eben in dem Versuche einer dialektischen und systematischen Reproduktion und Begründung des überlieferten Dogmas bestand die neue und eigentümliche Leistung der Theologen des Mittelalters. Von den Quellen, aus denen man die Glaubenslehre selbst, welche man dialektisch bearbeiten wollte, entlehnte, war die Bibel nicht ausgeschlossen, ja in thesi stellte man die h. Schrift

im allgemeinen hoch über alle anderen Depositorien des Kirchenglaubens; in praxi aber hielt man sich weit mehr an die Kirchenväter und zwar nicht einmal vorzugsweise an die ältesten, sondern besonders an die des 4., 5. und 6. Jarhunderts; die Auswal der zu berücksichtigenden Kirchenväter war teils gewissermaßen vom Zufall abhängig, teils von der Berücksichtigung, welche dieselben in den gebräuchlichen Sammlungen gefunden hatten. Lesen und verwerten konnte man natürlich nur solche Kirchenväter, deren Schriften man besaß. Der Besitz aber war bedingt durch den Verkehr mit solchen Ländern, in denen sich schon im patristischen Zeitalter bedeutendere Bibliotheken angesammelt hatten, namentlich mit Italien. Viele Theologen hielten sich freilich fast lediglich an die vorhandenen Auszüge, namentlich an die libri tres sententiarum des Isidorus Hispalensis, und da in diesen die wichtigsten Lehrsätze des Augustinus und Gregors des Gr. eine besondere Berücksichtigung gefunden hatten, so gewannen diese beiden Kirchenväter einen besonders hervorragenden Einfluss auf das occidentalische M.A. So lückenhaft nun auch anfangs die gangbaren Sammlungen waren, nicht nur die Verarbeitung ihres Inhaltes, sondern auch dieser selbst nahm allmählich zu, und als Petrus Lombardus († 1160) seine 4 Bücher sententiarum hatte ausgehen lassen, die freilich zugleich als Lösungsversuche der dogmatischen Hauptprobleme Epoche machten, nicht nur als Repertorium, fülte man sich so sehr im Besitze einer Fülle von Materialien, dass man fortan bis ans Ende der Scholastik das Bedürfnis einer Vervollständigung nach dieser Seite hin kaum noch empfand. Aus diesen Repertorien entlehnte und erhob man also den zu bearbeitenden dogmatischen Stoff.

Wie verhielt es sich aber mit der Gestaltung dieses Stoffes? Indem man ihn mit dem Verstande zu begreifen und zu umspannen, durch Definitionen und Kettenschlüsse klar- und sicherzustellen suchte, gab man ihm im einzelnen eine neue Fassung. Man schickte sich an, aus den disjecta membra der überkommenen Kirchenlehre ein Ganzes zu bilden; in den Dekreten der allgemeinen Konzilien, den Aussprüchen der Kirchenväter, den Lehren der h. Schrift suchte man Harmonie zu stiften oder nachzuweisen. Ecken, die der Verknüpfung der einzelnen Bestandteile widerstrebten, wurden abgeschliffen. Begriffe, die schon festgestellt waren, wurden genauer bestimmt, angefochtene oder anfechtbare Sätze begründet und gegen Verstandeszweifel sichergestellt. Ging nach allem diesem das Streben hauptsächlich auf dialektische Erfassung und Durchdringung, auf rationale Begründung und syllogistische Verteidigung des Dogmas, so könnte die Religionslehre der Scholastiker nicht sowol Theologie, als Philosophie, oder doch beides zugleich zu sein scheinen, und in der Tat zieht sich eine oft unklare Mischung von beiden durch das Mittelalter hindurch. Was die Scholastik aber wesentlich von der Philosophie unterscheidet, ist die vorherrschende Anlehnung und Anknüpfung an die kirchliche Autorität und Tradition, an die unantastbare gegebene Lehrgrundlage. Die reine Philosophie erzeugt auch ihren Inhalt spekulativ und bindet sich dabei an keine Autorität, sondern nur an die ihr selbst eingeborenen Normen des Denkens. Man kann allerdings nicht sagen, dass alle Scholastiker die Philosophie lediglich als formales Werkzeug betrachteten oder als Werkstätte derjenigen Methode und Terminologie, deren jede Wissenschaft, auch die theologische, bedarf. Denn wenigstens dem Thomas von Aquin galt die Theologie „als die höhere im Lichte geoffenbarter Erkenntnis sich vollziehende Zusammenfassung aller theoretischen und praktischen Wissenschaften“ (Worte Karl Werners), mithin auch der philosopischen, schloss also namentlich die philosophische Metaphysik mit in sich, die freilich durch die Offenbarungslehre ihre Ergänzung und Vollendung finden sollte. Indessen die Stellung einer Magd, welche einst Petrus Damiani (um 1050) der Philosophie (gegenüber der Theologie) angewiesen hatte („Debet ... velut ancilla dominae quodam famulatus obsequio subservire, ne, si praecedit, oberret“, opp. ed. Cajetan., Par. 1743, III, p. 312), nimmt sie doch auch bei Thomas ein.

Die bisher geschilderte dialektische Methode der Aneignung und Reproduktion des Dogmas war aber ferner überhaupt nicht die einzige, die uns im

M.A. begegnet; sondern ihr gegenüber stand eine zweite, die sog. Mystik. Τὰ μυστικά heißt eigentlich das, wogegen oder wobei die Augen verschlossen werden, d. h. das Geheimnisvolle. Derartig ist nun nach der (aus der Verbindung des Christentums mit dem Neuplatonismus hervorgegangenen) Lehre des Pseudo-Dionysius Areopagita — vor allem Gott selbst. Will man daher Gott innewerden, so muss man nach Pseudo-Dionysius auf das klare, gegenständliche Erkennen — vorerst verzichten, weil dieses uns nur begrenzte, nicht unendliche Objekte vorfüren kann und uns die Objekte gegenüberstellt. Gott nämlich können wir nur dadurch innewerden, dass wir uns mit ihm vereinigen, dass wir mit ihm Eins werden. Das klare menschliche Vorstellen oder Erkennen schließt ja aber gerade die der Einigung des Erkennenden mit dem Erkannten entgegengesetzte Bewegung in sich, indem es das zu erkennende Objekt dem erkennenden Subjekt gegenständlich macht, es geistig vor dasselbe hinstellt. Nur dadurch kommt nach dem Areopagiten ein Gott-innewerden zustande, dass wir gänzlich aus uns heraustreten, das Auge unseres Geistes vorerst schließen und, nachdem wir so außer uns geraten sind, uns in Gott hineinstellen. Wir müssen also zunächst ganz passiv werden, die Gottheit erleiden. Erst aus dieser schlechthin leidentlichen oder schlechthin empfänglichen Hingebung an Gott, welche eigentlich ein Versinken in die Gottheit ist, entsteht, und zwar auf dem Wege des Gefüls, ein Gott-innewerden, ein Gott-Schauen, welches allerdings auch eine gewisse Gotteserkenntnis einschließt, ja sogar die einzig mögliche, nur eben eine andere, als die durch logisches Denken vermittelte. Dies ist die Grundanschauung der mystischen Theologie, welche durch Dionysius Areopag., Maximus Confessor, teilweise auch Augustinus, endlich durch gewisse neuplaton. Schriften auf das Mittelalter überging und gleichfalls namentlich in dem deutschen Gemüte einen Widerhall fand. Es liegt auf der Hand, dass diese Theologie des Gemütes, des Gefüls und der unmittelbaren Anschauung von der scholastisch-dialektischen Theologie grundverschieden ist. Sie ist es am meisten, wenn sie auf eine Geringschätzung des verstandesmäßigen Erkennens Gottes und der göttlichen Dinge hinausläuft und mit Abweisung des wissenschaftlichen Eindringens in dieselben ausschließlich auf ein Leben in Gott, auf Andacht und Beschaulichkeit Wert legt. Aber auch dann bleibt die Mystik verschieden von der theologischen Dialektik, wenn sie das begriffliche und logische Erkennen zwar nicht verachtet, aber doch nur für einen niederen Grad, für eine bloße Vorstufe des wahren Erkennens erachtet; nicht minder in dem Fall, dass sie zwar die Spekulation für das allerwertvollste erklärt, dieselbe aber durch Feststellung und Verknüpfung abstrakter Begriffe weder vermittelt noch vorbereitet werden lässt, sondern unmittelbar zu den überbegrifflichen Ideen hinaneilt und die Erkenntnis vielmehr auf intuitives Ergreifen mittelst erhabener Anschauungen und Bilder zu stützen sucht. Alle diese drei Arten der Mystik treten uns im Mittelalter entgegen, sie gehen zum Teil neben der scholastischen Dialektik her; die zweite Art derselben hat sich aber vielfach mit der Dialektik troß des erwänten Unterschiedes sogar verbunden und sich in dieselbe verflochten. Auch die Mystik ist teilweise durch die Schriften der alten Kirchenväter, z. B. Augustinus, befruchtet worden; auch sie hat sich an dem Versuche, das patristische Dogma dem germanischen Geiste anzuänlichen, es mit ihm zu verschmelzen, es ihm anzueignen — beteiligt. Aber wie im 9. Jarh. in Erigena, so hat sie sich auch gegen Ende des Mittelalters in ihren bedeutendsten Vertretern von den Banen des offiziellen römischen Kirchentums abgewandt und sich von der gemeinen Scholastik förmlich losgesagt. Einen abgeklärten dogmatischen Ausdruck hat sie erst in der reformatorischen Theologie gefunden. Daher repäsentirt sie das mittelalterliche Dogma nicht so unmittelbar, wie die dialektische Scholastik.

Wegen jener dialektischen Reproduktion, Gliederung und Systematisirung des altkirchlichen Dogmas heißen nun mit Recht im allgemeinen die Scholastiker nicht sowol patres ecclesiae, Kirchenväter, als doctores oder magistri, Lehrer der Kirche. Sie blieben es bis zur Reformation, die wider neue patres, Väter der evangelischen Kirche, ins Leben rief. Auch schon in den ersten sechs Jarhunder-

ten hatte es freilich einzelne Kirchenlehrer gegeben, welche darauf ausgingen, die innere Vernünftigkeit des Dogmas zu erweisen. Aber im patristischen Zeitalter war nicht dies, sondern die Geltendmachung des Dogmas als solchen das hauptsächlichste Bestreben gewesen, und zwar niemals one kirchlich praktische Gesichts- und Zielpunkte, mehr im Interesse des Glaubens als solchen, weniger unmittelbar in dem des Wissens. Jetzt hingegen wurde die rationale Erfassung der Kirchenlehre anstatt Mittel zum Zweck — Selbstzweck, und obwol die Interessen der Kirche als solcher dabei im allgemeinen mit im Spiele waren, so kann man doch sagen, das Dogma ging nunmehr aus der Hand der Kirche in die Pflege der Schule über. Hierbei darf man jedoch nicht sofort an die allmählich entstandenen Universitäten denken. Durch diese ward allerdings im späteren M.A. die Scholastik bedeutend gefördert. Anfangs jedoch war das Verhältnis das umgekehrte (s. unten), d. h. die Scholastik gehörte mit zu den Mächten, durch welche die Hochschulen zur Entstehung und Blüte gelangten.

Der eigentliche Schauplatz der scholastischen Theologie war der Occident. Dieser hatte sich auch schon in der patristischen Periode, besonders seit dem Zeitalter des Augustinus, neben dem von griechischer Bildung durchdrungenen Orient an den dogmatischen Arbeiten und Händeln beteiligt. Jedoch war im allgemeinen in jener ersten Hauptperiode die östliche Kirchenhälfte Mittelpunkt oder doch Ausgangspunkt der Lehrentwickelung geblieben. Im M.A. dagegen versinkt die griechische Kirche (s. den Art. Bd. V, S. 409) in Stabilität. Allerdings hat die Dogmengeschichte dieses zweiten Zeitraums auch in der im ganzen erstarrten byzantinisch-griechischen Kirche noch einige Spuren vorschreitender Entwickelung warzunehmen und anzuerkennen. Indessen die eigentlich handelnden, selbsttätigen und schöpferischen Mächte des M.A. sind im Gebiete der Kirche die Nationen des Abendlandes, und zwar nicht mehr vorzugsweise die romanischen, sondern mindestens in demselben Grade die germanischen. Freilich hat das neue geistige und Kulturleben sich eher in Britannien, Gallien, Spanien und Italien, als in Deutschland, Ban gebrochen. Aber es sind doch allenthalben Zweige der großen teutonischen oder germanischen Familie gewesen, welche das umgestaltende Ferment zunächst in das Statsleben dieser Länder hineingeworfen haben. Gothen, Langobarden, Angelsachsen und Franken waren es, welche auf den Trümmern der römischen Kultur germanische Keime in allen jenen Ländern ausgestreut haben und zum Teil daselbst die Hauptträger der Kirche geworden sind. Allerdings wurden sie dies nur dadurch, dass sie sich die romanische Bildung aneigneten. Ferner hielt ihnen auch im M.A. teils das romanische, teils das celtische Element hier und dort das Gleichgewicht.

Nun erst, nach Feststellung des Grundcharakters der Scholastik, lässt sich bestimmen, in welche Zeit der Anfangspunkt derselben zu setzen und in welche Perioden ihre Geschichte einzuteilen ist. One Zweifel ist zwischen dem Ende der patristischen Zeit (d. h. der Mitte des 8. Jarh.) und dem Anfang der Scholastik eine Übergangsperiode anzunehmen, und es fragt sich nur, wie weit diese auszudehnen ist. Zunächst nun zeigt uns das karolingische Zeitalter noch ein Nachspiel der auf erste dogmatische Fixirung, noch nicht auf rationale Verarbeitung gerichteten Bemühungen der Kirchenväter. Diese und die alten Konzilien hatten trotz aller Geschlossenheit ihrer fundamentalen Glaubensdekrete einzelne wichtig erscheinende Fragen unentschieden gelassen. Die daher übrig gebliebenen Lücken suchte man nun in der Zeit von 750—900 nachträglich auszufüllen, namentlich, abgesehen von der Kontroverse über den Ausgang des heil. Geistes und dem Bilderstreit, im adoptianischen, prädestinatianischen und im ersten (Radbertusschen) Abendmalsstreit. Unter den Theologen dieses Zeitalters fehlt es neben der encyklopädisch-didaktischen (Alcuin, Rabanus Maurus), praktisch-hierarchischen (Hinkmar) und mysterisch-romantischen (Pasch. Radbertus) Richtung auch nicht an Vertretern einer rational-kritischen Richtung (Ratramnus), und in Joh. Erigena begegnet uns bereits ein spekulativer Theologe. Aber weder Ratramnus noch Erigena noch irgend ein anderer Theologe dieser Jarhunderte kann als erster Scholastiker betrachtet werden. Der dialektische Trieb erwachte zwar,

aber nur allmählich, und wo die Dialektik auf dogmatische Gegenstände angewandt wurde, geschah es wider oder noch in dem Interesse, die Credenda selbst zu finden, nicht in dem der rationalen Aneignung des zu sicherem Besitz in der Sphäre des Glaubens bereits Gelangten. Bei Erigena aber findet sich von den beiden scholastischen Maximen keine einzige. Er ist nicht Traditionalist, sondern setzt sich in Fundamentalfragen kühn über den traditionellen Kirchenglauben hinweg, und seine Dialektik bezweckt nicht, diesen letzteren vor dem Forum des Verstandes zu rechtfertigen, sondern ein metaphysisch-mystisches System aus demselben zu konstruiren auf rein philosophisch- oder vielmehr theosophisch-spekulativem Wege. Onehin steht Erigena ganz einsam in seiner Zeit da; er hat zwar auf Spätere, namentlich Häretiker, stark eingewirkt, aber keine unmittelbar sich fortsetzende Reihe eröffnet.

Auf die Blütezeit der Litteratur und Theologie unter Karl dem Kahlen folgte seit dem Ende des 9. Jarh. eine lange Periode des Verfalls; erst zu Anfang des 11. Jarh.'s kündigte sich ein neuer Aufschwung an, und niemand wird in einem der Wenigen, die mitten unter der allgemeinen Zerrüttung dafür zeugten, dass die Wissenschaften wenigstens noch nicht völlig erloschen waren, etwa in Ratherius von Verona oder Gerbert den ersten Scholastiker finden wollen. Die Scholastik konnte erst entstehen, als die Lust an der Anwendung der rationalen Grundsätze auf das Dogma sich so steigerte, dass auch ganz positive, an die Tradition sich bindende Theologen derselben nicht mehr zu widerstehen vermochten, woraus sich dann aber eine lediglich zugunsten des kirchlichen Glaubens unternommene Applikation derselben ergeben musste. Eine derartige Verknüpfung von ratio und fides ist aber mit Bewusstsein und prinzipiell erst von Anselm v. Canterbury versucht worden. Wärend schon Fulbert v. Chartres vor trüglichen dialektischen Neuerungen warnt, Berengar von Tours aber dennoch diese begünstigt, und Roscellin in derselben Richtung weiter geht, finden wir nicht, dass Fulbert die zweischneidige Waffe dadurch unschädlich macht, dass er sie zugunsten des Kirchenglaubens anwendet; und Lanfrank spricht sogar ausdrücklich aus, dass er eine Anwendung der Dialektik auf das Dogma nur wie ein notwendig gewordenes Übel will, nämlich deshalb, weil ihm nun einmal sein Gegner Berengar diese Waffe aufgedrungen hat, die er dann freilich zur Verteidigung des Dogmas anwendet. Anselm hingegen, der dem Kirchenglauben nicht minder ergeben ist, als sein Lehrer Lanfrank, gebraucht sie mit Lust und Liebe und ganz spontan. Sein Grundsatz ist die fides quaerens intellectum, und da es ihm gelang, demselben Eingang auch bei Orthodoxen zu verschaffen, sodass er trotz aller Modifikationen nicht wider aufgegeben wurde, so war Anselm der Begründer der scholastischen Theologie. In der Entwickelungsgeschichte dieser ist aber in erster Linie epochemachend Duns Scotus († 1308), welcher nicht ungeachtet seiner anerkannten Oppositionsstellung gegenüber dem Thomas von Aquino mit diesem in eine Periode, die der Blüte, zu stellen ist, sondern als erster bedeutender orthodoxer Vertreter einer skeptischen Stellung gegenüber der Ausfürbarkeit des scholastischen Programms bereits die (bis zur Reformation sich erstreckende) Periode des Verfalls eröffnet, übrigens auch kein eigentlicher Zeitgenosse des Thomas, sondern bedeutend jünger als dieser ist. Innerhalb der von der Mitte des 11. bis gegen das Ende des 13. Jarh. hin reichenden ersten Periode ist aber das 13. Jarhundert als Blütezeit von den vorhergehenden zu sondern.

Anselm (s. d. Art. Bd. I, S. 439) ist in der Tat schon Scholastiker. Dass die Scholastik mit ihm aber erst beginnt, zeigt sich auch darin, dass sich bei ihm die rationale Konstruktion noch nicht auf alle Dogmen erstreckt *), dass er vielmehr nur „Exempla meditandi de ratione fidei" verfasst hat, die freilich manche der wichtigsten Lehren betreffen und einen gemeinsamen systematischen Hinter-

*) Das bald dem Lanfrank, bald dem Anselm zugeschriebene „Elucidarium sive dialogus summam totius theologiae complectens" (s. Giles opp. Lanfranci, tom. II, p. 200 f.) ist offenbar späteren Ursprungs (vgl. unseren Art. über Lanfrank Bd. VIII, S. 405, Note 2).

grund, zum Teil auch einen speziellen Zusammenhang mit einander verraten. Seine erste theologische Abhandlung, das Monologium, bezeichnet er sogar selbst als ein solches Exemplum. Aber die anderen sind es nicht minder. Mehr als seine immerhin vielbestrittenen Konstruktionen einzelner dogmatischer Lehren, wie namentlich sein ontologischer Beweis für das Dasein Gottes und seine Erlösungslehre, hat im ganzen sein scholastisches Prinzip nachgewirkt, welches freilich von Augustinus herstammte (vgl. z. B. Enarrat. in Ps. 118; de vera rel. 5; de util. cred. 9; de ord. II, 9; in Joh. evang. tract. 40, 9), von diesem jedoch mehr auf die Feststellung der Credenda, als auf die schulmäßige Verarbeitung derselben bezogen war. Dennoch war gerade Anselms Fassung der scholastischen Aufgabe im einzelnen unbestimmt, ja widerspruchsvoll, und sein Bewusstsein um die Grenzen der Anwendbarkeit des Prinzips unklar. Der Fortschritt, den in der Scholastik die Folgezeit, namentlich das 13. Jarhundert, aufweist, beruht daher in der hier in Betracht kommenden Beziehung nicht etwa auf einer gesteigerten Zuversicht auf die Tragweite des Prinzips, vielmehr auf Einschränkung der von Anselm zu hoch gesteigerten Erwartungen oder Verheißungen. Er sagt (Cur deus h. I, 2), one zu leugnen, dass für Einfältige auch der Glaube allein genüge: Negligentiae mihi esse videtur, si, postquam confirmati sumus in fide, non studemus, quod credimus, intelligere, und betrachtet (de fide trin. praefat.) das Verstehen des Geglaubten als eine Mittelstufe zwischen Glauben und Schauen, als ein Mittel der Annäherung an das (jenseitige) Schauen. Aber in anderen Aussprüchen (vgl. den Nachweis bei Reuter, Gesch. der rel. Aufklär. im M.A., Berlin 1875, I, S. 297—301) schiebt er an die Stelle der hier gemeinten dogmatischen Selbstverständigung der Gläubigen über den Inhalt ihres zunächst unmittelbaren Glaubens die Rücksicht auf die nur durch rationale Gründe zu überwindenden Ungläubigen und unterscheidet hinsichtlich dieser noch nicht den Nachweis der auch wissenschaftlichen Notwendigkeit des von denselben Bestrittenen von der Denkmöglichkeit desselben, welche den Späteren (Thomas u. a.) hinsichtlich der Mysterien der Offenbarung genügte; ferner nicht das Gebiet der sog. natürlichen Warheiten des Christentums von dem der sog. übernatürlichen spezifisch christlichen; in klarer und folgerichtiger Weise auch nicht von dem auf der h. Schrift Beruhenden das lediglich durch die kirchliche Tradition und Autorität Vorgeschriebene. Dazu kommt, dass er das Wissen im subjektiven Sinne des Wortes, d. h. die Gewissheit des persönlich Überzeugten nicht klar sondert von der objektiven Erwiesenheit, der sich alle unterwerfen müssen, den eigentlichen syllogistischen Beweis nicht von anderen in ihrer Art auch wissenschaftlichen Operationen, den Warscheinlichkeitsbeweis nicht von dem stringenten, die relative Erkenntnis nicht von der absoluten. Aber auch der Begriff des Glaubens, den er zum Grunde legt, ist schwankend; denn gewönlich versteht er darunter den verstandesmäßigen Autoritätsglauben, zuweilen den zur religiösen Erfarung fürenden, von der Sünde reinigenden Herzensglauben oder überhaupt das Erschlossensein für das Übersinnliche (s. Reuter a. a. O.).

Unter den philosophischen Lehnsätzen, auf die er sich bei seiner Trinitätslehre, aber bei dieser nicht allein, stützt, erheischt eine besondere Berücksichtigung die von ihm adoptirte Hypothese von der Realität der allgemeinen Begriffe, welche hier um so weniger übergangen werden kann, als die Stellung der Theologie zu ihr auf die Entwickelung der ganzen Scholastik bedeutend eingewirkt hat. Veranlasst war die dieselbe betreffende Kontroverse durch die Worte in der Isagoge des Porphyrius (zu des Aristot. Kategor.), welche in der Übersetzung des Boethius (in dieser allein kannte man sie damals) folgendermaßen lauten: De generibus et speciebus illud quidem, sive subsistant sive in solis nudis intellectibus posita sint, sive subsistentia corporalia sint an incorporalia, et utrum separata a sensilibus an in sensilibus posita et circa haec consistentia, dicere recusabo; altissimum enim negotium est hujusmodi et majoris egens inquisitionis (Comment. in Porphyr. a se translat. I. Migne p. 82 sq., vgl. F. Nitzsch, Das System des Boethius, Berlin 1860, S. 175—182). Die in diesen Worten berürten, aber nicht entschiedenen drei Fragen (ob die

Gattungen und Arten — genera et species — also die sog. Universalien substantielle Existenz haben [Ansicht des Plato und Aristoteles] oder bloß in unseren Gedanken seien [Ansicht der Stoiker], ob sie, falls sie substantiell existiren, Körper oder unkörperliche Wesen seien, und ob sie von den sinnlich warnehmbaren Einzelobjekten gesondert [Ansicht Platos nach vorherrschender Deutung] oder nur in und an diesen existiren [Aristoteles]), waren mindestens schon im 9. Jarh. von Dialektikern (wie Eric von Auxerre, Remigius von Auxerre u. a.) behandelt worden, jedoch in diesem und dem zehnten one volle Schärfe der Unterscheidung und Begründung, one wirkliche Folgerichtigkeit und one Parteieifer, im ganzen übrigens so, dass die (von uns als aristotelisch bezeichnete) gemäßigt realistische Ansicht (von der sich auch bei dem neuplatonisch gerichteten Erigena Spuren finden) überwog, wärend sich von der damals als sententia vocum bezeichneten (stoischen, nominalistischen) allerdings auch schon Spuren und Keime zeigten (d. h. von derjenigen, welcher zufolge die Universalien keine res, sondern bloße voces oder nomina oder wenigstens bloße conceptus [Begriffe oder Vorstellungen] sind). In der zweiten Hälfte des 11. Jarh. vertrat aber wenigstens Roscellin diese sententia vocum bereits mit voller Entschiedenheit. Dieselbe ward (später) durch die Formel: universalia post rem bezeichnet, insofern nach derselben als Realitäten allein die Individuen galten, wärend die Arten und Gattungen als bloße (der res gegenüber nachträgliche) Gebilde des subjektiven, das Änliche zusammenfassenden Vorstellens betrachtet wurden (konzeptualistischer Nominalismus) oder sogar als bloße Worte, die zur Zusammenfassung einer Gruppe von einander änlichen Einzeldingen dienen, aber auch für bloße Surrogate eines Komplexes von Eigennamen angesehen werden müssen, die wegen der großen Anzal der gleichartigen Einzeldinge in keiner Sprache vorhanden sein können (extremer Nominalismus). Die beiden entgegengesetzten (realistischen) Ansichten wurden bezeichnet durch die Formeln: universalia ante rem und universalia in re; durch die erstere, insofern den Universalien eine gesonderte, selbständige Existenz außerhalb der Einzeldinge und vor denselben zugeschrieben wurde (extremer oder platonischer Realismus); durch die letztere, insofern die Universalien zwar eine reale Existenz haben sollten, aber nur in den Individuen (gemäßigter oder aristotelischer Realismus). Dass nun von allen orthodoxen Theologen des 12. und 13. Jarhunderts auf die realistische Fassung der allgemeinen Begriffe Wert gelegt wurde, erklärt sich teils aus der (durch die aristotelische Bestimmung des Verhältnisses der ἐπιστήμη zu dem Allgemeinen miterzeugten) Meinung, dass nur auf dieser Grundlage Wissenschaft überhaupt möglich sei, teils aus der Warnehmung, dass sich allein oder doch am bequemsten mittelst der realistischen Hypothese eine Anzal bestimmter Dogmen halten ließ.

Bei Anselm spielt der Realismus vorzüglich in die Beweise vom Dasein Gottes und in die Trinitätslehre hinein, aber auch in die Lehre von der Erbsünde. Dem Roscellin, der als Nominalist nicht außer den drei Personen auch Ein reales göttliches Wesen, sondern nur drei von einander gesonderte individuelle göttliche Substanzen (persona = substantia rationalis nach Boethius) bestehen ließ, hielt er die Realität der Gattungseinheit unus deus entgegen, und seitdem galt der Nominalismus lange Zeit hindurch für heterodox.

Was die schriftstellerische Form des scholastischen Lehrvortrags betrifft, so hat Anselm ein bestimmtes Schema derselben weder vorgefunden noch veranlasst, vielmehr bewegt er sich noch ganz frei in der Wal seiner Vortragsformen, indem er bald in Dialogen, bald in Anreden an Gott, bald in Abhandlungen seine Gedanken entwickelt.

Ganz anders geartet zeigt sich zunächst die scholastische Lehrform bei dem zweiten hervorragenden Vertreter der Scholastik, bei Petrus Lombardus (s. d. Art. Bd. VIII, S. 743), dem Magister sententiarum. Denn dieser verfasste nicht einzelne dogmatische Traktate, mit freier Wal der Objekte und Darstellungsformen, sondern er lieferte ein (abgesehen von den Prolegomenen) vollständiges, die ganze Dogmatik umfassendes Hand- und Lehrbuch, welches bereits eine im engeren Sinne des Wortes schulmäßige Gestalt trägt und zwar einzelne Lehren, wie

die von der subjektiven Aneignung des Heiles, zu kurz kommen läßt, im allgemeinen aber alle Fragen gleichmäßig nach demselben Schema von Distinktionen (Kapiteln) und Unterabteilungen abhandelt. Wärend Anselm das Prinzip der Scholastik und daher im tieferen, prinzipiellen Sinne die scholastische Methode zur Geltung brachte, begründeten die Sententiarier und unter diesen besonders der Lombarde (durch seine 4 Bücher Sententiarum) die scholastische Methode im technischen Sinne. Er stellt in umfassender Vollständigkeit fest, um welche Fragen es sich handelt und wie dieselben auf dem Grunde einer Ausgleichung der Differenzen zwischen den bedeutendsten biblischen, patristischen und anderweitigen Vertretern der Kirchenlehre zu beantworten sind. Er gibt fast allenthalben auch eigene Entscheidungen, und nicht wenige derselben fanden allgemeine Aufnahme, wärend andere von gleichzeitigen oder späteren Orthodoxen als nicht ganz korrekt befunden wurden. Aber in der Hauptsache ist sein Buch ein Repertorium der Glaubens- (und Sitten)lehre und zwar ein im Sinne der Kirche entworfenes. Übrigens hatten schon vor ihm Hugo von St. Viktor und Robert Pulleyn Summae sententiarum verfaßt, andere entstanden nach der seinigen; keine jedoch drang in dem Maße durch, wie diese. Dies erklärt sich nicht nur aus der zwischen den Verächtern der Dialektik und den heterodoxen Vertretern derselben vermittelnden Haltung, sondern auch aus der hervorragenden praktischen Brauchbarkeit derselben. Dass wir aber den Lombarden in diesem Überblick sofort nach Anselm nennen, findet seine Rechtfertigung darin, dass der ältere, überdies weit selbständigere und geistreichere Abälard (s. den Art. Bd. I, S. 6) wegen seiner Heterodoxie, Bernhard von Clairvaux aber sowie die beiden Viktoriner (Hugo und Richard) wegen ihrer mystischen Richtung zu den Scholastikern im engeren Sinne nicht gehören.

Durch den Lombarden war der Scholastik eine feste, wenngleich noch entwicklungsfähige Form und Methode aufgeprägt, derselben dadurch zu einem klareren Bewusstsein über ihr eigenes Streben und ihre Aufgaben verholfen und sie zu einer achtunggebietenden geistigen Macht erhoben. Indessen mit ihrem Selbstbewusstsein und mit ihrer Kampfbereitschaft wuchs auch die Regsamkeit ihrer Gegner. Unter den feindlichen Mächten, welche sie bedrohten, sind aber diejenigen, welche überhaupt wider die Disziplin der Kirche sich auflehnten, zu unterscheiden von den Theologen, welche an den Fundamenten der bestehenden Kirche und Kirchenlehre nicht rütteln wollten, sondern nur die herrschend gewordene scholastische Methode als mangelhaft oder schädlich verwarfen. Als Hauptvertreter dieser von verschiedenen Gesichtspunkten aus gegen die üblich gewordene Schultheologie erhobenen Opposition erscheinen im 12. Jarh. Johannes v. Salisbury, Walther v. St. Victor und Alanus ab insulis. Die beiden Erstgenannten eiferten gegen die dialektische Spitzfindigkeit der Scholastik, Alanus nicht gegen diese, sondern gegen die Positivität der sententiarischen Methode. Aber auch Joh. von S. und Walther opponirten von ganz verschiedenen Standpunkten aus. Beide waren zwar darin einig, dass sie in der gepriesenen Scholastik den Lebensgeist vermissten. Aber jener nahm mehr Anstoß an der Verletzung des guten Geschmacks und an der Unfruchtbarkeit der scholastischen Theologie für das sittlich-praktische Leben; Walther machte mehr die Ansprüche des religiösen Gemütes geltend und wollte den Geist aus den verschlungenen und künstlichen Irrgängen der stolzen Schultheologie in das Heiligtum und die Einfalt eines innigen Glaubenslebens hineinretten. Gerade den entgegengesetzten Weg schlug Alanus ein. Was diesen vorzüglich vom Lombarden unterscheidet, ist die Verzichtleistung auf die Autoritäten. Durch solche, meinte er, könne man Muhammedaner und Ketzer nicht schlagen, man müsse diesen gegenüber vielmehr alles auf zwingende Schlussfolgerungen gründen.

Ganz one Einfluss blieb diese Opposition nun allerdings nicht, aber sie vermochte nicht zu hindern, dass die Scholastik gerade im 13. Jarh. ihre besten Kräfte und den höchsten ihr erreichbaren Glanz entfaltete. Durch das Eindringen ganz neuer Bildungsmittel ward ein Umschwung, aber auch ein Aufschwung derselben herbeigefürt. Bis um 1150 waren nämlich selbst

die logischen Schriften des Aristoteles nur zum geringsten Teil zugänglich gewesen. Um diese Zeit hatte man dann freilich diese vollständig kennen gelernt. Nunmehr traten aber die Physik, die Psychologie, die Metaphysik und die Ethik hinzu. Somit wurde die Bekanntschaft mit dem Stagiriten eine im wesentlichen vollständige, und hierdurch trat in die Scholastik ein ganz neues Ferment ein. Zwar hatten nicht nur die Methode, sondern auch materielle Bestandteile des aristotelischen Lehrgebäudes schon vor Zeiten auf die Entwickelung des christlichen Dogmas einen gewissen Einfluss gehabt, nicht allein durch die Vermittelung der namentlich von Augustinus, dem Areopagiten, Maximus Confessor und anderen Kirchenlehrern eingesogenen neuplatonischen Gedanken (welche bekanntlich weder durchweg echt platonisch, noch ausschließlich platonisch geartet waren), sondern auch mehr unmittelbar durch christliche Peripatetiker, wie Nemesius, Joh. Philoponus und Joh. Damascenus. Allein die Kirche hatte alle spezifisch aristotelischen Elemente damals von sich abgewehrt, und gerade die genannten drei Religionsphilosophen, welche onehin im Grunde nur Eklektiker waren, erlebten das stufenweise erfolgte völlige Zurücktreten der Einwirkung der antiken Philosophie auf das orthodoxe Dogma. Es war also nicht ein Wideraufleben einer alten, sondern im wesentlichen ein erstes Erscheinen einer neuen geistigen Macht, was die Scholastik des 12. und 13. Jarhunderts in Erregung versetzte, und anfangs begegnete dem Aristoteles gerade jetzt ein gewisses Misstrauen auf Seiten der konservativen Hierarchen und Scholarchen, zumal da ein Teil der radikalen Gegner des kirchlichen Christentums sich unter anderen auch aristotelischer Sätze bemächtigt hatte, um mit Hilfe derselben die Fundamente des Kirchenglaubens zu erschüttern. Dies gilt namentlich von Amalrich von Bena, David von Dinant und Simon von Tournay, sowie den Übrigen, welche eine in sich zwiespältige, zwiefache Warheit, eine philosophische und eine theologische, behaupteten, und den anderen Urhebern der von Wilhelm von Auvergne (1240), Stephan Tempier (1270 und 1277) und dem Papst Johann XXI. (1276) censurirten Lehrmeinungen. Zu einer gewaltsamen Unterdrückung des Aristotelismus selbst kam es aber nicht. Jenes Misstrauen verlor sich, jene Akte bischöflicher, scholarchischer und päpstlicher Censur waren nicht gegen Aristoteles selbst, sondern gegen gewisse Deutungen desselben, namentlich gegen die arabischer Aristoteliker gerichtet. Man stellte zwar ein gewisses Gebiet „übernatürlicher“ Warheiten gegen alle naturalistische oder rationale Kritik und somit auch gegen Aristoteles sicher (z. B. die Lehre von einem Weltanfang), erblickte jedoch sehr bald im übrigen in dem, was dieser bot, in weitem Umfange vor allem ein Mittel der Bestätigung, methodischen Begründung und näheren Ausfürung von Überzeugungen, die man mit ihm zu teilen glaubte, sowie der Bekämpfung idealistischer Ausschreitungen, die man verabscheute, überdies aber die wertvollste Bereicherung der bis dahin dürftigen Kenntnisse in den zum teil ganz neutralen Gebieten der Naturwissenschaft, der Seelenkunde, der Metaphysik und der Sittenlehre, welche Gebiete man weniger, als es in der Natur der Sache lag, von der theologischen Dogmatik sonderte. Man ging schließlich so weit, den griechischen Weisen Johannes dem Täufer als dem praecursor Christi in gratuitis an die Seite zu stellen als den praecursor Christi in naturalibus.

Vermittelt wurde dem Abendlande der Zugang zu der neuen Quelle zuvörderst durch arabische und jüdische Übersetzer und Kommentatoren, erst nachträglich auch durch unmittelbare Versionen aus dem griechischen Urtexte. Zu den Arabern aber war Aristoteles zunächst durch Vermittelung syrischer Nestorianer und Monophysiten gelangt. Die Gestalt, in welcher sie seine Philosophie dem Occident überlieferten, war übrigens keine reine, selbst abgesehen von dem Einflusse, welchen die Umgießung in fremde Idiome (das syrische, arabische, kastilische und lateinische) ausüben musste. Denn diese Überlieferung geschah nicht ausschließlich auf dem Wege der Übersetzung; die Kommentirung aber, die freie Reproduktion, endlich die Fortbildung der aristotelischen Lehre fürten zur Beimischung nicht nur neuplatonischer, sondern auch muhammedanischer Elemente, so sehr auch die meisten arabischen Aristoteliker mit der Orthodoxie des Koran

zerfallen waren. Diejenigen hervorragenden arabischen Philosophen, welche auf die Scholastik mehr oder weniger eingewirkt haben, sind im Orient: Alfarabi († 950), welcher den Aristotelismus mit der neuplatonischen Emanationslehre und beide mit dem muhammedanischen Gesetz in Einklang zu setzen sucht; Avicenna († 1037), welcher den aristotelischen Dualismus reiner ausprägt, jedoch durch einen Mystizismus modifizirt, der freilich weder neuplatonisch, noch islamitisch gefärbt ist, und Algazel († 1111), welcher zwar nicht alle Wissenschaft, aber doch den Aristotelismus sowie alle abstrakte Philosophie skeptisch verabscheut und einem sufitischen Mystizismus huldigt, mit dem er jedoch eine sehr positive Rechtgläubigkeit verbindet. Ferner kommen aber in Betracht die arabischen Philosophen in Spanien, und zwar Avempace († 1138), Abubacer († 1185) und namentlich Averroës († 1198), welcher sich den religiösen Anforderungen küler, wennschon nicht feindlich, gegenüberstellt und unter Ausschluss alles Übernatürlichen und Wunderbaren nichts anderes lehren will, als was Aristoteles gelehrt hat. Viele Probleme nun, die in der arabischen Philosophie auf Anlass des Aristoteles im Anschluss an diesen oder im entgegengesetzten Sinne behandelt waren, zogen im höchsten Maße die Aufmerksamkeit der Scholastiker auf sich, theologische sowol wie philosophische. Hier verdienen namentlich Erwänung die Untersuchungen über gewisse Prinzipienfragen, wie die über das Verhältnis der Religion zur Philosophie, der Praxis zur Theorie, der Erfarung zur aprioristischen Wissenschaft, und über die Realität des Allgemeinen, ferner die Lehre von Gott (seiner Freiheit, Allmacht, Wunderwirkung und Vorsehung), sowie von seinem Verhältnis zur Materie, von den Mittelwesen zwischen Gott und der Welt, von der Welt selbst (deren Erschaffung und Erhaltung, Anfang oder Ewigkeit), endlich von der menschlichen Seele (deren Entstehung, Verhältnis zum Körper, Unsterblichkeit) und dem menschlichen Verstande (dessen Stufen und Verhältnis zu mystischen und übernatürlichen Inspirationen).

Von den arabischen Philosophen des Mittelalters sind zu unterscheiden die jüdischen. Aber auch diese brachten den Scholastikern neuplatonische und aristotelische Philosopheme nahe und wirkten überdies durch ihre eigenen positiven und kritischen Lehrsätze auf dieselben ein, vorzüglich Avicebron, der Verfasser des von den Scholastikern unter dem Titel Fons vitae citirten Werkes, und Moses Maimonides, dessen Hauptwerk unter dem Titel „Leitung der Zweifelnden" (Directio perplexorum oder Dux neutrorum) eine Fundgrube für die Scholastik geworden ist.

Immerhin war aber weniger die Kenntnisnahme von den eigenen Leistungen jener arabischen und dieser jüdischen Philosophen das entscheidendste Ereignis für den weiteren Verlauf der christlichen Scholastik, als die durch dieselben vermittelte Besitzergreifung von den Werken des Aristoteles selbst, und diese waren in lateinischen aus arabischen Übersetzungen geflossenen Versionen etwa seit 1220 sämtlich zugänglich. Die hauptsächlichsten hatten schon Johannes Hispalensis und Dominicus Gonzalvi übertragen. Da diese aber nicht den ganzen Aristoteles übersetzt hatten und die ersten Versuche nicht sogleich vollständig gelingen konnten, so folgten neue derartige Unternehmungen. Namentlich ließ Kaiser Friedrich II. in Italien durch Michael Scotus und Hermannus Alemannus alle Schriften des Aristoteles ins Lateinische übersetzen. Ob diesen Gelehrten wenigstens zum teil schon griechische Texte vorgelegen haben, ist ungewiss. Nicht lange darauf hat aber nachweislich Robert Capito († 1253) wenigstens die Ethik, Thomas von Cantimpré († 1263) und Wilhelm von Moerbeka († 1281) andere Schriften des A. unmittelbar aus dem Griechischen übersetzt. Mit den echten Schriften fanden übrigens auch mehrere pseudoaristotelische Bücher Eingang und zum teil sehr sorgfältige Beachtung, namentlich „Aristotelis" Theologia (vgl. Dieterici, Die sogen. Theologie des Aristot. aus arabischen Handschriften herausgegeben, Leipzig 1882), ein kaum noch dem Altertum angehöriges (wenngleich im 9. Jarhundert schon ins Arabische übersetztes) Erzeugnis neuplatonischer Denkart, und das (vielleicht erst nach der Mitte des 11. Jarhs.[1]) aus der Institutio theologica des Proclus zusammengeraffte Buch De causis (vergleiche

Bardenhewer, Die pseudoaristotelische Schrift De causis, Freiburg i. Br., 1882).

Die Kanäle, durch welche sich der neue Zufluss in die christliche Theologie ergoß, waren vorzüglich teils die Ordensschulen der Dominikaner und Franziskaner, teils die Universität Paris. Hingegen kann man nicht sagen, dass das Aufstreben der Universitäten überhaupt den Aufschwung der Scholastik mitherbeifürte. Eher kann man das Umgekehrte behaupten. Denn in der Blütezeit der Scholastik, im 13. Jarhundert, kommen im Grunde nur Paris und Oxford in Betracht. Unter einer Universitas oder einem Studium generale hatte man übrigens ursprünglich eine freie Genossenschaft hervorragender Lehrer und lernbegieriger Schüler zum Zwecke des wissenschaftlichen Unterrichts verstanden. Diese zwanglosen Studienvereine waren anfangs (bei größerem Umfange nach Nationen und Landsmannschaften gegliederte) Fachschulen. Seit dem Anfange des 13. Jarhunderts erhielt ein Teil dieser Kollegien allmählich von Fürsten und Päpsten Korporationsrechte, Privilegien und Immunitäten, nicht minder aber auch Statuten, eine feste Ordnung und öffentlichen Charakter, kurz (so weit dies im Mittelalter möglich war) die Grundlagen der Organisation der Fakultäten im später üblich gewordenen Sinne. Sie erweiterten sich dann größtenteils zu Anstalten für mehrere oder alle Fächer. Seit Innocenz III. bemächtigten sich die Päpste der Inspektion derselben, begünstigten sie aber zugleich (siehe Döllinger, Die Universitäten sonst und jetzt, München 1867, und Behrend, Die Anfänge der Universitätsverfassung in Rodenbergs Rundschau, 1882, Dezemberheft). Noch muss bemerkt werden, dass es troß des Übergewichts, welches Aristoteles erlangte, doch auch im 13. Jarh. scholastische Philosophen gab, welche, wie Wilhelm von Auvergne, auch fernerhin von Aristoteles nichts wissen wollten, vielmehr den Platonismus, namentlich die platonische Lehre von der Substantialität der Ideen und der menschlichen Seele, gegen den Stagiriten in Schutz nahmen. Auch Mystiker, wie Bonaventura († 1274), gaben, obgleich sich auch Aristoteles für die Mystik verwenden ließ, in der Hauptsache dem Plato den Vorzug. Die Ethik, welche von den Mystikern noch mehr, als von den Dialektikern gehegt wurde, blieb onehin von Aristoteles weit weniger beeinflusst, als die Physik und Metaphysik; und neben dem mehr unmittelbar religiösen und idealistischen Gepräge des Platonismus kam diesem die Unbestimmtheit und Vieldeutigkeit zugute, welche ihm teils wesentlich anhaftet, teils wenigstens damals anhaftete, weil es bei der noch immer sehr dürftigen Bekanntschaft gerade mit den Schriften Platos unmöglich war, das längst Bekannte im Lichte des ganzen Systems zu betrachten und dadurch mit größerer Sicherheit und Bestimmtheit auszulegen. Diese Vieldeutigkeit erweckte bei Manchen den Wan, dass Plato mit dem kirchlichen Dogma viel besser im Einklang stehe, als Aristoteles. Alles dieses hinderte jedoch nicht den Sieg des Aristoteles.

Infolge des Einflusses der neuen Bildungsmittel macht sich nun eine vollständigere, geradezu alles, was in den Gesichtskreis treten konnte, umfassende Fragestellung bemerklich, der eine ebenso lückenlose Beantwortung entspricht. Die Polemik gegen abweichende Meinungen von Zeitgenossen und früheren Kirchenlehrern, und namentlich Häretikern, nimmt größere Verhältnisse an. Naturwissenschaftliche Fragen, die, obgleich sie im Grunde gar nicht religiöser Natur waren, auf Grund der Bibel oder der Erörterungen der Kirchenväter irgendwie in Beziehung zur Dogmatik gesetzt werden konnten, wurden mit Hilfe des Aristoteles und der Araber von neuem eifrig erörtert; besonders gaben aber die Bestimmungen des Stagiriten über Begriffe wie ἐπιστήμη, sowie dessen sorgfältige Einteilung des gesamten Gebietes der Wissenschaft Veranlassung zur Behandlung gewisser Prinzipienfragen. Wärend der Lombarde nach wenigen Vorbemerkungen bei der Frage über die göttliche Dreieinigkeit angelangt war, untersucht Thomas v. A. zuvörderst, ob es außer den übrigen Wissenschaften überhaupt eine Theologie geben müsse, ob dieselbe unentbehrlich sei; andererseits, ob denn die Theologie wirklich eine Wissenschaft sei, sodann speziell, ob sie eine einheitliche Wissenschaft sei und eine theoretische, ferner, ob sie höher stehe, als die übrigen

Wissenschaften, und ob man sie als sapientia bezeichnen könne. Alle diese Fragen werden bejaht. Dann folgen noch andere wichtige Einleitungsfragen; einmal wird der Gegenstand der Theologie näher festgestellt, sodann untersucht, ob dieselbe argumentativa sei, d. h. ob ihre Sätze auf einem streng rationellen Beweisverfaren und auf strengen Schlussfolgerungen beruhen; endlich wird erörtert, ob sie sich metaphorischer oder symbolischer Ausdrucksformen bedienen müsse und ob ihre Hauptquelle, die hl. Schrift, unter Einem Ausdrucke nur eine oder mehrere Bedeutungen darbiete. Aber nicht allein der Inhalt, sondern auch die Form der Darstellung blieb nicht one Modifikation, wenn auch die Grundform sich behauptete. Man knüpfte an das Vorhandene an, aber man tat dies nicht ausschließlich. Das Verfaren war nämlich seit dem 13. Jarh. in der Regel ein doppeltes: erstens legte man die Sentenzen des Lombarden zum Grunde und kommentirte diese, und zweitens entwarf man ganz selbständige dogmatische Lehrgebäude, one sich an einen derartigen Leitfaden zu binden, und zwar taten die meisten Scholastiker der Blütezeit Beides. Die Sentenzen kommentirte man sowol in Vorlesungen als in Schriften, und zwar so, dass man sich dabei nicht auf Ermittelung des vom Lombarden selbst Gemeinten beschränkte, sondern bei der Darlegung der Gedanken des Magisters zugleich neue und eigentümliche Ideeen entwickelte. Eine Erklärung der Sentenzen des Lombarden schrieb schon Wilhelm von Auxerre (†1228), und seitdem ward es ganz gewönlich, eine solche zu liefern und zwar unter Benutzung der Physik und Metaphysik des Aristoteles, die Wilhelm v. A. noch nicht verwertet hatte. Die zweite Form der Darstellung wird gekennzeichnet durch den Titel Summa mit dem Zusatze theologica oder theologiae. Dieser Zusatz ist zu beachten. Denn Summae hießen auch die Werke der Sententiarier, aber letztere wurden eben Summae sententiarum genannt und entsprachen dem Werke des Lombarden. Die s. theologicae waren hingegen selbständige dogmatische Werke, bei denen es auf Zusammenstellung der Sentenzen früherer Kirchenlehrer mindestens nicht wesentlich ankam, obwol solche sehr häufig auch von den Verfassern theologischer Summen berücksichtigt wurden. Eine theologische Summa hat nun schon ein Scholastiker des 12. Jarhunderts verfasst, nämlich Robert von Melun (s. die Fragmente derselben bei Bulaeus, Hist. univ. Paris. und bei Hauréau ph. sc. I, 332 f.), einer der Lehrer des Johannes von Salisbury. Aber dieser kannte nur die Logik des Aristoteles. Erst Alexander von Hales und die Späteren verarbeiteten auch die metaphysischen Gedanken des Philosophen in ihren Summae. Zu einer eigentlich organischen Entwickelung der Glaubenslehre, in der die einzelnen Glieder des Ganzen wie von selbst aus einem einheitlichen Prinzip hervorwachsen müssten, haben es auch diese Scholastiker nicht gebracht. Die Aneinanderreihung ist oft eine ziemlich äußerliche, und da alles nach einem stets widerkehrenden Schema behandelt wird, so ist an einen sozusagen künstlerischen Entwurf des Systems nicht zu denken. Schematische Gleichförmigkeit schließt vielmehr architektonisches Ebenmaß geradezu aus. Hingegen muss zugestanden werden, dass logische Klarheit und genaue Abwägung aller einschlägigen Momente sich in hohem Maße bei den in Rede stehenden Dogmatikern findet. Das lehrt ein Blick auf das Fachwerk dieser theologischen Summae. Der erste Teil der s. theologica des Alexander Halesius z. B. ist in 74 Quaestiones eingeteilt. Diese Fragen zerfallen widerum in eine Anzal von Membra oder Abteilungen, letztere endlich zum teil in Unterabteilungen, sogenannte Articuli. Im Übrigen ist das Verfaren folgendes: zuerst wird irgend eine Frage formulirt; dann folgen in der Regel Vernunftgründe (rationes) und Aussprüche der Bibel oder von Kirchenvätern, welche geeignet sind, die Bejahung der aufgeworfenen Frage als das Richtige erscheinen zu lassen; hierauf andere rationes oder aber autoritates, welche vielmehr die Verneinung nahe legen; endlich folgt die Entscheidung. Ganz änlich ist der Gang, den die übrigen Schalastiker nehmen.

Aus Vorstehendem ergibt sich nun, in welchen Grenzen sich die Wirkung der Opposition gegen die Scholastik im 13. Jarhundert gezeigt hat. Walther war zu Felde gezogen gegen Aristoteles, gegen das angeblich Heidnische in der Scho-

lastik überhaupt, ja gegen die Scholastik, sowie gegen die Wissenschaftlichkeit selbst. Dass nun im 13. Jarhundert auf eine derartige Polemik hätte viel Rücksicht genommen werden sollen, war nach Lage der Dinge so gut wie unmöglich. Zu einer Zeit, die es zu ihren herrlichsten und wertvollsten Errungenschaften zälte, nun endlich den lange nur halb gekannten Aristoteles ganz zu besitzen, konnte unmöglich die Stimme eines Angsttheologen Gehör finden, der den Philosophen als einen Erzheiden und Widersacher der Warheit verschrieen hatte. Man machte allerdings einen Unterschied zwischen den verschiedenen Bestandteilen des aristotelischen Systems; man verwarf, so weit man sie nicht wegzudeuten unternahm, namentlich die Leugnung eines Weltanfangs und der individuellen Unsterblichkeit. Für dasjenige aber, was sich für die positive Glaubenslehre irgend schien verwerten zu lassen, war man dem Philosophen unendlich dankbar. Mehr Gehör fand die Stimme eines Alanus, welcher getadelt hatte, dass die Scholastiker, anstatt sich auf zwingende Vernunftgründe zu stützen, sich viel mit alten Autoritäten zu schaffen machten, welche doch von den Gegnern der Kirchenlehre als maßgebend nicht anerkannt wurden. Dieser Tadel fand insofern Beachtung, als man in Werken von eigentlich apologetischer Tendenz in der Tat immer mehr davon Umgang nahm, sich auf die Sentenzen der Bibel und der Kirchenväter zu berufen. Allein in Beziehung auf die eigentlich dogmatischen Werke sahen sich die größten Scholastiker des 13. Jarhunderts außer Stande, von dem Rate des Alanus Gebrauch zu machen. Die Scholastik beruhte nun einmal von Anfang an und ihrem Wesen nach auf der Verbindung der auctoritates mit den rationes oder der auctoritas mit der ratio. Es kam hauptsächlich darauf an, den Gläubigen selbst zum Bewusstsein zu bringen, wie sehr ihr Glaube auf einem festen, haltbaren Grunde ruhe. Sollte nun diese Überzeugung geweckt und befestigt werden, so musste zwar nachgewiesen werden, dass die Autorität der Bibel und der Kirche Anspruch auf volle Anerkennung besitze. Außer Acht konnten aber bei der Selbstverständigung über des Glaubens Grund und Inhalt die Autoritäten nicht gelassen werden, zumal, da gerade die größten Scholastiker im Gegensatze zu Anselm klar erkannten, dass es gar nicht möglich sei, die eigentlichen Mysterien des christlichen Glaubens auf rationalem Wege, auf dem Wege bloßer Schlussfolgerungen aus zugestandenen natürlichen Axiomen dergestalt als notwendig zu erweisen, dass auch die Heiden lediglich durch Vernunftgründe genötigt werden könnten, die christlichen Dogmen anzunehmen. Welche Aufnahme fanden aber die Desiderien des Johannes von Salisbury, in dessen Fußtapfen namentlich Roger Bacon trat, teilweise auch Robertus Capito? Seine Klagen über den Mangel an Einfachheit, sowie über das Überhandnehmen unfruchtbaren Schulgezänkes konnten nicht durchdringen. Die einflussreichsten Lehrer waren ja stolz darauf, das dogmatische Lehrgebäude bis ins kleinste Detail hinein auszufüren und auszugestalten, nicht anders als die gleichzeitigen Architekten der gothischen Dome, welche immer wider neue Gliederungen und Ornamente an den Türmen, Bogen und Giebelfenstern ihrer Kirchengebäude anzubringen wussten. Freilich besteht ein großer Unterschied zwischen dem Werte architektonischer Gliederung bis ins kleinste hinein einerseits und dogmatischer Subtilitäten andererseits. Denn jener ist ein künstlerischer, dieser ist, wenn überhaupt einer, ein rein technischer. Aber dies brachten sich die Scholastiker nicht zum Bewusstsein, und es konnte dies auch nicht eher zum Bewusstsein kommen, als bis der scholastische Verstand sich selbst erschöpft hatte und sich in dem allgemeinen Zeitbewusstsein starke Zweifel an der Haltbarkeit seiner Hervorbringungen regten. Jene Subtilität musste aber, wenn sie noch zunahm, auch zu immer neuem Schulgezänk füren. Nach dieser Seite hin war die Zeit noch nicht reif dazu, Bescheidenheit als ihre Aufgabe und Pflicht zu erkennen. Dessenungeachtet kam man in der Erkenntnis mindestens weiter, dass unser Wissen seine unübersteiglichen Grenzen hat, und auch darauf hatte Joh. von Salisbury hingewiesen. Dass er es nicht ganz one Erfolg getan hat, erhellt daraus, dass man nunmehr wirklich das Gebiet der Theologie von dem der Philosophie schärfer absonderte, in Beziehung auf das theologische Wissen aber meistenteils zugab, dass sein In-

halt nicht ausschließlich oder vorzugsweise auf eigentlichen Beweisen beruhe. Noch mehr aber fanden andere Winke, die Joh. v. Salisbury gegeben hatte, Beachtung. Zwar sein Drängen auf geschmackvollere Behandlung der theologischen Fragen fand nur bei wenigen hervorragenden Männern des 13. Jarhunderts Gehör, namentlich bei Robert Capito, und seine Empfehlung des Studiums des klassischen Altertums ward nur insofern befolgt, als man immer mehr Wert darauf legte, anstatt des traditionellen den echten wirklichen Aristoteles kennen zu lernen und zu studiren. Andere Ratschläge wurden aber in höherem Maße befolgt. Wenigstens gab man dem Joh. Recht, wenn er verlangte, es solle nicht fast ausschließlich Logik getrieben werden, sondern auch Ethik, Naturwissenschaft und Metaphysik, ebenso, wenn er forderte, es solle die praktische Seite des Kirchenglaubens mehr hervorgehoben werden; diese Manung fand nicht nur bei den Mystikern des 13. Jarhunderts, besonders Bonaventura, ein offenes Ohr, sondern auch bei Dialektikern wie Albertus Magnus. Wie dem auch sei, im ganzen läſst sich die Theologie des 13. Jarh.'s nicht unter dem Gesichtspunkte einer Abwendung von dem betrachten, was im 12. Jarh. von den einflussreichsten Lehrern angestrebt worden war; sondern der Strom der scholastischen Theologie blieb in seinen alten Banen, nur nahm er mehr Zuflüsse in sich auf und schwoll mehr an, klärte sich aber gleichwol mehr ab. Erst gegen Ende des 13. Jarh.'s zeigen sich Vorboten der Auflösung.

Was nun die einzelnen Repräsentanten der Theologie im 13. Jarhundert anlangt, so können in diesem Überblick nur die hervorragendsten erwänt werden (vgl. die Artikel über die einzelnen Scholastiker). Als Vertreter einer der Kirchenlehre gegenüber vorzugsweise destruktiven Richtung erscheinen namentlich Simon von Tournay, Amalrich von Bena und David von Dinant, wärend als die eigentlichen Träger der Scholastik, abgesehen von Wilhelm von Auvergne, der Franziskaner Alexander Halesius und die Dominikaner Albertus Magnus und Thomas von Aquino in den Vordergrund treten. Wilh. v. Auv. berücksichtigt bereits die arabischen Philosophen, jedoch in der Regel nur, um sie zu bekämpfen. Minder feindlich stellt er sich dem Aristoteles selbst gegenüber, aber im ganzen steht er noch unter dem Einflusse der platonischen Philosophie des 12. Jarh.'s. Der Engländer Alexander Hal. dagegen, der erste Franziskaner, der an der Universität Paris als Lehrer auftrat, beutet bereits die gesamte Philosophie des Aristoteles und eines Teiles der arabischen Kommentatoren desselben für seine Summa theologiae aus. Auch im übrigen zeigt er schon die Merkmale des neuen Jarhunderts. Wärend Anselm auch spezifisch christliche Dogmen von den Gegenständen möglicher rationaler Erkenntnis und syllogistischer Demonstration nicht ausgeschlossen hatte, tut Alex. dies mit Entschiedenheit, ja er lehrt, in logicis bringe die Vernunft und der Beweis den Glauben hervor, in theologicis hingegen liefere der Glaube den Beweis. Doch rechnet er wenigstens das Dasein Gottes zu den natürlichen Religionswarheiten. Unter seinen Autoritäten befinden sich nicht nur dialektische Scholastiker, sondern auch Mystiker, und die Theologie bezeichnet er als eine affektive und praktische Wissenschaft. Dies hindert ihn jedoch nicht an echt scholastischer Subtilität und Vielwisserei. Daſs er von den römischen Katholiken besonders hochgestellt wird, findet zum teil darin seine Erklärung, daſs er den pelagianisirenden Geist des katholischen Systems stark zum Ausdruck bringt, die Lehre vom freien Willen sehr angelegentlich behandelt und gewisse hierarchische Lieblingslehren der Romanisten zuerst mit voller Entschiedenheit entwickelt hat, z. B. einer der Hauptbeförderer der Lehre von dem thesaurus supererogationis perfectorum war.

Was den Gegensatz gegen die thomistischen Dominikaner anlangt, so vertritt schon Alex. die Ansicht der meisten späteren Franziskaner, der zufolge der Dualismus zwischen Form und Stoff, der für das antike Denken die Bedeutung des Gegensatzes zwischen der Gottheit und einer derselben gleichewigen Materie hatte, zu verwerfen, und anzunehmen ist, daſs alles, was nicht Gott ist, auch der geschaffene Geist, Materie und Form hat. — Was Alex. begonnen hatte, hat Albertus Magnus in großartigem Maßstabe weiter gefürt, nämlich die Verwen-

dung des Aristoteles, in dessen Schriften er eine im wesentlichen vollständige Zusammenfassung der gesamten Vernunftwissenschaft und Naturphilosophie erblickte, zur Erklärung und Verteidigung des christlich dogmatischen Systems. Auf seinen „Umschreibungen der aristotelischen Werke beruht vorzugsweise die Einsicht, welche das Mittelalter in die aristotelische Philosophie gewann". Im Anschluss an Aristoteles lehrt auch Albert, dass alles natürliche Wissen von der Erfarung ausgeht. Jedoch nicht minder gibt es nach ihm eine übernatürliche Erfarung, eine Erfarung der Gnade, und eine solche ist der Glaube, den Gott in uns wirkt. Dieser Erfarungsinhalt ist aber das Objekt der Theologie, deren letzter Zweck jedoch nicht das Erkennen ist, da das Erkennen selbst nur Mittel ist zur Erlangung der Seligkeit durch ein frommes Leben. Obgleich nun aber die Theologie nach Albert Tatsachen der Erfarung darzulegen hat, so schließt er doch auch das Beweisverfaren nicht von derselben aus, sondern er sagt, sie sei allerdings auch argumentativa. Als Ursachen hiervon hebt er namentlich drei Momente hervor: erstens gereiche es dem Glauben der Gläubigen selbst zur Befestigung, wenn sie die Gründe ihres Glaubens durchschauten; zweitens empfehle es sich, die Einfältigen, die noch nicht gläubig seien, es aber werden sollten und wollten, durch überzeugende Gründe zum Glauben hinzufüren; drittens endlich sei eine rationelle Begründung des Glaubens unentbehrlich wegen der Ungläubigen, welche die Autorität der hl. Schrift nicht anerkennen wollten und deren Einwendungen daher nur durch Vernunftgründe zurückgewiesen werden könnten. Als argumentative Wissenschaft steht nun die Theologie in einem gewissen Verhältnisse der Verwandtschaft zu den natürlichen Wissenschaften. Allein sie unterscheidet sich nach Albert wesentlich von diesen dadurch, dass zu ihrem besonderen Gebiete übernatürliche Warheiten gehören, welche die Philosophie mit ihren Mitteln zu erreichen gänzlich außer Stande ist. Zu diesen rechnet er außer der Lehre von der Auferstehung und von der Inkarnation namentlich die Lehre von der Dreieinigkeit. Zwar gibt er zu, dass die natürlichen Dinge ein Bild der Trinität enthalten. Aber erkennen könne die menschliche Seele nur das, dessen Prinzipien sie in sich trage. Nun finde sich aber die menschliche Seele als ein einfaches Wesen one Dreiheit der Personen; sie könne daher rein aus sich auch die Gottheit nicht dreipersönlich denken. Das könne sie nur durch das Licht der Gnade. Erleuchtet von diesem erkenne ja freilich der Verstand das Übernatürliche sogar weit sicherer, als das Natürliche. Denn was durch Gnade, Offenbarung oder Inspiration gewusst werde, das beruhe auf der ersten Quelle, auf Gott unmittelbar, das Übrige hingegen fließe aus sekundären Quellen und sei daher wenigstens nicht so sicher, wie das von Gott Offenbarte. Trotz alledem ist jedoch Albert weit davon entfernt, die Möglichkeit eines Widerspruchs zwischen Offenbarung und Vernunft zuzugeben. Er kann dies schon deshalb nicht, weil ihm die Ergebnisse beider auf Erfarung beruhen, die Ursache aber der äußeren sowol als der inneren übernatürlichen Erfarung Gott sei. — Ihren eigentlichen Höhepunkt erlangte die Scholastik in Thomas von Aquino, dem größten Schüler Alberts. Mit diesem stimmt er in den meisten wesentlichen Punkten überein, jedoch nicht in allen. Und auch das, was er von Albert entlehnt, weiß Thomas klarer auszudrücken und mehr im Einzelnen durchzufüren. Die Richtung Alberts ist universaler und umfassender. Thomas dagegen wirft sich mit der ganzen Energie seines Geistes auf die theologischen Fragen. Innerhalb der Theologie unterscheidet er sich aber zunächst durch seine Darstellungsweise von seinem Lehrer. Er gibt dem theologischen System eine mehr abgerundete und symmetrische Form, und seine Darstellung ist bei weitem durchsichtiger und bestimmter, in einem gewissen Sinne auch eleganter. Was aber den Inhalt seines theolog. Systems anlangt, so fehlt zwar auch ihm nicht jeder mystische und praktische Zug. Aber beides tritt bei ihm mehr zurück, als bei Albert. Auf die innere Erfahrung legt er nicht so viel Gewicht, obgleich auch er im Ganzen, die aristotelische Methode sich aneignend, von den Wirkungen zu den Ursachen emporsteigt. Ferner betrachtet Thomas, obgleich er nicht schlechthin die praktische Bedeutung der Theologie leugnet, als den schlechthin höchsten

Zweck das Erkennen Gottes, ja geradezu das Teilhaben des Menschen an der Wissenschaft Gottes und der Seligen, soweit ein solches auf Erden möglich ist, „gleichsam eine zeitliche Vorausnahme der absoluten jenseitigen Befriedigung des menschlichen Erkenntnistriebes“. Er faßt also die Theologie wesentlich als Spekulation, d. h. Theorie. Der Unterschied der der Vernunft erreichbaren und der übervernünftigen Warheiten wird auch von Thomas betont. Zu den Mysterien, welche die Vernunft nicht konstruiren kann, gehört ihm namentlich die Trinität, aber auch die Zeitlichkeit der Schöpfung und die kirchliche Lehre von der Erbsünde, von der Menschwerdung des Logos, von den Sakramenten, vom Fegfeuer, von der Auferstehung des Fleisches, vom Weltgericht, endlich von der ewigen Seligkeit und Verdammnis. Widervernünftig seien aber auch diese lediglich der Offenbarung entstammenden Warheiten nicht, sondern nur übervernünftig. Auf der anderen Seite umfaßt nach Thomas auch die Offenbarung Lehren, welche an sich auch der Vernunft nicht verschlossen sind, wie die von der göttlichen Wesenseinheit, welche jedoch nur wenigen Menschen zugänglich sein würden, wären sie nicht gleichwol auch offenbart. Denn die philosophische Forschung setzt Kenntnisse voraus, die der gemeine Mann nicht besitzt, und Übung im Denken, welche von der Jugend und von dem an die Sorgen des alltäglichen Lebens Gefesselten nicht erwartet werden kann. Gewisse unentbehrliche Überzeugungen, die an sich der Vernunft nicht unzugänglich sind, müssen daher dessenungeachtet diesen Leuten durch die Offenbarung nahegebracht werden, welche onehin allein die Bürgschaft schlechthin fehlerloser Fassung und volle Gewisheit auch über diese Warheitsmomente gewärt. Wird so der Mensch auf die Offenbarung als Erkenntnisquelle zurückgewiesen, so bedarf diese freilich selbst der Beglaubigung. Sie findet dieselbe nach Thomas in den Wundern, in den erfüllten Weissagungen und in der Tatsache des Sieges der christlichen Religion, jedoch hierin nicht allein. Vielmehr entstehe die Anerkennung der Autorität der hl. Schrift und der Kirche auch auf dem Wege eines innerlichen Vernehmens der einladenden Stimme Gottes, eines interior instinctus dei invitantis. Warscheinlichkeitsbeweise, rationes verisimiles, könne übrigens sogar die Vernunft selbst für die Glaubensgeheimnisse beibringen, schon wegen der Analogieen, welche die kreatürlichen Dinge im Vergleich zum göttlichen Sein und Leben doch immerhin bis zu einem gewissen Grade aufweisen. Sieht man nun von der Herbeiziehung jenes interior instinctus ab, so weisen schon alle jene „motiva credibilitatis“, durch welche Thomas den Rekurs auf die Offenbarung fundamentirt, auf ein positives Band zwischen Vernunft und Autorität hin. Ein solches bilden ferner die sogen. „praeambula fidei“, d. h. gewisse Vorkenntnisse, one welche der Glaube nicht zustande kommen kann. Ist nicht anerkannt, daß Gott existirt, sowie daß er Einer und schlechthin warhaftig ist, so kann nach Thomas der Akt des Glaubens nicht vollzogen werden. Cognitio fidei praesupponit cognitionem naturalem, sicut et gratia naturam. Namentlich erscheint ihm aber die Harmonie zwischen dem natürlichen und dem übernatürlichen Erkenntnisprinzipe dadurch verbürgt, daß die von richtigen Grundsätzen ausgegangene und nicht misleitete, sondern durchweg in korrekter Weise ihre Schlußketten vollziehende Vernunft so viel sogar auf apodiktische, zwingende Art darzutun vermag, daß die offenbarten Glaubenslehren durchaus nichts in sich schließen, was der Vernunft widerspricht.

Das Bemerkte genügt im allgemeinen zur Kennzeichnung des thomistischen Standpunktes. Nur Ein Moment ist hier noch hinzuzufügen, und dieses hängt zusammen mit seiner Bevorzugung des Theoretischen gegenüber dem Praktischen. Das Theoretische ist Sache des Verstandes, das Praktische Sache des Willens. Letzterer erscheint nun bei Thomas in auffallender Abhängigkeit vom Verstande, dergestalt, daß er nahe an den Determinismus streift, nämlich an denjenigen Determinismus, demzufolge der Wille schlechthin durch Vorstellungen beherrscht und insofern nicht frei ist. In der That kennt Thomas eine Freiheit nur in sehr bedingtem Sinne. Freiheit nennt er diejenige Notwendigkeit aus inneren Gründen, die auf dem Wissen beruht. Was als gut erscheint, lehrt er, wird mit

Notwendigkeit erstrebt. Seine Bevorzugung des Theoretischen hängt mit seinem Aristotelismus zusammen, und der Aristotelismus ist bei ihm fast noch stärker, als bei Albert. Zwar zeigen sich auch bei ihm Spuren des Neuplatonismus und des Einflusses des Areopagiten. Aber dieselben treten hinter seinem Aristotelismus zurück.

Aristoteles beeinflusste aber nicht nur die eigentliche Scholastik, sondern auch die Mystik des 13. Jarhunderts. Dies zeigt sich sogar bei Bonaventura. Vielfach berürt dieser die Lehren des Stagiriten, und in manchen Beziehungen eignet er sich dieselben an. Seine Ansicht über das Weltgebäude, die Elemente, die Seele und ihre Kräfte, den Willen und Anderes zeigt eine aristotelische Grundlage. Aber auf diese Grundlage sind freilich Gedanken aufgetragen, die mehr dem Geiste des Areopagiten oder des Augustinus, kurz dem alten oder neuen Platonismus entsprechen. Zuweilen polemisirt er sogar gegen Aristoteles, freilich one ihn ganz richtig zu deuten. Namentlich bezeichnet er es als einen Fehlgriff, dass derselbe die Ideeenlehre des Plato verwerfe. Gott sei nämlich allerdings die ratio exemplaris aller Dinge. Dies hatte aber Aristot. nicht geleugnet, sondern geleugnet hatte dieser nur, dass Ideeen selbständige Hypostasen seien, was Plato hingegen behauptet hatte.

Das Haupt der humanistisch-naturwissenschaftlichen Schule wurde im 13. Jarhundert Roger Baco († 1294). Allein dieser hatte seine Vorläufer, unter denen als der bedeutendste Robert Capito († 1253 als Bischof von Lincoln) erscheint. Von letzterem sagt Hasse, er bezeichne den Übergang von den Victorinern zu Bonaventura. Denn er habe einerseits zwar den Aristot., andererseits aber auch den Areopagiten kommentirt und die aristotelische Form für die mystische Kontemplation benutzt. Dieser Schluss ist jedoch voreilig. Rob. hatte zwar eine praktische Richtung, aber keine ausgeprägt mystische. Er ist vielmehr denjenigen beizuzälen, welche die humanistisch-naturwissenschaftlichen Studien angelegentlich betrieben und empfahlen. R. Baco rechnet ihn zu den Männern, welche sich durch ihre Kenntnis der alten Sprachen auszeichneten, sowie zu denen, welche mit Hilfe der Mathematik die Ursachen aller Dinge zu erklären verstanden. Roger Baco selbst drang womöglich noch entschiedener darauf, man sollte Sprachen, Mathematik und Naturwissenschaften treiben und Kenntnisse verbreiten, welche für das Leben einen Nutzen abzuwerfen vermöchten. Wenn er daneben bekennt, auch die Theologie hochzuschätzen, so muss dahingestellt bleiben, wie ernst dies gemeint war. Sicher ist, dass er den Averroës sehr hochgestellt, hingegen auf die großen zeitgenössischen Theologen der katholischen Kirche mit warer Verachtung herabgeblickt hat. Albert den Gr. und Thomas bezeichnet er als Knaben, welche Lehrer geworden seien, ehe sie selbst gelernt, und namentlich kein Griechisch verstünden. Sein Glaube an ein Prinzip übernatürlicher Erleuchtung ist nicht im kirchlichen Sinne zu verstehen, sondern auf die Lehre der arabischen Aristoteliker vom tätigen Verstande zu beziehen.

Mit Johannes Duns Scotus aber, auf welchen Roger Bacos kritische Gedanken nicht one Einfluss geblieben sind, beginnt bereits der Verfall der Scholastik, zwar nicht etwa infolge des Aufgebens der realistischen Voraussetzungen; denn auch Duns ist noch Realist; wol aber wegen seines Skeptizismus, vermöge dessen er Glauben und spekulatives Wissen von einander trennt, zur einseitigen Betonung der kirchlichen Auktorität zurückleitet und das Prinzip der Scholastik (die Harmonisirung von Glauben und Philosophie) zu zersetzen beginnt. Freilich kann auch Duns der Einwirkung des Aristot. sich nicht völlig entziehen; ferner hat er die scholastische Darstellungsform nicht nur beibehalten, sondern sogar auf die Spitze getrieben (selbst die sogen. Resolutio wird von ihm „aus einer einfach abschließenden Entscheidung in ein Gebilde vielfältigst in sich verschlungener Beweise und Beweisketten verwandelt", s. K. Werner, Joh. Duns Sc., Wien 1881, S. 65). Überdies ist die Theologie auch ihm immerhin noch Wissenschaft, mindestens praktische. Endlich hat er noch nicht geradezu behauptet, dass etwas zugleich theologisch wahr und philosophisch falsch sein könne. Aber, wärend Albert und Thomas sich bemühen, den Aristot., so weit es irgend an-

ging, zu christianisiren, d. h. alle zweideutigen Sätze desselben so zu deuten, dass sein Abstand vom Christentum möglichst gering erscheint, das Christentum aber, so weit es tunlich war, zu aristotelisiren, verzichtet Duns auf dieses Akkommodationsverfaren, somit (da Aristot. nicht nur für einen, sondern für den Philosophen galt) auf die Harmonisirung von Glauben und Philosophie, und erklärt den Aristot. in dem naturalistischen Sinne, nach dem derselbe gedeutet sein will. Ja er ist nahe daran, zu behaupten, dass Philosophie und Theologie einander widerstreiten müssen. Die Philosophie ist ihm wesentlich kosmologische Metaphysik, und wenigstens nach seiner in den Kommentaren zum Lombarden ausgesprochenen Ansicht ist Gott nicht unmittelbar Gegenstand der Metaphysik. Die höchsten Dinge, lehrt er, bleiben dieser überhaupt unerreichbar; namentlich ist die Philosophie den dem Menschen eingeborenen ethischen Trieb zu klären oder gar zu befriedigen völlig außer Stande, und sie muss eine Notwendigkeit vertreten, welche die sittliche Freiheit ausschließt. Das Übernatürliche ist für sie nicht vorhanden. Kurz, sie ist wesentlich deterministisch und naturalistisch. Aber auch die meisten sogenannten Vernunftwarheiten des Christentums kann sie nicht als wahr erweisen, wenigstens nicht im strengen (dem mathematisch geschulten Duns allein genügenden) Sinne, z. B. nicht die Unsterblichkeit der menschlichen Seele, die doch Thomas aus der Immaterialität beweisen wollte, nicht das Vorhandensein eines überirdischen Endziels für den Menschen, nicht die Lebendigkeit und Persönlichkeit Gottes, zu geschweigen der immanenten Trinität, der Erbsündhaftigkeit des empirischen Menschen, der Erforderlichkeit eines direkten oder stellvertretenden Strafleidens für die Sündenvergebung und der Notwendigkeit der Inkarnation des Gottessones. Eine spekulative Theologie aber gibt es nach Duns nicht, und die Gewisheit der christlichen Überzeugungen ruht lediglich auf dem Glauben und der Autorität der Kirche. Nicht einmal eine systematische Theologie gibt es, daher Duns seine Dogmatik nicht in einer Summa theologica, sondern lediglich in Kommentaren zum Lombarden niedergelegt hat. Gegenstand aber der Theologie, welche also weder eine spekulative, noch eine systematische Wissenschaft ist und aus der Metaphysik höchstens einige formale Hilfsbegriffe zu entlehnen hat, ist auch nur das, was wir über Gott und göttliche Dinge aus der Offenbarung wissen, hingegen selbst das an Gott etwa auf natürlichem Wege Erkennbare eben nicht. „In der geschichtlichen Erscheinung des Duns Scotus ist somit ein Bruch zwischen natürlichem Weltdenken und christlich gläubigem Denken konstatirt, der alle nachfolgenden Bewegungen auf dem Gebiete der mittelalterlichen Theologie erklärlich macht“ (Worte Werners a. a. O. S. 64). Mit seiner spröden, auf seiner Skepsis beruhenden Positivität hängt denn auch seine Lehre von Gott zusammen, dessen Singularität anstatt der thomistischen absoluten Allheit und Totalität von ihm hervorgehoben und dessen Wille, ja Willkür, im Gegensatze zu Thomas dem göttlichen Erkennen und jedweder Notwendigkeit von ihm entschieden übergeordnet wird, wie er denn als Indeterminist (und pelagianisirender Synergist) den menschlichen Willen als „causa indeterminata ad alterum oppositorum“ betrachtet.

Wärend Duns Scotus das Gebiet der Sätze, welche die Vernunft nicht beweisen könne, bedeutend erweiterte, suchte nun freilich Raimundus Lullus († 1315), ein neuer potenzirter Alanus, nicht etwa nur das Vertrauen, welches noch Thomas auf das scholastische Prinzip gesetzt hatte, widerum zu stärken, sondern den Kirchenglauben dadurch sicher zu stellen, dass er es unternahm, alle Dogmen der Kirche, auch die von Thomas für rational unerweislich erklärten, durch Vernunftbeweise zu erhärten, und zwar mittelst einer phantastischen Kombinationstheorie, welche dazu anleitete, in verschiedene Kreise teils formale, teils materiale Begriffe so zusammenzustellen, dass sich durch Drehung der Kreise auf mechanischem Wege die sämtlichen möglichen Kombinationen ergeben müssten; und diese lullische Kunst fand wirklich zalreiche Anhänger, aber sie vermochte die abschüssige Bewegung, in welcher die Scholastik schon bei Duns sich darstellt, nicht im mindesten aufzuhalten.

Nicht nur im Schoße des Skotismus, dem der Franziskaner Petrus Aureolus († 1321) huldigte, sondern auch in den Kreisen der Dominikaner und Thomisten begegnet uns am Anfange des 14. Jarh.'s an der Stelle des Realismus der Nominalismus, der unter den Scholastikern seit Jarhunderten etwas Unerhörtes war. Denn Durand von St. Pourçain († 1332) stellte den Satz auf: Die allgemeinen Begriffe entstehen nur daraus, dass uns bei unserer Vergleichung der Einzeldinge untereinander viele Dinge änlich erscheinen und wir sie wegen dieser Änlichkeit als Eins betrachten, wärend sie viele sind. Die Universalien existiren also nur in unserer Vorstellung. Die allgemeine und die individuelle Natur bilden zusammen ein und dasselbe Objekt und unterscheiden sich nur nach der Art unserer Auffassung; die Gattung und Art bezeichnet nämlich auf eine unbestimmte Weise das, was das Einzelding auf bestimmte Weise darstellt. Jene unbestimmte Weise liegt jedoch nur in unserem Verstande, wärend in der Natur der Dinge jedes ein bestimmtes ist. Eine deutliche Erkenntnis ist lediglich die, welche das Individuum zum Objekte hat. Aber nicht nur in der Universalienfrage geht Durand über Duns hinaus, sondern auch in der Trennung der Theologie von der Philosophie. Es fehlt bei ihm nicht an Aussprüchen, denen zufolge die Theologie streng genommen gar keine Wissenschaft, also nicht nur keine spekulative Wissenschaft ist, und zwar deshalb, weil sie nicht von Grundsätzen ausgeht, welche an sich bekannt sind, sondern auf dem Glauben beruht. Nach ihm soll weder die Philosophie der Theologie dienen, noch die Theologie der Philosophie. Selbst die logischen Grundsätze, deren auch die erstere bedarf, entlehnt sie nicht von der Philosophie, sondern vom gesunden Menschenverstande, und das Wort der alten Scholastik: credo, ut intelligam verliert seinen Sinn, weil der Glaube zum Wissen gar nicht erhoben werden kann, wodurch er freilich desto verdienstlicher wird.— Noch eingehender als die Kritik, welche Durand am Realismus übt, ist die von Wilhelms von Occam († 1347). Das Allgemeine existirt nach diesem nur als conceptus mentis, significans univoce plura singularia, indem die Einzeldinge bei der Urteilsbildung gemeinschaftlich durch denselben Begriff bezeichnet oder repräsentirt werden. Weil nun nur Individuelles existirt, so ist die Intuition oder Anschauung die natürliche Form unseres Erkennens. Occam unterscheidet aber ein intuitives und ein abstraktes Wissen und bestimmt deren Unterschied so: das intuitive Wissen habe es mit dem Sein oder Nichtsein des Gegenstandes zu tun, das abstraktive mit dem Was desselben. Letzteres könne sich also ebensogut mit dem Nichtseienden wie mit dem Seienden befassen. Ferner bestimmt aber Occam das Verhältnis zwischen beiden so, dass das intuitive die Grundlage des abstraktiven Wissens bilden soll, sodass also alles Wissen sich zuletzt auf innere oder äußere Erfarung stützt. Daher, sagt er, gibt es auf Erden kein eigentliches Wissen von Gott, abgesehen von dem übernatürlich geoffenbarten, durch die Autorität der Kirche vermittelten. Die Theologie ist daher keine eigentliche Wissenschaft; denn die Basis des Wissens (hier die Intuition Gottes) fehlt, ebenso die Form desselben, der Beweis. Selbst das Dasein und die Einheit Gottes erklärt er für unerweislich, beides könne nur geglaubt werden. So trat an die Stelle des scholastischen Axioms der Vernunftgemäßheit des Glaubens das früher nur sporadisch, seit Duns Scotus freilich in weiterem Umfange hervorgetretene „Bewusstsein der Diskrepanz, welches bei einem Teile der Philosophirenden zu der Voraussetzung zweier einander widerstrebender Warheiten gefürt hat, unter verhüllter, mit dem Scheine der Unterwerfung unter die Kirche umkleideter Parteinahme für die philosophische Warheit, bei Mystikern und Reformatoren aber die Verwerfung der Schulvernunft zu Gunsten der Unmittelbarkeit des Glaubens zur Folge hatte". Der letzte hervorragende Scholastiker, Gabriel Biel († 1495), hat wesentlich neues nicht gelehrt, wol aber die nominalistische Philosophie und Theologie auf einen klaren Ausdruck gebracht. Er war noch gut katholisch, aber durch seinen Nominalismus hat er doch auf Luther und Melanchthon eingewirkt. Zur Herrschaft war die nominalistische Lehre schon vor seinem Auftreten gelangt. Zwar hatte die Universität Paris, dann auch der König

von Frankreich Versuche gemacht, dieselbe gewaltsam zu unterdrücken. Aber diese Versuche blieben one nachhaltigen Erfolg. Im J. 1481 wurde das Verbot vom Könige selbst wider aufgehoben.

Die Bedeutung und der Wert der scholastischen Theologie ist weder von katholischen Beurteilern allezeit überschätzt (vgl. z. B. des Petavius Schrift de theologicis dogmatibus, Band I, Paris 1644), noch von den Protestanten immer und in jeder Beziehung verkannt worden. Handelt es sich nicht um den relativen oder zeitweiligen Wert, d. h. um das geschichtliche Recht und die geschichtliche Notwendigkeit, sondern um den absoluten Wert und die ewige Bedeutung, so liegt es freilich im Geiste des Protestantismus, sich von diesem Gebilde des Mittelalters, welches im wesentlichen durch die reformatorische Theologie überwunden ist, im Prinzip immer wider loszusagen; hingegen liegt es in der Konsequenz des römisch-katholischen Standpunktes, die Scholastik als die bleibende, im wesentlichen gesunde Grundlage aller christlichen Spekulation zu betrachten und den Höhepunkt derselben, den Thomismus, mit dem jetzigen Papste wider auf den Schild zu heben. Als eine wirklich philosophische Leistung stellt sie sich selbst nicht hin, und es wäre eine contradictio in adjecto, der Philosophie die Stellung einer Magd der katholischen Theologie zu geben und sie gleichwol noch Philosophie zu heißen. Aber sie kann auch als ein gelungener theologischer Versuch, die christliche Weltanschauung als im Einklange mit der Wissenschaft stehend zu erweisen, nicht gelten. Schon wegen des Umstandes, dass sie ihrer Apologetik oder Selbstverständigung ein falsches Objekt zum Grunde legte, war es von vornherein notwendig, dass der Versuch misslang. Anstatt der ewig gültigen Grundsätze des Urchristentums gab sie diejenige „orthodoxe“ Gestalt des katholischen Dogmas, welche sich in der Zeit zwischen dem Urchristentum und dem Mittelalter gebildet hatte und dann durch eine fortschreitende Verbildung des echten Christentums immer mehr vom Urbilde abgewichen war, also ein gewissermaßen zufällig durch Konzilien- oder Papstdekrete und nicht minder fehlbare theologische Lehrmeinungen entstandenes Material, für den Lehrgehalt des Evangeliums aus. Die Rationalität dieses Inhaltes wird aber niemals aufgezeigt werden können. A priori konstruirt und one Rekurs auf die religiöse Erfarung erwiesen werden kann auch nicht die (wissenschaftliche) Notwendigkeit des wirklichen Gehaltes der christlichen Weltanschauung. Wol aber kann von diesem gezeigt werden, dass er keinem gesicherten Ergebnisse anderweitiger Wissenschaft widerspricht, und hätte Thomas v. A. auf dieses Objekt anstatt auf das empirische römisch-katholische Dogma das scholastische Prinzip mit jener Bescheidenheit angewandt, vermöge deren er sich hinsichtlich der Mysterien des kirchlichen Dogmas mit dem Nachweis der Denkmöglichkeit begnügte, so hätte er einen gangbaren Weg gewiesen. Dagegen wird es nie gelingen, in Betreff der von der patristischen oder späteren römisch-katholischen Theologie erst gemachten Mysterien zu zeigen, dass sie, wenn auch supra, doch nicht contra rationem seien, und die Einteilung der christlichen Dogmen in solche, die auch der natürlichen Theologie angehören, und solche, die spezifisch-christlich sind, wird als unfruchtbar gelten müssen, seitdem Schleiermacher darauf hingewiesen hat, dass innerhalb der christlichen Glaubensanschauung jedes Glied eine spezifisch-christliche Färbung tragen muss. Da nun aber in dem Objekte der scholastischen Wissenschaft, wenngleich verhüllt und entstellt, doch auch wirkliche Bestandteile der Lehre des Evangeliums mitenthalten waren, so kann auch der Protestant anerkennen, dass der auf die richtige Fassung und Verteidigung dieser Bestandteile verwendete Scharfsinn der bedeutenderen Scholastiker manchen Gedanken zu Tage gefördert hat, der bleibende Bedeutung in Anspruch nehmen darf. Noch günstiger wird unser Urteil ausfallen, wenn wir allein das geschichtliche Recht der Scholastik ins Auge fassen. Geschichtlich betrachtet erscheint es als notwendig, dass die Theologen des Mittelalters das Dogma in der Gestalt, in welcher sie es nun einmal besaßen, zum Gegenstande ihrer dialektischen Operationen machten, und als relativ heilsam, dass dieses Objekt kein problematisches war, sondern ein ganz bestimmtes, mit Händen greifbares, so sehr auch jene Art von Bestimmtheit die Fehllosigkeit ausschloss.

Nach Lage der Verhältnisse kann nicht minder die (im wesentlichen der Wissenschaft des Mittelalters beizulegende) Beschränktheit auf diejenigen Mittel, welche das platonische und aristotelische System gewärten, als heilsam betrachtet werden, und was man auch über die Spitzfindigkeit und Leerheit der scholastischen Foliantenschreiber sagen mag, die Schulung des Geistes der Völker des Mittelalters durch die Logik und Metaphysik des Aristoteles war der historisch notwendige Durchgangspunkt für die Hervorbildung einer zielbewussteren Theologie. Die zuletzt wie von selbst hervorgesprungene Überzeugung, dass Metaphysik und Religion disparate Größen sind, konnte nur auf dem Wege des misslungenen Experiments ihrer Zusammenschweißung gewonnen werden. Die Anerkennung des geschichtlichen Rechtes der Scholastik ist aber in der protestantischen Theologie erst in unserem Jarhundert möglich geworden. Die Reformatoren, die freilich im Einzelnen selbst nicht ganz unterließen, sich Ergebnisse der scholastischen Theologie anzueignen, und gewisse Verdienste einzelner Scholastiker anerkannten (vgl. Luther über den Lombarden), standen im ganzen noch zu sehr unter dem Eindrucke der schädlichen Wirkungen der Verirrungen derselben, als dass sie völlig gerecht hätten urteilen können. Die späteren protestantischen Dogmatiker aber, namentlich die des 17. Jarhunderts, verschmähten es zwar nicht, in neutralen Gebieten von den Entdeckungen der alten Scholastiker Gebrauch zu machen, denselben im Stillen nachzueifern, ja deren Prinzip, freilich mit Anwendung auf die lutherische oder reformirte anstatt auf die römische Lehrtradition, in praxi zu dem ihrigen zu machen und auf diese Weise selbst Scholastiker zu werden, eigneten sich aber in thesi das Verwerfungsurteil der Reformatoren an. Die Aufklärungstheologie endlich war, obgleich Leibnitz und sogar Semler den Scholastikern ihre Achtung nicht versagten, im ganzen völlig außer Stande, irgend einem echten Gebilde des als finster verschrieenen Mittelalters Gerechtigkeit widerfaren zu lassen. In der Epoche der Romantik aber lenkte man ein; denn die Romantiker waren eher zu viel als zu wenig geneigt, auch in der unscheinbarsten Hülle Wertvolles zu erkennen, Tiefsinniges und Naives nicht deshalb zu verwerfen, weil es nicht schlechthin wahr und klar erschien, und gerade das Mittelalter als eine Glanzperiode der Geschichte anzupreisen. Auch von der Scholastik entwarfen hin und wider die von der Romantik angehauchten Philosophen, Historiker und Theologen zu ideale Bilder. Immerhin durfte aber unser kritisches Zeitalter von ihnen lernen, auch das Veraltete mit historischem Blicke zu würdigen und wenigstens für seine Zeit anzuerkennen. In der katholischen Theologie der neuesten Zeit gehört es mit zu den Merkmalen der vollen Orthodoxie, sich auf den Boden der Scholastik zu stellen, seitdem Leo XIII. durch die Encyclica vom 4. August 1879 das Studium der thomistischen Philosophie in eindringlichen Worten empfohlen hat (vergl. Rud. Bendixen, Das gegenwärtige Interesse an Thomas von Aquin, in Luthardt's Zeitschr. für kirchl. Wissenschaft und kirchl. Leben, Heft X, Leipzig 1880). Zwar ist dieser Wink schwerlich in allen katholischen Kreisen mit freudiger Zustimmung aufgenommen worden (wie H. Roberfeld behauptet, vgl. dessen Abhandlung: Die kathol. Lehre von der natürlichen Gotteserkenntniß und die platonisch-patristische und die aristotelisch-scholastische Erkenntnistheorie, in der Tübinger Theolog. Quartalschrift, herausgeg. von v. Kuhn u. a., Jahrg. 63, S. 77—136, 1881). Denn noch vor Kurzem hatte die Scholastik Gegner unter den katholischen Theologen, wie z. B. Oischinger (vgl. dessen Schrift: Die christliche und scholastische Theologie, Jena 1869), und v. Kuhn sowie Karl Werner scheinen noch heute mindestens eine Mittelstellung zwischen den Gegnern und Verehrern derselben einzunehmen. Aber wenn bereits zu einer Zeit, wo der katholischen Theologie mindestens mehr Freiheit des Urteiles, als heute, verstattet war, Männer wie Möhler und Staudenmaier mit so voller Begeisterung für die Scholastik eintraten, ist zu erwarten, dass nunmehr die Rückkehr zur Idealisirung derselben immer allgemeiner werden wird, zumal da dies in der Konsequenz des echten Romanismus liegt (vergleiche z. B. J. Kleutgen, Die Theologie der Vorzeit, vertheidigt, 2. Aufl., Münster 1867 f.).

Litteratur: 1) Das Wesen oder die Geschichte der scholast. Theologie oder Philos. vollständig darstellende oder doch ganze Perioden, resp. Hauptmomente derselben behandelnde Schriften: (Binder, De scholast. theologia, Tüb. 1624. — Tribbechovius, De doctoribus scholast., Giess. 1665. — Jac. Thomasius, De doctor. scholast., Leipz. 1676.) Hagenbach, Ueber die Scholastik und Mystik des M.-A. (in Illgens Zeitschr. für die histor. Theol. 1842, I). — Landerer's Art. über Scholast. Theologie, in der ersten Aufl. dieser Encyklop., Bd. XIII, S. 654 bis 697, 1860. — Kaulich, Gesch. der scholast. Philosophie, 1. Thl., Prag 1863. — **Alb. Stöckl**, Gesch. der Philosophie d. M.-A., 3 Bde., Mainz 1864 bis 1866. — J. E. Erdmann, Der Entwickelungsgang der Scholastik (in Hilgenfelds Zeitschr. f. wissensch. Theol., VIII, 2), Halle 1865. — **Karl Werner**, Die Schlolastik des späteren Mittelalters, I. Bd.: Johannes Duns Scotus, Wien 1881. — Rousselot, Etudes sur la philosophie dans le moyen-âge, Paris 1840—1842. — Cousin de Saint-Denoeux, Essai sur l'histoire de la théologie scolastique, 2 Bde., Paris 1847. — **Barth. Hauréau**, De la philosophie scolastique, 2 Bde., Paris 1850. — Maurice, Mediaeval philosophy, Lond. 1870. — Th. Harper, The metaphysics of the School, Lond. 1880 f. — 2) Von den kirchen- und dogmengesch. Hand- und Lehrbüchern verdienen hier Erwähnung (außer den bekannten Werken von H. Klee, W. Münscher, Baumgarten-Crusius, D. F. Strauß, F. Chr. Baur, A. Neander u. a.) Thomasius, Die Dogmengeschichte des Mittelalters und der Reformationszeit, Erlangen 1876. — Joseph Bach, Die Dogmengesch. d. M.-A., vom christologischen Standpunkt, 2 Thle., Wien 1873. 1875. — Joseph Schwane, Dogmengesch. der mittleren Zeit, Freiburg i. Br. 1882. — 3) Von den Hand- und Lehrbb. üb. Gesch. der Philosophie (außer den bekannten Werken von Jac. Brucker, Tiedemann, Buhle, Tennemann u. a.) H. Ritter, Gesch. der Philos., 7. und 8. Theil, Hamb. 1844. 1845. — J. E. **Erdmann**, Grundr. d. Gesch. d. Philos., 1. Bd., Berlin 1866. F. **Ueberweg**, Grundriß der Gesch. d. Philos., II. Theil, 7. Aufl., Berlin 1883. — 4) Anderweitige Werke, in denen die Scholastik einigermaßen ausfürlich behandelt ist: Bulaeus, Historia universitatis Paris., 6 Bände, Paris 1665—1673. — Dubois, Histor. ecclesiae Parisiens., Paris 1699. — Hist. littéraire de la France par des Religieux Benedictins, Paris 1733 f. — 5) Einzelne Hauptmomente behandeln: Launojus, De varia Aristotelis fortuna in academ. Parisiens., Paris 1653. — **Jourdain**, Recherches critiques sur l'âge et l'origine des traductions latines d'Aristote, Par., 2. Aufl. 1843, deutsch v. Stahr, Halle 1831. — M. Schneid, Aristoteles in der Scholastik, Eichstätt 1875. — Eberstein, Die natürl. Theologie der Scholastiker, Leipz. 1803. — H. **Reuter**, Gesch. der relig. Aufklärung im M.-A., 2 Bde., Berlin 1875. 1877. — Jac. Thomasius, De secta nominalium, in seinen Orationes, Lips. 1683—1686. — Ch. Meiners, De nominalium ac realium initiis, in Comm. soc. Gott. XII. class. hist. — L. F. O. Baumgarten-Crusius (progr.), De vero scholasticorum realium et nominalium discrimine, Jen. 1821. — **Victor Cousin**, Ouvrages inédits d'Abélard, Paris 1836 (wo die Einleit. zu beachten), mit einigen Verbesserungen widerholt in Fragments de philosophie du moyen-âge, Paris 1840 u. 1850. — Exner, Ueber Nominalismus und Real., Prag 1842. — H. O. Köhler, Realismus und Nomin. in ihrem Einfluß auf die dogmat. Systeme des M.-A., Gotha 1858. — Dörgens, Zur Lehre von den Universalien, Habil.-Schr., Heidelberg 1861. — C. **Prantl**, Gesch. der Logik im Abendlande, Bd. 2—4, Leipz. 1861—1870. — C. S. Barach, Zur Gesch. des Nominalismus vor Roscellin, Wien 1866 (über Marginal-Glossen zu einem Manuskript der pseudoaugustinischen Kategorien). — J. H. **Löwe**, Der Kampf zwischen dem Realismus und Nominal. im M.-A., Prag 1876. — A. Ritschl, Geschichtl. Studien zur christlichen Lehre von Gott, in den Jahrbb. für deutsche Theologie, Bd. X, 1865. — Döllinger, Die Universitäten sonst und jetzt, München 1867. —

H. J. Kämmel, Gesch. des deutschen Schulwesens im Übergang vom M.-A. zur Neuzeit, 1883. — W. Möller, Krit. Uebers. über die neueste dogmengesch. Litteratur des Mittelalters, in Briegers Zeitschr., Bd. II, und III. — M. Maywald, Die Lehre von der zweifachen Wahrheit, ein Beitr. z. Gesch. der scholast. Philos., Berlin 1871. — F. Nitzsch, Die Ursachen des Umschwungs und Aufschwungs der Scholastik im 13. Jahrh., in den Jahrbb. für protestant. Theologie, 1876, III. — F. L. Hettinger, De theologiae speculativae ac mysticae connubio, Wirceburgi 1882. — L. Schütz, Thomas-Lexikon, ... Erklärung der in den Werken des h. Thom. v. A. vorkommenden Termini technici, Paderborn 1881. Vgl. auch W. Dilthey, Einleitung in die Geisteswissenschaften, Versuch einer Grundlegung für das Studium der Gesellschaft und der Geschichte, Leipzig 1883, Bd. I, S. 338 f. (Ueberblick über die Entwicklung des Verhältnisses der Scholastik zu den Problemen der Metaphysik). —

Friedrich Nitzsch.

Scholien. Der Name *σχόλιον*, Scholium, ist ein wenig bezeichnender, indem er nur auf eine Beschäftigung der Mußestunden deutet oder auf eine Bestimmung für den Schulunterricht; für die Lernenden wurden wol kurze Erklärungen zu den alten Schriftstellern aufgesetzt, welche Scholien hießen, wie, jedoch viel später, ein solcher, der sie schrieb, *σχολιαστής* genannt wurde. Viel häufiger werden solche fortlaufende kurze Bemerkungen noch *σημειώσεις* genannt, von *σημειοῦν*, aufzeichnen. Hieronymus nennt diese ganze Art wegen ihrer kurzen unzusammenhängenden Form das genus commaticum. Und eben darin liegt das Charakteristische dieser Behandlungsart.

Es kann jemand, der sich mit irgend einer wichtigen Schrift beschäftigt, wol bei allem Studiren und Meditiren dieselbe im Sinne tragen und dann die einzelnen Bemerkungen, die ihm bei der Beschäftigung mit verschiedenen Wissenschaften und Büchern zur Erklärung einzelner Stellen beizutragen scheinen, als unzusammenhängende Beiträge zur Erklärung, oft in großer Ausfürlichkeit, zusammenstellen. So entstehen aber keine Scholien, sondern exkursartige oder gelegentliche Betrachtungen (*ἐκβολαί*, *παρεκβολαί*, wie Eustathius zum Homer sie bezeichnet), dergleichen aus verschiedenen Schriftstellern und Gebieten in großer Fülle sind zusammengetragen worden. Scholien entstehen nur, wenn der Erklärer die Absicht hat, die ganzen Bücher durch eine kurze Auslegung dem Verständnis zugänglich zu machen. Dies geschieht dann aber nicht durch zusammenhängende Entwickelung des Gedankenganges, wie bei den Kommentaren und teilweise bei den Paraphrasen, sondern in mehr positiver und resultatweiser Auslegung. Es wird nämlich von dem Scholienschreiber vorausgesetzt, dass der Benutzer im allgemeinen auf dem richtigen Standpunkte stehe, dass er von dem Gedankenstrome der Entwicklungen des Gottesreiches wie von dem wissenschaftlichen Bewusstsein der Zeit getragen sei, und mit den nötigen Vorkenntnissen ausgerüstet, nur abgerissener Winke und sachlicher Bemerkungen bedürfe zur Hinwegräumung noch vorhandener Hindernisse des Vertiefens in den Text und seines vollen Verständnisses (vgl. Keil, Elem. Herm., Lips. 1811, § 125; Mori, Herm. ed. Eichstadt. II, p. 281; Pelt, theologische Encyklopädie, § 26. 3. **Pelt** †.

Schott, Heinrich August, war geboren am 5. Dezember 1780 als Son des Professors der Rechtsaltertümer in Leipzig, August Friedrich Schott. Seine Mutter war eine Tochter des trefflichen Theologen Joh. Friedrich Bahrdt daselbst, eine Schwester des berüchtigten Karl Friedrich Bahrdt. Kaum 16 Jare alt, begann er seine akademischen Studien in seiner Vaterstadt. Mit größtem Ernste und unausgesetztem Fleiße bereitete er sich durch Hören von Vorlesungen und Besuch von Übungsstunden zehn Semester hindurch auf seinen künftigen Beruf, wie ihm bereits klar geworden, den eines akademischen Lehrers vor. Besonders war ihm der hochgelehrte Christian Daniel Beck Fürer und Vorbild für das Fach der Exegese, Platner und Carus (den er durch eine treffliche Denkschrift später, 1807, feierte) für Philosophie, Keil für Dogmatik. Für das Fach

der praktischen Theologie, welches später sein hauptsächlicher Lebensberuf werden sollte, fand er, wie es damals begreiflich ist, weniger Anleitung. Desto gründlicher bereitete er sich aber auf dasselbe durch philologische Studien, namentlich der griechischen und römischen Dichter, vor, wie denn seine Homiletik in ihrer vollendeten Ausbildung fast ganz auf dem Studium der Alten ruht. Einige seiner Arbeiten für das von Beck geleitete Philologicum wurden bereits in den Commentariis societatis philologicae Lipsiensis gedruckt.

Bereits im Jare 1799 war er Doktor der Philosophie geworden, 1801, am 12. September hatte er sich die venia docendi erworben durch Verteidigung einer Commentatio philologica-aesthetica, qua Ciceronis de fine eloquentiae sententia examinatur et cum Aristotelis, Quinctiliani et recentiorum quorundam scriptorum decretis comparatur. Er blieb auf diesem Wege, indem er im Winter 1801/2 seine akademische Laufban mit Vorlesungen über die Theorie der Beredsamkeit eröffnete, mit besonderer Beziehung auf Kanzelberedsamkeit; dann folgten Lektionen über Ciceros rhetorische Schriften wie auch philologische Vorträge bis 1807. Aber schon frühe (1802) verband er mit seinen Vorlesungen praktische Übungen im Ausarbeiten und Halten von Predigten; im J. 1803 ward er selbst Frühprediger bei dem akademischen Gottesdienste.

Durch seine Herausgabe der τεχνὴ ῥητορικὴ des Dionysius von Halicarnaß (1804) und andere Schrifteu gewann er Ruf in der Gelehrtenwelt, aber durch keine Leistungen größere Popularität, als durch seine „höchst brauchbare“ Ausgabe des Neuen Testaments mit lateinischer, sehr concinner Übersetzung (Lips. 1805. ed. 2. 1811. 3. 1825 — 4. 1840 —), mit kurzer Angabe der wichtigsten abweichenden Erklärungen. Gegen Ausgang des Jares 1805 trat er in eine außerordentliche Professur in der philosophischen Fakultät. Im Jare 1807 erschien sein kurzer Entwurf einer Theorie der Beredsamkeit, mit besonderer Anwendung auf Kanzelberedsamkeit, zum Gebrauche für Vorlesungen (Leipzig, bei Barth, 2. Aufl. 1816). Er hatte sich inzwischen mit seinen Vorlesungen immer mehr auf das Gebiet der Theologie hingewandt und ward 1808 durch seine Ernennung zum außerordentlichen Professor der Theologie näher an diesen Beruf geknüpft. Nach des trefflichen Wolfs Tode im Jare 1809 kam er als ordentlicher Professor derselben und Prediger an der Schloßkirche nach Wittenberg an Tzschirners Stelle, nachdem er einen Ruf nach Kiel abgelehnt hatte und bei der Feier der vor 400 Jaren geschehenen Stiftung der Universität Leipzig zum Ehrendoktor der Theologie ernannt worden war. Er hielt nun regelmäßig exegetische Vorlesungen über die Schriften des Neuen Testaments und trug die historisch-kritische Einleitung in die Schriften desselben mit einer kurzen Hermeneutik, die Dogmatik und die Theorie der geistlichen Beredsamkeit vor, die alle mit vielem Beifall gehört wurden. Auch hier stiftete er ein Predigerkollegium, wie ein solches in Leipzig bestanden hatte, zum großen Nutzen der Theologie Studirenden. Seine Epitome theologiae christianae (eine Dogmatik aus dem Prinzip des Reiches Gottes) erschien 1811 (2. Aufl. 1822), ist mehr durch Mäßigung und gründliche Erwägung des Schriftinhalts und Festhalten an den allgemeinen Bestimmungen der protestantischen Kirche, als durch Tiefe und Schärfe beachtenswert, wärend der allzu verwickelte Periodenbau der Übersichtlichkeit oft schadete und den Gebrauch des Werkes erschwerte.

Schon im Jare 1812 vertauschte Schott Wittenberg, wo er sich nicht recht wol gefült hatte, mit Jena, welches fortan bis an sein Lebensende der Schauplatz einer gesegneten Wirksamkeit für ihn werden sollte. Hier schlugen noch mächtig die Wellen der großen philosophischen Bewegung, die Nachwirkungen der Sturm- und Drangperiode in der deutschen Litteratur und die nahe Einwirkung ihrer Blüte, deren Mittelpunkt Weimar noch immer war. Für eine so gemäßigte, wenn auch begeisterte, doch nüchterne und nichts weniger als originelle, aber gründliche Behandlungsweise, wie die Schotts, war daher der Boden nicht ein durchaus günstiger. Dennoch drang er mit seiner Gründlichkeit und unbestechlichen Redlichkeit hier durch und fürte so praktisch den Beweis, dass der Einfluss eines

Lehrers noch mehr auf Lauterkeit und Charakter, als auf neuen und geistreichen Gedanken ruht. In jeder Hinsicht fand er Förderung von Seiten der Regierung, und das unter der Benennung eines homiletischen Übungs-Kollegiums von ihm auch in Jena errichtete Prediger-Institut ward bei Gelegenheit der dreihundertjärigen Jubelfeier der Reformation (1817) in ein woldotirtes homiletisches Seminarium verwandelt, er selbst zum Kirchenrat ernannt. Sein Wirken in Jena verlief, da er die manchmal ermüdenden Zuhörer durch den Nutzen, den er ihnen brachte, immer wider fesselte, nun als ein sehr segenreiches in treuer Gewissenhaftigkeit und Liebe bis an sein Ende, welches infolge eines Nervenschlages unerwartet am 29. Dezember 1835 ihn ereilte.

Insbesondere hat er als Leiter des homiletischen Seminars und als Vertreter klassisch-humanistischer Bildung bis zuletzt mit großem Erfolge gewirkt. Seine mit seltener Gewandtheit und Sicherheit gehaltenen exegetischen Vorlesungen in lateinischer Sprache erhielten eine altsächsische, seitdem abgekommene Sitte. Er zeigte überhaupt in lateinischer Rede wol noch größere Beredsamkeit, als in der Muttersprache, denn es gebrach ihm nicht an einem erfinderischen, wissenschaftlichen und logischen Verstande, wie er für Kathederredner nötig ist, wol aber an Phantasie, Witz und hinreißendem Schwunge; er vermochte mehr zu überreden und den Willen unmittelbar in Bewegung zu setzen. Es fehlte ihm dabei selbst nicht an starken und rasch hervorbrechenden Gefülen, aber sie nahmen ihren Weg durch den Verstand, wenn sie sich kundgaben. Diesen Anlagen ist auch seine Theorie der Beredsamkeit durchaus gemäß; über das rechte Schöpfen aus den letzten Quellen ist nur wenig darin zu finden, viel dagegen über die geeignete Form der Mitteilung, die er zum großen Teile nach antiken und Reinhardschen Mustern exemplifizirte. So in dem Hauptwerke seines Lebens, der Theorie der Beredsamkeit, mit besonderer Anwendung auf die christliche Beredsamkeit, in ihrem ganzen Umfange dargestellt (Leipzig 1815—1828, 3 Thle. in 4 Abth. — Thl. 1. 2, 2. Aufl. 1828. 1833).

Wie er seine Grundsätze in Anwendung brachte, zeigen mehrere Bände von ihm herausgegebener, sehr sorgfältig ausgearbeiteter Predigten; auch die Denkschriften des homiletischen und katechetischen Seminars der Universität Jena lassen vielfache tiefere Blicke in sein Verfaren, auch namentlich hinsichtlich der Anleitung tun, welche er den Theologie Studirenden dafür mit ebenso viel Umsicht als gewissenhafter Treue gab (Jena 1816—1834).

Er arbeitete aber auch in den anderen Fächern. Ein durchaus maßvolles Werk ist die Isagoge historico-critica in libros Novi Foederis sacra (Jen. 1830). Mit dem Domherrn Winzer in Leipzig unternahm er einen lateinischen Kommentar über die neutestamentlichen Briefe, von welchem nur der von Schott verfasste über Paulus Briefe an die Thessalonicher und Galater zustande gekommen ist (Vol. I, Lips. 1834). In verschiedenen Dissertationen behandelte er einzelne Gegenstände der Auslegung des Neuen Testaments, von denen die älteren in seinen Opusculis (Vol. I. II, Jen. 1817. 1818) gesammelt sind. Von weniger Bedeutung sind seine apologetischen Schriften, unter denen die ausgefürtesten die Briefe über Religion und christlichen Offenbarungsglauben als Worte des Friedens an streitende Parteien (Jena 1826).

In seinem ganzen theologischen Wirken aber bewärt sich, was sein Biograph Dr. Johann Traugott Lebrecht Danz (Heinrich A. Schott, Leipzig 1836) von ihm sagt, dass man bei seiner Charakteristik als Theologen davon ausgehen müsse, dass es Wenige gebe, deren Theologie so ganz den Charakter ihrer Gesinnung habe, wie bei ihm. „Schotts Gesinnung aber bestand aus Gewissenhaftigkeit, Bescheidenheit, Treue, den einfachsten, reinsten und frömmsten Tugenden"; daher seine theologische Denkweise: prüfend, frommgläubig, fleißig. Er war ein Gelehrter durch und durch, auch, wie solche es oft sind, in Dingen des gemeinen Lebens unpraktisch, aber, wie das häufig bei edleren und tieferen Naturen der Fall ist, wusste er auch in solchen Dingen, wenn sie ihm wichtig wurden, oftmals das Richtige rasch zu treffen, wie er denn auch einmal das

Prorektorat der Universität Jena zu allgemeiner Zufriedenheit verwaltet hat (Hebr. 13, 7). L. Pelt †.

Schottische Konfessionen. Als confessio Scoticana I bezeichnet man das im August 1560 von John Knox und fünf anderen schottischen Geistlichen im Auftrage des Parlaments aufgesetzte und von dem Parlament angenommene Bekenntnis (s. den Art. Knox, Bd. VIII, S. 92). Dasselbe ist ursprünglich in englischer Sprache verfaßt (so gedruckt z. B. in Knox Reformationsgeschichte); für das corpus et syntagma confessionum fidei von 1612 wurde es in das Lateinische übersetzt (diese Übersetzung bei Niemeyer, Collectio confessionum in ecclesiis reformatis publicatarum 1840, S. 340 ff.). Es zerfällt in 25 Artikel, in welchen die Hauptpunkte der christlichen Lehre in mild calvinischer Fassung dargelegt sind. Demgemäß lehrt der 21. Artikel, die Sakramente sollten non tantum visibiliter inter populum ejus (Gottes) et eos qui extra foedus sunt distinguere, sed etiam fidem suorum filiorum exercere, et participationem eorundem sacramentorum in illorum cordibus, certitudinem promissionis ejus et felicissimae illius conjunctionis, unionis et societatis quam electicum capite suo Jesu Christo habent obsignare. Die vanitas derjenigen, welche behaupten, daß die Sakramente nur mera et nuda signa seien, wird verworfen und dagegen behauptet: per baptismum nos in Christo Jesu inseri, justitiaeque ejus . . participes fieri; atque etiam quod in Corna Domini rite usurpata Christus ita nobis conjungitur, quod sit ipsissimum animarum nostrarum nutrimentum et pabulum . . . Unio haec et conjunctio quam habemus cum corpore et sanguine Jesu Christi in recto sacramenti usu, operatione Spiritus s. efficitur, qui nos vera fide super omnia quae videntur, quaeque carnalia et terrestria sunt, vehit et ut vescamur corpore et sanguine Jesu Christi semel pro nobis effusi et fracti, efficit, quodque nunc est in coelo et in praesentia Patris pro nobis apparet. Die Milderung der Calvinschen Anschauung zeigt sich besonders darin, daß die Prädestinationslehre zwar überall den Hintergrund der religiösen Überzeugung bildet (vgl. art. 1. 3. 7. 8. 13. 16. 21. 25), aber in ihrer ganzen Schärfe nirgends ausgesprochen wird. Eigentümlich ist der Konfession die starke Betonung der Wirksamkeit des heiligen Geistes in der Erneuerung (art. 12), die Behauptung, daß neben der rechten Predigt und der reinen Sakramentsverwaltung die Übung der Kirchenzucht Kennzeichen der waren Kirche sei (art. 18), und die im Vergleiche mit Knox sonst bekannter Stellung zur weltlichen Obrigkeit vorsichtige Fassung der Aussagen über sie (art. 24, vgl. 14 und Bd. VIII, S. 92).

Mit dem Namen confessio Scoticana II wird die am 28. Jan. 1581 verfaßte Urkunde des Bundes König Jakobs mit den Schotten bezeichnet (vgl. über sie die Art. Covenant Bd. III, S. 380). Hauck.

Schottland, kirchlich-statistisch. Wenn man die kirchliche Statistik Schottlands behandeln will, so muß man immer auf den Census von 1851 zurückgehen. Dieser Census war freilich ungenügend, indem er die Anzal der Gebäude und der Kirchengänger, nicht aber die der Kommunikanten gebracht hat. Doch war er unparteiisch und mit den statlichen Hilfsmitteln ausgefürt; dagegen waren die Kirchen späterhin unfähig, sich über ein besseres Verfaren zu verständigen, sind deshalb außer Stande, das notgedrungene Aufhören der Statshilfe durch Sonder-Rechnungen zu ersetzen, also bleibt der religiöse Census von 1851 bis jetzt der einzige verlässige; man muß das Fehlende aus den Angaben der Kirchen, auch aus öffentlichen Streitigkeiten und sogar aus Privatunternehmungen der Zeitschriften ersetzen. — Doch erstreckt sich das Dunkel hauptsächlich auf die Statskirche; sonst ist alles ziemlich unbestritten. In diesem Artikel soll nach der Mitteilung der Resultate von 1851 die spätere Entwickelung folgen, mit Notizen nicht nur über die äußere Statistik, sondern auch über das Wachstum der Werke der inneren Mission und über den Zustand der Lehre und der Verfassung.

Im J. 1851 betrug die Bevölkerung Schottlands 2,888,742 Seelen, im J. 1881 3,734,443. Für 1851 ist die kirchliche Statistik Schottlands (nach den

Angaben der Encyclopaedia Britannica, Art. „Scotland", 8. Ausgabe) in folgenden zwei Tabellen enthalten.

I.

Kirchen und Sekten	Kirchen und Versammlungsorte	Kirchensitze	Kirchgänger		
			Vormittagsgottesdienst	Nachmittagsgottesdienst	Abendgottesdienst
Statskirchen	1183	767,080	351,454	184,192	30,763
Freie Kirchen	889	495,335	292,308	198,353	64,811
Vereinigte Presbyterianisten	465	288,100	159,191	146,411	30,810
Andere Denominationen	858	284,282	140,998	90,677	62,490
Summa	3395	1,834,805	943,951	619,863	188,874

II.

Independenten	92	76,342	26,392	24,866	17,273
Episkopalen	134	40,022	26,966	11,578	5,360
Römisch-Katholische	117	52,766	43,878	21,032	14,818
Baptisten	119	26,086	9,208	7,735	4,015
Reformirte Presbyterianer	39	16,969	8,739	7,460	2,180
Originelle Secession	36	16,424	6,562	5,724	1,629
Quäker	7	2,152	196	142	—
Unitarier	5	2,437	863	130	855
Mährische Brüder	1	200	16	—	55
Wesleyaner	70	19,951	8,409	2,669	8,610
Primitive Methodisten	10	1,890	327	404	715
Andere Methodisten	2	600	201	150	180
Glassiten	6	1,088	429	554	100
Swedenborgianer	5	710	211	67	120
Evangelische Union	28	10,319	3,895	4,504	2,171
Irvingianer	3	675	272	126	190
Mormonen	20	3,182	1,304	1,225	878
Juden	1	67	28	—	7
Unbestimmt	63	12,417	3,102	2,312	3,328

Zu diesen Tabellen von 1851 ist nun zweierlei zu bemerken:

1) Der Kirchenbesuch steht nicht im normalen Verhältnisse zur Bevölkerung. Nach der Regel, die im Artikel „England, kirchlich-statistisch", dieses Werkes, angewandt worden ist, findet man die Summe der Kirchgänger, wenn man zur Teilnahme an der Morgenandacht die Hälfte des nachmittägigen und das Drittel des abendlichen Kirchenbesuches hinzurechnet. Wenn dieses Resultat die Proportion von 58% erreicht, so ist das befriedigend. Nun aber ist die Total-Summe der Kirchgänger aus einer Bevölkerung von 2,888,742 Seelen nicht mehr als 1,348,329, oder 46,6%. Kirchensitze waren im Überflusse vorhanden; etwa $63\frac{1}{2}$%. Wie weit seit 1851 dieser Zustand sich verbessert hat, läßt sich nicht mit Sicherheit ermitteln; doch ist der Mangel immer bedeutend.

2) Man sieht, wie überwiegend groß die Majorität der Presbyterianer in Schottland ist. Die anderen Kirchen und Sekten machen nur 16% aus; und

Digitized by Google

obgleich in dreißig Jaren die Volksreligion ein weniges verloren haben dürfte, besonders wenn die großen Anstrengungen der anglikanischen und der römischen Kirche in Betracht kommen, ist doch der Verlust im ganzen klein, und er ist der bischöflichen Kirche mehr als der römischen zugefallen. Aus diesem Grunde muß man mit der Statistik des Presbyterianismus anfangen und dieselbe ausfürlicher behandeln, weil die Volksgeschichte durch denselben so verschiedenartig bestimmt worden ist.

I. Presbyterianische Kirche A. Im ganzen. — Die Presbyterianische Kirche leidet immer durch ihren Namen, indem die Hauptsache — die Lehre — hinter der Verfassung zurücktritt. Die Lehre, wie bekannt, ist reformirt oder calvinisch, wie im Heidelberger Katechismus; und von Anfang an haben alle schottischen Presbyterianer dieselbe Lehrformel aufrecht erhalten. Die altschottische Konfession, von dem Reformator John Knox verfertigt (1560), hat zwar der Konfession weichen müssen, die im folgenden Jarhunderte der konzentrirte Ausdruck des englischen, schottischen und irischen Puritanismus sein sollte — der berühmten „confessio Westmonasteriensis“ (1647). Auf die Bildung dieser Konfession hat die schottische Kirche durch ihre bedeutendsten Theologen starken Einfluss ausgeübt, und überall ist dieselbe mit Katechismen gleichen Ursprungs und gleichartiger Regelung der Kirchenverfassung und des Kultus, wohin immer der schottische Presbyterianismus sich verpflanzt hat, bestimmend geblieben. An der Konfession ist nichts wesentliches verändert, nur hie und da sind Erklärungen und Verwarungen gegen Übergriffe beigefügt; nach zwei Jarhunderten ist der kleine Katechismus (shorter Catechism) dieser Periode in der großen Mehrzal der Volksschulen Schottlands noch in Gebrauch. Die zwei Jarhunderte, die nach der Reformation folgten, sahen die schottische Kirche im Kampfe für ihre Lehre gegen die römische und die arminianische Theologie, und auch gegen die Stuart-Familie, welche die bischöfliche Kirche durch Gewalt und Verfolgung Schottland aufdrängen wollte. Der heldenmütige Widerstand des schottischen Volkes läßt sich nicht aus einem abstrakten Begriff vom Kirchenregimente erklären, sondern entstand, weil man in der bischöflichen Kirche der Stuart-Periode einen Zug zur römischen Theologie verspürte und weil man die alte Freiheit nicht durch eine harte Caesareopapia wider verdrängen lassen wollte. Die schöne Aussicht aber, die sich für die Million von Schotten eröffnete, welche als vereinigtes Volk nach der Revolution von 1688 dastand, erfüllte sich keineswegs, sondern blieb weit hinter der politischen und industriellen Entwickelung zurück, die die föderative Union mit England (1707) im Gefolge hatte. Das 18. Jarhundert war für Schottland die Zeit der Spaltung, der Lauheit und der Unfruchtbarkeit. Die allgemeine Auflösung, die im englischen Deismus sich Ban brach, machte sich auch in Schottland fülbar, und es kam dazu eine Störung der inneren kirchlichen Ruhe von Seiten der Anhänger der Stuart-Familie. Das Patronatsrecht hatte immer als Zankapfel in der schottischen Kirche gewirkt und als unvereinbar mit der geschlossenen Einheit und der geistlichen Unabhängigkeit des Systems ist dasselbe mehrmals abgeschafft worden. Aber in den letzten Jaren der Königin Anna (1712) wurde das Übel als Hindernis der protestantischen Nachfolge wider ins Leben gerufen, um alles Spätere in der schottischen Kirchengeschichte zu trüben und zu verwickeln. Unter einem bischöflichen oder einem Konsistorial-Rgimente wäre das Patronatsrecht nicht anfechtbar gewesen. Der Bischof oder das Konsistorium würde den Kandidaten, one Einwendung der Gemeinde, eingefürt haben. In Schottland aber konnte nach der Stufenreihe der presbyterianischen Vertretung jede kirchliche Instanz ein Kampffeld werden. Wenn ein Kandidat eine Probepredigt hielt, so konnte man die Kirchenältesten, falls sein Leben oder seine Lehre nicht genügte, gegen ihn in Bewegung setzen. Durch Appellation ging die Sache an die Kreissynode: die aus Geistlichen und Kirchenältesten in gleicher Zal bestand, dann an die noch größere provinzielle Synode, zuletzt gelangte der Streit an die Generalsynode, one alle Einwirkung des weltlichen Gerichtes konnte er nur von solchen Versammlungen geschlichtet werden. Dabei konnte unmöglich Mißbrauch entstehen, one Verderbnis der geistigen Aufsicht; und als dieses leider eintrat, so hat man

sich von der Generalsynode der schottischen Kirche nicht nur wegen des Patronatsrechtes, sondern wegen der Entkräftung der Disziplin und der wachsenden Unreinheit der Lehre lostrennen zu müssen geglaubt. Diese erste Separation, die die Secesiion hieß, entstand im Jare 1733 und hatte als Fürer einen Geistlichen in Stirling, Ebenezer Erskine; neben ihm drei andere Geistliche. Das war die erste Separation, obgleich es eine Anzal von „Covenanters“ seit der Revolutionszeit gegeben hat, die gegen die Einrichtungen von Wilhelm III., als zu wenig der Idee eines christlichen States entsprechend, Protest eingelegt hatten, aber erst seit 1743 bildeten sie eine organisirte Gemeinschaft unter dem Namen der Reformirt-Presbyterianer. Als die Erregung gegen das Patronatsrecht fortdauerte, sodass mehrmals die Geistlichen nur durch Truppenmacht in ihr Amt eingefürt werden konnten, kam es zu einer neuen Separation (Abhilfe, auf Englisch Relief genannt), i. J. 1752 neben der Secession. Nach einem Jarhundert haben sich diese Sondergemeinschaften, die zusammen bis zu ungefär 500 Gemeinden gewachsen waren, im Jare 1847 vereinigt, und bilden jetzt die vereinigte presbyterianische Kirche. Am Ende des 18. Jarhunderts war die schottische Kirche zum tiefsten Punkte ihres Abfalls vom Geiste der Westminsterschen Versammlung gesunken, sie beginnt aber bald sich zu erheben und durch große Männer, wie Thomas Chalmers und andere, immer gründlicher erweckt, kommt sie mehr und mehr auf den Standpunkt der Separatisten. Mit der Erneuerung der Lehre nimmt man auch den Kampf gegen das Patronatsrecht wider auf, nicht gerade um dasselbe abzuschaffen, vielmehr zu verkürzen und unschädlich zu machen. Von Seiten der Patrone aber und auch eines Teiles der Geistlichen wurde dieses Gesetz (Voto Law) bestritten, und nach langen Streitigkeiten (1834—1843) schieden mehr als 470 Statsgeistliche aus der Nationalkirche aus, um die sogenannte Freie Kirche Schottlands zu bilden. Diese Vorgänge können hier nicht eingehender dargestellt werden; auch für deutsche Leser findet man eine ausfürliche und gründliche Erklärung in Sydows „Schottische Kirchenfrage“ (1845). Seitdem hat die Freie Kirche sich an Zal der Geistlichen und der Laien verdoppelt; die Statskirche aber hat auch wider Kraft gewonnen, obschon von diesen Separationen gelämt und in ihrer Arbeit als Nationalkirche mannigfach verhindert. In der letzten Zeit entstand auch ein politischer Streit gegen ihre fortdauernde Anerkennung als Statskirche, der aber von beiden Seiten mit christlicher Haltung bisher gefürt wird. Merkwürdig ist ebenfalls die Tatsache, dass im J. 1874 das Patronatswesen vom Parlamente unter Kompensationsbedingungen aufgehoben und die Wal der Geistlichen in der Statskirche an die Kommunikanten und Glieder derselben freigegeben wurde.

Diesen geschichtlichen Notizen über die schottischen Kirchen dürfen etliche allgemeinen Züge des Kultus und der Verfassung hinzugefügt werden. Der Morgengottesdienst fängt in den Städten um 11 Uhr an, auf dem Lande etwas später; der Nachmittagsgottesdienst kann auf dem Lande fehlen; Abendgottesdienst auf dem Lande ist im ganzen eine Ausnahme, und wird nur in Verbindung mit der Kommunion oder mit anderen Feierlichkeiten gehalten. Das Gebet ist frei; seit dem Scheitern des Angriffs von Erzbischof Laud im Jare 1637 ist keine Liturgie in der schottischen Kirche je gelesen worden. Ein ziemlich langes Gebet von 10—15 Minuten im Vormittagsgottesdienst kommt sehr häufig vor. Das Singen geschieht in der Regel one Instrument; erst in der letzten Zeit ist Orgelbegleitung erlaubt worden. In vielen Kirchen, besonders der Freien Kirche, werden nur die Psalmen in einer Übersetzung aus dem 17. Jarhundert gesungen; wenn man milder gesinnt ist, kann ein Anhang von geistlichen Liedern, herausgegeben von der Generalversammlung im Jare 1781, hinzukommen; viel später haben die drei Hauptkirchen, jede für sich, ein größeres Gesangbuch, aber nur fakultativ, einfüren lassen. Die Singweisen sind im ganzen kräftiger Art, und manches ist in der letzten Periode von deutscher Kirchenmusik geborgt worden. Die Predigt bleibt immer nach Luthers Worten „das vornehmste Stück des Gottesdienstes“ und dauert in der Regel, obgleich hie und da verkürzt, 30—50 Minuten. Die systematische Schrifterklärung findet man noch besonders in der Morgenandacht; die

alte Weise aber ist im Abnehmen begriffen. Überall, kann man sagen, ist von der Doktrin als solcher weniger zu hören, doch in den besten Reden findet sich eine Betonung der festen schriftmäßigen Lehre. Die Schriftlektion ist frei; Perikopen, wie Feiertage, Sonntage und Buß- und Bettage ausgenommen, haben keine kirchliche Existenz. Was die Sakramente betrifft, so wird die Kindertaufe entweder in der Kirche als Stück des Gottesdienstes vollzogen oder im Hause. Das Abendmal wird in der Regel zweimal, sehr oft aber viermal järlich gefeiert. Konfirmation im eigentlichen Sinne existirt nicht, doch läßt jeder Pastor Kommunions-Unterricht geben und fürt die Neukommunikanten in die Reihe der übrigen mit irgendwelcher Feierlichkeit ein. Die Trauung ist privat; jetzt macht man einen schwachen Anfang, den Ritus in die Kirche zu übertragen. Beerdigung wird nur mit häuslicher Andacht gefeiert; ein Gebet im Freien ist eine Seltenheit, noch mehr eine Grabrede. Es wird erwartet, dass jeder Geistliche Seelsorge nicht nur an den Kranken, sondern an der ganzen Gemeinde übe; es ist das möglich, one dass mehrere Geistliche an einer Gemeinde arbeiten, was nur selten stattfindet; doch ist man sehr oft mit kirchlichen Angelegenheiten überbürdet, auch hängt vieles von der Treue der Geistlichen ab. Fast allgemein ist die Überwachung der Sonntagsschulen von Seiten der Geistlichen, besonders der fortgeschrittenen Klassen in denselben. Diese Arbeit, noch schwach im Anfange des Jarhunderts, ist in den letzten Dezennien riesenhaft gewachsen, besonders seitdem im Jare 1872 die Volksschule mit Inspektion und Schulzwang verstärkt, den Boden für den religiösen Unterricht immer mehr erweitert hat.

Die Grundlinien des schottischen Presbyterianismus sind sehr einfach und in allen Kirchen wesentlich dieselben. Jede Gemeinde wält durch die Stimmen der Kommunikanten aus denselben die Kirchenältesten, und diese Männer, ordinirt und auf die Bekenntnisschriften verpflichtet, mit dem Pastor, als ihrem Haupte, Session genannt,' üben die Schlüsselgewalt in der Gemeinde aus. Mehrere Gemeinden, etwa zehn bis siebzig, jede durch einen Pastor und einen Ältesten vertreten, bilden die Kreissynode (Presbytery), welche diese Gemeinden überwacht und an der allgemeinen Verwaltung Anteil nimmt. Ein Komplex von Kreissynoden bildet eine Provinzialsynode, deren Funktionen sich weiter erstrecken. Die General-Synode (General assembly genannt), wird järlich von den Kreissynoden erwält und zwar aus Geistlichen und Kirchenältesten; sie entscheidet in letzter Instanz über alle kirchlichen Angelegenheiten. In der vereinigten presbyterianischen Kirche gibt es keine Provinzialsynoden, noch sind die geistlichen Mitglieder erwält wie die Kirchenältesten, sondern alle kommen kraft des Amtes zusammen. In der Statskirche werden alle Mitglieder der Assembly nicht von der Kirche erwält, sondern aus einer Gesamtzal von 363 vertreten 67 die Korporationen und 5 die Universitäten Schottlands.

Ein Hauptinteresse für die sämtlichen Presbyterianer Schottlands ist die Vorbildung für das geistliche Amt. Nur in den seltensten Fällen kann man es one durchgehende Studien erlangen. Wer zum Studium der Theologie zugelassen werden will, muss drei oder vier Wintersemester hindurch auf einer Stats-Universität klassische, mathematische und philosophische Studien getrieben haben. Dann entscheidet über seine geistliche Fähigkeit die Kreissynode, über seine vorbereitende Bildung eine spezielle Behörde. Ungefär die Hälfte der angehenden Theologen haben schon den Grad eines Magister artium, mit dem deutschen Doktor der Philosophie fast identisch, von den Universitäten erhalten. Die nachfolgenden Studien in der Theologie, die wieder drei bis vier Jare (nur Wintersemester) fortdauern, werden in der Statskirche bei den theologischen Fakultäten der Universitäten getrieben, in den anderen Kirchen auf besonderen Anstalten, die in der Separatstatistik zu finden sind. Das Programm in allen ist ziemlich gleich, auch von dem Studiengang der deutschen Theologen, obgleich es weniger Lehrer gibt, nicht sehr abweichend. Bis jetzt ist kein Mangel an Studenten zu verspüren, und das Wachstum der Stipendien und anderen Dotationen, besonders in den separirten Kirchen, die nichts mit den Universitäten gemein haben, sondern in der Theologie apart dastehen, hat die Aufgabe der

Digitized by Google

Selbsterhaltung bedeutend erleichtert. Die Prüfungen für den Kandidatenstand, die Einrichtungen, um den Kandidaten Arbeit mit Besoldung zu verschaffen und sie endlich durch Wal und Ordination ins Amt einzufüren, müssen hier übergangen werden.

Presbyterianische Kirche. B. Sondergemeinschaften.

§ 1. Die Statskirche (Church of Scotland). Die jetzige schottische Kirche stellt nicht die reine Idee der Unabhängigkeit dar, indem sie das Verfaren der Civilgerichtshöfe im Konflikte mit geistlichen Urteilen der früheren Generalsynoden vor 1843 nicht verworfen, sondern sanktionirt hat, und indem sie bei der Abschaffung des Patronatsrechts nur durch Konzession von Statswegen eine kirchliche Reform erlangen konnte. Doch ist diese Kirche die freieste unter den Statskirchen. Die Königin Englands ist keineswegs Haupt derselben, nicht einmal membrum praecipuum ecclesiae. Der Delegirte der Krone (Lord High Commissionar) hat keine Stimme in den Debatten der Verwaltung, welche die Administration und Gesetzgebung aus eigenem Rechte fürt. Wenn man prinzipiell gegen die Union der Kirche mit dem State gestimmt ist, so sieht es wol anders aus; aber die Selbständigkeit dieser Statskirche, im Vergleich z. B. mit der anglikanischen, ist nur zu rühmen. Alle Verhältnisse der Kirche werden järlich diskutirt; es wird frei abgestimmt, und manche Impulse gehen von diesem Mittelpunkte aus in alle Theile des Landes und in die Fremde.

Die Landeskirche Schottlands ist in 1276 Parochieen geteilt, hat auch 156 Nicht-Parochialkirchen und dazu 120 Missionsstationen; im ganzen 1552. Es muss daher wenigstens 1132 Kirchen und Kapellen geben; die Missionsgebäude dürften wol teilweise weniger kirchlich sein.

Die Kommunikantenzal wird mit 539,292 angegeben. So steht nicht nur im Berichte, der der Generalsynode des Jahres 1883 vorgelegt worden ist, sondern im Jare 1878 ist eine ziemlich entsprechende Zal (515,000) vor dem Parlamente genannt worden. Diese Angaben sind aber aus verschiedenen Gründen bestritten worden, und gewiss sind dieselben weniger kontrolirt, als in den separaten Kirchen, wo exakte finanzielle Einrichtungen von der Kommunikantenzal abhängig sind. Doch ist ein bedeutender Fortschritt seit 1851 zu konstatiren, und diesen sieht man auch im Erfolge eines Planes für die Errichtung neuer Parochieen, die mit Kirchengebäuden versorgt und teilweise dotirt sind. Von 1846 bis 1870 sind 150 Parochieen errichtet worden, von 1870 bis 1883 173, im ganzen 323. Die Unkosten betragen mehr als 2,000,000 £ (40 Millionen Mark). Der letzte Jaresbericht gibt für diesen Zweck eine Summe von 22,931 £ an.

Die Statskirche Schottlands hat Missionen im Auslande in Ost-Indien, Ost-Afrika, China, auch unter den Juden, in den Kolonieen und auf dem Festlande; vgl. den Art. Mission Bd. X, S. 62. Den Ertrag für andere Liebestätigkeit findet man in der folgenden Tabelle: (Im Jare 1882 war die Summe £ 386,061.)

Gemeindeliebestätigkeit	Kirchensitze ꝛc.	Erziehung	Eigentl. innere Mission	Kirchenbau ꝛc.	Dotirung der Pfarreien	Heiden-Miss. ꝛc.	Summa
£	£	£	£	£	£	£	£
120,741	84,314	10,092	26,664	40,803	22,931	28,649	340,177

Unter der Rubrik „Kirchensitze“ ꝛc. wird alles begriffen, was zur freiwilligen Unterstützung der Geistlichen gehört. Der regelmäßige Gehalt der Geistlichen, wie auch die Unterstützungsmittel für die Gebäude kommen aber anderswoher, entweder von alter, resp. neuer Dotirung, oder von Kirchensteuern. Die folgende Tabelle enthält das Nötige.

Zehnte (Teinds)	Örtliche Einnahmen	Fiskus	Pfarrhäuser (järlich)	Pfarrgüter	Andere Quellen	Steuer für Kirchen und Pfarrhäuser	Summa
£	£	£	£	£	£	£	£
240,302	23,502	16,300	24,733	24,681	8,417	42,082	380,017

Digitized by Google

Die Leistungen nach dem statskirchlichen und dem freiwilligen Prinzip sind also ziemlich gleich. Unter den größten letzterer Art ist zu nennen eine Gabe von 500,000 £ vom seligen Herrn Baird, deren Zinsen järlich zu verschiedenen Zwecken der inneren Mission gebraucht werden.

Die Statskirche Schottlands hat seit 1872 keine Aufsicht mehr über den öffentlichen Unterricht; doch erzieht sie in drei Normalschulen zu Edinburgh, Glasgow und Aberdeen 396 Lehrer und Lehrerinnen. In den Sonntagsschulen finden sich 240,361 Schüler unter 17,833 Anhängern der Kirche, welche Unterricht geben. Für theologische Studenten stehen zu Gebote die vier Statsuniversitäten Edinburgh, Glasgow, Aberdeen, St. Andrews; die Professoren der Theologie müssen der Statskirche angehören; doch wurde in der letzten Parlamentssession ein Versuch gemacht, alle konfessionelle Bedingungen aufzuheben. Die letzten Angaben der theologischen Studenten betragen für Edinburgh 93, für Glasgow 100, für Aberdeen etwa 35, für St. Andrews etwa 35.

2) Die freie Kirche Schottlands (Free Church of Scotland). Diese Kirche will kein Erzeugnis von 1843 heißen, sondern die alte historische Kirche, und beanstandet den Anspruch der Nationalkirche auf diesen Titel. Sie will in Allem die reine schottische Kirche darstellen; daher stellt sie keine neuen Bekenntnisse auf, sondern nur Proteste für die geistige Freiheit und Unabhängigkeit der Kirche, die alle ihre Beamten unterschreiben müssen. — Sie hat gar keine Verbindung mit dem State, obgleich auch sie die Pflicht eines christlichen States, die wahre Kirche anzuerkennen und zu befördern, lehrt. — In der letzten Zeit hat sich eine große Majorität in ihrer Hauptversammlung gegen die Fortdauer der Statskirche als solcher mehrmals ausgesprochen.

Die Geschichte der freien Kirche ist ein Wunder der christlichen Energie und Liebestätigkeit. Die Zal der Geistlichen, die im Mai 1843 die Statskirche verließen, betrug 476, in 40 Jaren ist sie bis 1009 gestiegen. Die Zal der ihnen anhängenden Kommunikanten, obgleich nicht genau bekannt, dürfte sich damals nicht über 150,000 belaufen haben, nun gibt man nicht weniger als 300,000 an. Von Kirchen und Kapellen, worin man regelmäßig für gemeinsame kirchliche Zwecke Kollekten erhebt, finden sich 1061, aus welchen nur 48 Missionsstationen sind. Für alle Gemeinden gibt es kirchliche Gebäude, in der großen Mehrzal auch Pfarrhäuser. Man hat auch in sehr vielen Gemeinden Schulen und Schulgebäude errichtet, doch sind seit 1872 die Schulen fast alle den Volksschulen einverleibt worden, drei Normalschulen in Edinburgh, Glasgow und Aberdeen ausgenommen, die im letzten Jare 494 Zöglinge zälten. Die freie Kirche hat auch drei Seminarien mit Lehrgebäuden und Bibliotheken für die Ausbildung der Geistlichen geschaffen, in welchen 15 Professoren wirken; die Zal der Studenten betrug im J. 1883: 281; nämlich in Edinburgh 146, in Glasgow 115, in Aberdeen 20. An den Sonntagsschulen (mit fortgeschrittenen Klassen), arbeiten 17,890 Lehrer an 201,345 Schülern.

Die freie Kirche hat von Anfang an eine große Heidenmission gehabt, da die früheren Missionare der Kirche Schottlands im J. 1843 an sie übergegangen sind. Jetzt ist das Arbeitsfeld noch erweitert worden und das Missionswerk unter den Heiden wird in Indien, Syrien, Afrika und in den Südseeinseln getrieben. Auch unter den Juden in den Kolonieen und auf dem Festlande wird durch die freie Kirche gearbeitet, s. Bd. X, S. 62 u. 112. Die übrigen Liebeswerke der Kirche haben nicht gar viel eigentümliches. Anders ist es mit dem großen Fonds für die Unterstützung der Geistlichen, der zu dem merkwürdigsten in dieser Art gehört. Da die große Mehrzal des Volkes im nördlichen Teile Schottlands, wo die alt-keltische Sprache noch fortlebt, sich dieser Kirche angeschlossen hat, aber sehr wenig für gemeinsame Zwecke beitragen konnte, so ist ein Centralfonds (Sustentationsfonds) entstanden, von welchem aus alle Geistliche eine gleiche Besoldung erhalten sollen. Man kann wol Zuschüsse zur Erhöhung der Besoldung gewären, es müssen aber erst die Beiträge aus allen Gemeinden eingegangen sein, ehe die Abgleichung der Spenden erfolgen kann. Diese gleiche Dividende beträgt jetzt gegen 200 £; der Gesamtbetrag erreichte 170,730 £. Die erste Di-

vidende vor 40 Jaren betrug 138 £. Järlich tritt eine Anzal der Geistlichen durch Beschluſs der Generalsynode in den Genuſs der gleichen Dividende. Durch Zuschüsse erreicht oft der Gehalt der Geistlichen, besonders in den Städten, das Doppelte der Dividende. Die gesamte Tätigkeit der freien Kirche im J. 1882 zeigt die folgende Tafel:

Sustentations-Fonds	Lokalkirchenbau	Gemeinde-Tätigkeiten	Missionen und Erziehung	Verschiedenes	Summa
170,720 £	69,295 £	202,034 £	109,352 £	29,258 £	580,659 £

Die freie Kirche hat in 40 Jaren 15,842,438 £ aufgebracht.

§ 3. Die vereinigte presbyterianische Kirche (United Presbyterian Church). Diese Kirche ist, wie gesagt, aus der Secessionskirche und der Reliefkirche im Jare 1847 entstanden; hat sich aber schon früher, wie nachher, allmählich verbreitet. Die Verpflichtung der Geistlichen und der Ältesten auf die Konfession ist im ganzen dieselbe wie in der Statskirche und in der freien Kirche; doch hat man sich schon lange gegen die konfessionelle Lehre vom Verhältnisse der Obrigkeit zur Kirche verwart, und 1879 wurde eine Deklaration (Declaratory Act) herausgegeben, in welcher verschiedene härtere und einseitigere Auslegungen des Calvinismus gemildert und eine minutiöse und unbedingte Annahme des gesamten Inhaltes der Bekenntnisschriften für überflüssig erklärt wurde. Diese Kirche hat auch von 1863 bis 1873 den Versuch gemacht, sich mit der freien Kirche und mit anderen Kirchen zu vereinigen. Die Verhandlungen hatten nur teilweise Erfolg, indem als Resultat derselben mehr als 90 Gemeinden der vereinigten presbyterianischen Kirche in England mit einer Schwesterkirche auf englischem Boden unirt worden sind; und auch die reformirt presbyterianische Kirche in Schottland mit der freien Kirche sich vereinigte. Sonst ist die Union bisher unvollendet geblieben, die vereinigte presbyterianische Kirche hat sich aber dafür von ihren Gemeinden in England gesondert.

Die Gemeinden, die noch in der vereinigten presbyterianischen Kirche (12 in Irland eingeschlossen) bleiben, zälen 551. Die Kommunikantenzal im J. 1882 war 176,299. Kirchliche Gebäude finden sich überall, auf dem Lande Pfarrhäuser. Seit 1876 ist ein erweitertes System für die Fortbildung der Geistlichen eingefürt und ein großes Lehr-Seminar in Edinburgh mit 5 Professoren und (im J. 1882) 113 Studenten errichtet worden. In den Sonntagsschulen hat es in demselben Jare 11,139 Lehrer (samt fortgeschrittenen Klassen) und 114,733 Schüler gegeben.

Als von besonderem Interesse sind hier, wie schon in der freien Kirche, zu nennen die Einrichtungen für die Unterstützung der Geistlichen. Die vereinigte presbyterianische Kirche hat nicht gerade einen Sustentations-Fonds, doch wendet man ein änliches Prinzip in der Weise an, daſs von dem Vermehrungsfonds der Kirche (Augmentationsfonds) nicht alle Gemeinden, sondern nur die schwachen eine Dividende empfangen, welche nach dem durchschnittlichen Beitrag jedes Kommunikanten in solchen Gemeinden wächst. Im letzten Jare hat man 17,300 £ aus dem Vermehrungsfonds ausbezalt, wodurch in 147 Gemeinden das Einkommen der Geistlichen bis zu 200 £ mit Pfarrhaus erhöht wurde. Das soll für die Kirche als das mindeste gelten; es finden sich aber aus speziellen Gründen auch 66 Gehälter, die nur 180 £ erreichen, und 15, die zwischen 180 £ und 160 £ betragen. In dieser Kirche existiren keine elenden Gehälter mehr, die ganze Summa zur Unterstützung der Geistlichen — den Vermehrungsfonds einbegriffen — belief sich im J. 1882 auf 146,600 £ und hat einen durchschnittlichen Gehalt von 266 £ jedem Geistlichen dargeboten. Also ist, one Dotirung, der Zustand einer Statskirche ziemlich erreicht worden, besonders wenn in Betracht kommt, daſs der Durchschnitt des Pfarrgehaltes immer steigt — im letzten Dezennium fast um 50 £.

Die vereinigte presbyterianische Kirche hat Heiden- und Judenmissionen in Spanien, Süd- und Westafrika, in West- und Ostindien, China und Japan. Die gesamte Tätigkeit dieser Kirche im J. 1882 zeigt folgende Tafel:

Unterstützungs-Fonds	Missionen und dergleichen	Kirchenbau	Verschiedenes	Summa
146,611 £	78,081 £	68,000 £	85,025 £	377,717 £

Diese Kirche hat seit 1843 im ganzen 9,680,418 £ aufgebracht.

Die Presbyterianer Schottlands, die nicht in den drei oben genannten Kirchen enthalten sind, bilden nur Trümmer der früheren Separationen, die den Anspruch machen, bei den Prinzipien derselben am treuesten ausgeharrt zu haben. Diese sind die reformirt presbyterianische Kirche, 9 Gemeinden mit 1,199 Kommunikanten und die originelle Sezessionskirche, 38 Gemeinden mit 3450 Kommunikanten. Jede hat eine theologische Schule, auch eine Heidenmission. Es steht zu hoffen, daß diese mit den größeren Denominationen der schottischen Kirche sich bald zu einer Kirche vereinigen werden. Der jetzige Streit um das Fortbestehen der Statskirche kann nach dieser Richtung hinwirken.

II. Schottische bischöfliche Kirche (Scottish Episcopal Church). Diese Kirche ist seit der Reformation der einzige Nebenbuhler der presbyterianischen Kirche gewesen. Mehrmals hat sie im 16. und 17. Jarhundert als Statskirche geherrscht, im J. 1690 aber mit der Revolution die schwerste Niederlage erlitten. Im nächsten Jarhunderte, mit der Gegenrevolution und mit dem Schicksal der Stuartfamilie verbunden, ist diese Kirche durch Versagung des Kultus und sonstige Unterdrückungsmaßregeln fast aus dem Lande getrieben. Im Jare 1792 erhielt sie wider völlige Duldung, auch hat der immer eingreifende Einfluß Englands mehr und mehr für diese Kirche gewirkt. Im Innern der Kirche selber hat er sich geltend gemacht, indem die alte schottische Liturgie, die mehr romanisirend war, zwar noch erlaubt, aber in der Regel durch das englische Prayer-Book verdrängt ist. Durch dieselbe Strömung ist die große Mehrzal des schottischen Adels und der Landgutsbesitzer in der letzten Zeit dieser Kirche zugefallen. Durch gute Organisation wurde ihre Sache gefördert. Das Land ist in sieben Bistümer, Moray, Aberdeen, Brechin, St. Andrews, Edinburgh, Glasgow und Argyll eingeteilt. Eine sehr zweckmäßige Gemeindevertretung aus den sämtlichen Gemeinden ist seit 1876 ins Leben gerufen, um die Bischöfe und Gemeinden in der äußerlichen Administration zu unterstützen. Eine theologische Schule mit 3 Professoren und 15 Studenten ist in Edinburgh errichtet worden. Das hat alles zum Fortgang der Kirche beigetragen. Sie zält 30,000 Kommunikanten mit 265 Kirchen und Missionsgebäuden und 288 Geistlichen. Doch ist diese Kirche, obgleich in Städten wie Edinburgh in mancher Hinsicht einflussreich, doch im ganzen keine triumphirende zu heißen. Es gehören ihr ungefär 2 Prozent der Bevölkerung an und sie leidet an dem Mangel der Volkstümlichkeit. Auch hat eine Fraktion der Episkopalkirche selber, wegen des angeblichen Hochkirchentums derselben, die Gemeinschaft mit ihr abgebrochen und einen Separatbischof aus England hergebracht. Diese Fraktion zält 6 Gemeinden und macht Anspruch auf direkte Kommunion mit der englischen Statskirche. Das Statistische gibt folgende Tafel:

Fonds für Geistliche	Fonds für Bischöfe	Erziehung	Innnere Mission	Heiden-Mission
32,505 £	4618 £	11,202 £	1263 £	3713 £

III. Kongregationalisten. Hier dürfen zusammengestellt werden die Sekten, welche die einzelnen Gemeinden in völliger Autonomie sich regieren lassen.

§ 1. Glassiten. Diese Sekte, auch Sandemanianer genannt, leiten ihren Namen ab von einem Geistlichen der schottischen Statskirche, John Glaß, welcher im J. 1728 aus derselben ausgetreten ist. Seine Ansichten über das Wesen der Kirche näherten sich dem Kongregationalismus an; auch hat er den Glauben mehr als Denkform denn als Gefülsprinzip betont. Die Anhänger dieser Kirche zälen jetzt 4 oder 5 Gemeinden. Die Mitgliederschaft kann wol auf Hunderte gerechnet werden. Der Gottesdienst ist einfach.

§ 2. Independenten. In der erregten Zeit der englischen Republik ist keine independentische Bewegung in Schottland zu verspüren. Selbst Glaß hat wenigen Anklang gefunden. Erst am Ende des 18. Jarhunderts, mit der Erweckung des christlichen Lebens, an welcher die Gebrüder Haldane teilgenommen haben, hat sich eine independentische Bewegung Ban gebrochen. Aus dieser Quelle, vielleicht etwas durch englische Einwanderung vermehrt, ist die jetzige Independentenkirche Schottlands im eigentlichen Sinne entsprungen. Ihre Lehre ist ein gemilderter Calvinismus. Ihr Ritus, wie sonst, einfach; ihre Verfassung streng gemeindlich, doch vermittelt, wie in England, eine Kongregational-Union mit järlichen Konferenzen die Verbindung und die Liebestätigkeit. Eine theologische Schule mit 3 Professoren und 14 Studenten findet sich in Edinburgh. Das Übrige zeigt folgende Tafel der Gemeinden:

Gemeinden	Kommunikanten	Sonntagsschüler	Selbsterhaltung	Innere und äußere Mission
102	14,000	13,000	27,000£	6000£

§ 3. Evangelische Union. Diese Kirche ist aus einer Spaltung entstanden, die in der Secessionskirche im J. 1841 stattgefunden hat. Ein junger Theolog, James Morison, ist wegen starker Betonung der Liebe Gottes, one Erwälungslehre, ausgeschieden und hat diese Gemeinschaft gegründet, welche sehr oft Morisonianer Kirche genannt wird. Sie hat in der Lehre eigentlich nichts Neues und hat auch der presbyterianischen Verfassung die kongregationalistische vorgezogen. Man hat späterhin versucht, eine Union mit den Independenten zu vollziehen, die aber noch nicht zustande gekommen ist. Das Prinzip der Enthaltsamkeit, das in den anderen schottischen Kirchen vielen Eingang gefunden hat, ist hier unter den Geistlichen allgemein. Es gibt eine theologische Schule in Glasgow mit 2 Professoren. Die andere Statistik wird folgende Tafel zeigen

Gemeinden	Professoren	Studenten	Innere Mission
89	2	17	1641£

§ 4. Baptisten. Diese Kirche besteht in Schottland als Gemeinschaft seit 1750, nach anderen seit 1765, zu welcher Zeit in Edinburgh ein berühmter Baptistenprediger, Archibald Maclean, gewirkt hat. Die Gebrüder Haldane sind auch am Ende Baptisten geworden, und haben natürlich zum Fortschritte der Sache manches beigetragen. Doch ist die Anhängerzal im Vergleich mit England verhältnismäßig klein. Die Lehre ist calvinisch, der Ritus sehr einfach, die Verfassung streng gemeindlich, obgleich durch eine Baptisten-Union und durch innere Mission erweitert. Unter den Predigern finden sich kaum mehr Laien, auch gibt es Gemeinden, wo one baptische Taufe, andere Christen zum heil. Abendmal, nicht aber zur Mitgliedschaft zugelassen werden. Die Gemeinschaft nimmt an der Heidenmission der Baptistenkirche Englands Anteil. Anderes lehrt folgende Tafel:

Gemeinden	Kommunikanten	Studenten	Sonntagsschüler	Innere Mission
92	9217	21	10,106	5682£

IV. Methodisten. Merkwürdigerweise ist diese mächtige Kirche in Schottland noch schwach vertreten, sie hat aber dadurch die Zerspaltungen derselben in England vermieden. Nur die Wesleyaner und die primitiven Methodisten haben in Schottland eine bemerkbare Existenz, bilden aber Bestandteile der englischen Gesellschaften desselben Namens.

§ 1. Wesleyaner. Im J. 1751 besuchte Wesley zum erstenmal Schottland; 1767 zälte man 468 Mitglieder; den Fortschritt in einem Jarhunderte beweist die folgende Tafel. Der Methodismus hat 5 Geistliche und 1300 Mitglieder auf den Shetland-Inseln.

Geistliche	Laien-Prediger	Mitglieder	Kommunikanten	Sonntagsschüler	Alle Beiträge je hundert Mitglieder	im ganzen
45	99	6000	1000	6051	214 £	12,840 £

§ 2. Primitive Methodisten. Dieser Zweig des Methodismus ist im Jare 1810 entstanden. Er legt Gewicht auf die Einfachheit des methodistischen Wesens in der Predigt und im Leben, und hat, früher als die Hauptgemeinschaft, eine Vertretung der Laien in die Administration aufnehmen wollen. Die Geistlichen aber sind seltener in Seminarien gebildet. Die Statistik ist nicht leicht zu ermitteln, dürfte aber nicht wol 10 Gemeinden und 500 Kommunikanten übersteigen.

V. Kleinere protestantische Kirchen und Sekten. Wir schließen zusammen mehrere kleinere protestantische Kirchen und Sekten, die in Schottland wenig verbreitet sind und nichts abweichendes von ihrem sonstigen Charakter an den Tag legen.

§ 1. Quäker. Diese Gemeinschaft, hier wie sonst Freunde genannt, rürt in Schottland von 1662 her. Sie hat jetzt 6 Versammlungsorte mit 200 Mitgliedern.

§ 2. Die katholisch-apostolische Kirche. Diese Gemeinschaft, sonst Irvingianer genannt, existirt in Schottland seit 1835. Sie besitzt mehrere schöne Gebäude, im ganzen 13, und ist warscheinlich im Wachstum begriffen. Mitgliedschaft und Beiträge werden nicht bekanntgegeben.

§ 3. Unitarier. Diese Gemeinschaft hat jetzt 8 Kirchen (3 vakante) und 5 Geistliche. Die Zal der Mitglieder ist nicht über 700. Die Kirche existirt in Schottland vom Ende des vorigen Jarhunderts an; wie jetzt organisirt aber seit 1813.

§ 4. Swedenborgianer. Diese Sekte, sonst neue Kirche genannt, hat jetzt 5 Versammlungsorte und gewisslich unter 1000 Mitglieder. Sie steht in Verbindung mit Konferenzen in andern Weltgegenden; hat auch dieselben Einrichtungen.

VI. Römische Kirche. Wenn man die großen Anstrengungen der römisch-katholischen Kirche in England in Betracht zieht, so kann man wol die Frage stellen, ob auch in Schottland entsprechende Resultate davongetragen worden sind. Diese Frage ist zu verneinen. Hier und da ist eine einflussreiche Persönlichkeit zum Romanismus übergegangen, mehr aber unter dem Adel und den Landgutsbesitzern, als unter den Geistlichen irgend einer Kirche, oder unter dem Volke. Man hat auch die Hierarchie seit 1878 widerhergestellt, und zwar in sechs Diözesen, St. Andrews, Glasgow, Aberdeen, Dunkeld, Galloway und Argyll. Die Zal der Klöster ist überall gestiegen; im Jare 1882 bestanden für Männer 12, für Frauen 18. Die Priester beliefen sich in demselben Jare auf 309, die Kirchen, Kapellen und Stationen auf 285; die Kirchensitze auf 81,550, und die anhängende Bevölkerung auf 321,000. Doch kann man sich wol auf diese Ziffern als Beweis des Fortschrittes nicht verlassen. Besonders was die anhängende Bevölkerung betrifft, so ist der Anspruch zu groß im Vergleich mit den Kirchensitzen. Auch die Kirchensitze (81,550) sind nur gewachsen von 52,766 im J. 1851 ungefär um 60 Prozent; wärend die sämtlichen protestantischen Kirchen Englands in dieser Hinsicht von 1824—1853 um 66 Prozent gewachsen sind. Um die Beiträge der römisch-katholischen Kirche mit denjenigen der protestantischen Kirchen zu vergleichen, stehen gar keine Mittel zu Gebote. Die 120,000 Katholiken Glasgows leben in gänzlicher Isolirung von den Protestanten. Die Strömungen protestantischer Forschung finden unter ihnen gar keinen Eingang. Ebensowenig kommt, wie in Deutschland, eine selbständige katholische Litteratur zu Tage. Es findet sich fast keine Zeitschrift, fast kein Organ, obgleich das katholische Volk seit 1872 dem Schulzwang sich hat fügen müssen, und jetzt 143 Sonderschulen,

die teilweise mit dem öffentlichen Erziehungssystem in Verbindung stehen, im Gange sind.

VII. Nicht-christliche Kirchen.

§ 1. Juden. Nur in Edinburgh und Glasgow ist die Zal der Juden stark genug, um einen beständigen Gottesdienst zu organisiren. In Edinburgh gibt es 70 bis 80 Familien; in Glasgow 300 bis 400. In der Synagoge zu Edinburgh gibt es 62 vermiethete Sitze; in der zu Glasgow 130. In Dundee streben 15 bis 20 Familien einen öffentlichen Gottesdienst einzurichten.

§ 2. Mormonen. Es ist sehr schwer, etwas glaubwürdiges von dieser Sekte zu erkundigen. Man macht immer große Anstrengungen, Proselyten zu gewinnen, doch ist nicht viel von Erfolg, sei es an öffentlichen Gebäuden oder in Versammlungen warzunehmen, und vielleicht hat man die Angabe des Census von 1851, d. h. eine Anzal von 2000 Anhängern, nicht weit überschritten.

Außer diesen Kirchen und Sekten gibt es in Schottland von fremden Kirchen eine skandinavische Matrosen-Kapelle in Leith und eine deutsche evangelische Kirche mit deutscher Mission in Edinburgh. Seit 1880 besteht für diese deutsche Gemeinde ein schönes Kirchengebäude, das einzige in Schottland, das — nach Unkosten von 2000 £ — schuldenfrei ist.

Zum Schluss muss man einen Blick werfen auf die großen Massen, die allen Kirchen entfremdet worden sind. Man zält von diesen 40,000 Menschen in Edinburgh, 200,000 in Glasgow. Diese Resultate mögen wol unsicher sein, doch ist Raum genug für alle Kirchen, mit dem opferfreudigsten Mut dem Verderben zu steuern. In dieser christlichen Liebestätigkeit findet sich vieles, das in Deutschland innere Mission heißen würde, hier aber, mit Separat-Kirchen nicht verbunden, in keine kirchliche Statistik einzureihen ist. Unter diese Kategorie zu bringen sind die schottischen Bibel- und Traktatgesellschaften, die Stadt-Missionen, die Krankenhäuser, die Rettungsanstalten, die Lumpenschulen, die Enthaltsamkeits-Vereine rc. Die Zeit fehlt, ein Gesamtbild dieser großartigen Liebeswerke zu entwerfen, welche nicht Kirchen, sondern die Kirche Jesu Christi in Schottland geschaffen hat, und worin sie ihre Einheit am besten betätigt und beweist.

Cairns.

Schreibkunst und Schrift bei den Hebräern. I. Die bibl. Aussagen. Für ein Bekanntsein der Hebräer mit der Schreibkunst in der Zeit vor Mose fehlt es an direkten Zeugnissen. Auf dem Siegelring Judas (Gen. 38, 18) brauchen nicht Buchstaben eingravirt gewesen zu sein; der Bericht Gen. 23 könnte gegen die Zeit Abrahams sogar als argumentum e silentio geltend gemacht werden, und das Amt der שֹׁטְרִים, von denen Exod. 5, 6 ff. die Rede ist, bedeutet nicht eigentlich „Schreiber", sondern „Ordner, Aufseher". Doch zeigt die Art, wie das Schreiben Moses (Gesetzliches Exod. 24, 4. 7; 34, 27; Deut. 31, 9. 24; Geschichtliches Exod. 17, 14; Num. 33, 2; Lied Moses Deut. 31, 22; vgl. noch Num. 17, 18 [deutsch V. 3]), wie in derselben Zeit das Schreiben der Priester (Num. 5, 23) und Anderer (freilich nur im Deut. 6, 9; 11, 20; Scheidebrief 24, 1. 3), sowie das Graviren von Namen und anderen Wörtern in Stein und Metall (Exod. 28, 9. 36), erwänt wird, dass die Schreibkunst unter den Hebräern damals ziemlich verbreitet, also nicht eine neue Erfindung war. Aus dem Buche Josua vergleiche man 8, 32 (מִשְׁנֵה תּוֹרַת מֹשֶׁה auf Steine geschrieben) und 18, 6. 8. 9 (Beschreibung Kanaans zum Zwecke der Verlosung angefertigt). Selbst in der Richterzeit muss die Kenntnis des Schreibens sich auf weite Kreise erstreckt haben; denn Richt. 8, 14 ist ein zufällig ergriffener Knabe aus Sukkoth im Stande, die Namen von 77 Fürsten und Ältesten der Stadt aufzuschreiben. Vgl. 1 Sam. 10, 25. Lieder, wie die in Num. 21; Richt. 5 müssen frühzeitig aufgezeichnet worden sein; vgl. auch Jos. 10, 13 סֵפֶר הַיָּשָׁר. Die von Hartmann, Vatke, v. Bohlen aufgestellte Behauptung, dass die Schreibkunst erst kurz vor Salomo oder noch später zu den Hebräern gekommen sei, ist somit unhaltbar. Aus der Zeit der Könige sind uns zalreiche Notizen überliefert über die Verwendung der Schreibkunst im öffentlichen wie im privaten Leben, seitens der Erwachsenen (2 Sam. 11, 4; 1 Kön.

21, 8. 11; 2 Kön. 5, 5 ff.; 10, 1; Jes. 8, 1; 10, 1. 19; 29, 11 f.; 30, 8; 37, 14; 39, 1; Jer. 29, 1; Hos. 8, 12; Hab. 2, 2; Ps. 45, 2; 2 Chr. 2, 10; 21, 12; Kaufkontrakt Jer. 32, 10; Gerichtswesen Hiob 13, 26; 31, 35; der Statssekretär סֹפֵר 2 Sam. 8, 17; 20, 25; 1 Kön. 4, 3; 2 Kön. 12, 11; 19, 2; 22, 3; der Reichsannalist מַזְכִּיר) und auch seitens der Kinder (Jes. 10, 19).

Aus Jes. 8, 1 חֶרֶט אֱנוֹשׁ darf man vielleicht schließen, daſs es zur Zeit des Jesaja neben der gewönlichen auch eine mehr kursive, vielleicht kleinere, nur für die Gebildeteren leicht lesbare Schrift gab. Nach manchen bezeichnet ח״א die althebräische Schrift im Gegensatz zu den mit der aramäischen Sprache (Jes. 36, 11) nach Palästina gekommenen, damals jener Schrift zwar noch sehr änlichen, aber doch schon von ihr verschiedenen und daher nicht allgemein lesbaren aramäischen Charakteren.

Esra 4, 7 כְּתָב אֲרָמִית zeigt, daſs die Schrift der Hebräer wenigstens noch in der Zeit des Arthachschaschtha von der aramäischen verschieden war.

Als das Material, auf welches man gewönlich schrieb, werden wir das Papier (*χάρτης* 2 Joh. 12) anzusehen haben. Zwar wird das im A. T. nicht ausdrücklich gesagt; aber ebensowenig ist in ihm die gewönlich angenommene Verwendung von geglätteten Tierhäuten bezeugt. Denn Jer. 36 [griech. 43] hat die Übersetzung der LXX gewiſs richtig *χαρτίον* und *χάρτης* („ganze Stücke Leder hätte der König trotz seines Ingrimmes sicher nicht auf das offene orientalische Feuerbecken geworfen“ Schlottmann); und was Num. 5, 23 betrifft, so ist zu erwägen, daſs man frische Tintenschrift auch von Papyrus abwaschen kann. Papyrus wächst noch jetzt in Menge in Palästina, z. B. am Hule-See, in der Ebene Gennesaret, am Jordan bei der Jakobsbrücke. Das viel später erfundene Pergament kommt nur im N. T. vor (2 Tim. 4, 13 *τὰς μεμβράνας*). — Die Bücher hatten Rollenform (מְגִלָּה Jer. 36; Ezech. 2, 9; 3, 1 ff.; Ps. 40, 8; Sach. 5, 1. 2).

Man schrieb mit einem Rohrgriffel (עֵט Ps. 45, 2; Jer. 8, 8; *κάλαμος* 3 Joh. 13), der mittels des Schreibermessers (תַּעַר הַסֹּפֵר Jer. 36, 23) gespitzt wurde, und mit Tinte (דְּיוֹ Jer. 36, 18; *μέλαν* 2 Kor. 3, 3; 2 Joh. 12; 3 Joh. 13; Tintenfaſs קֶסֶת הַסֹּפֵר Ezech. 9, 2. 3. 11). Das Schreibzeug trug man am Gürtel bei sich (Ezech. a. a. O.). — Zum Eingraviren in Metall oder Stein, event. auch zum Einschneiden in Holz, diente der eiserne Griffel עֵט בַּרְזֶל Jer. 17, 1; Job 19, 24; von gleicher Verwendung hatte der חֶרֶט Jes. 8, 1 (חרט einschneiden, eingraben) seinen Namen.

Außer der hernach anzufürenden Litteratur mag genannt werden: E. A. Steglich, Skizzen über Schrift- und Bücherwesen der Hebräer zur Zeit des alten Bundes, Leipzig 1876, 16 S. 4°.

II. Geschichte der hebräischen Schrift. A. Die Geschichte der Schrift bei den Hebräern hängt mit der Geschichte der Schrift überhaupt, speziell der Geschichte der semitischen Schrift eng zusammen.

Das altsemitische Alphabet ist wol nicht von den Hebräern erfunden. Die Namen der Buchstaben sind nicht rein hebräisch, auch gibt es keine bezügliche Tradition oder Sage. Die Ehre gebürt „einer kanaanitisch redenden Bevölkerung, die mit den Ägyptern in engem Verkehr stand“ (Schlottmann S. 1430b); man hat auf die Hyksos, die Hirtenkönige, geraten. Die Hieroglyphen hat der Erfinder zwar gekannt; es ist aber, trotz äußerer Änlichkeit, sehr fraglich, ob die ägyptischen und die semitischen Zeichen identisch, letztere also entlehnt sind.

Für die semitische Schrift gilt das Prinzip der Akrophonie, d. h. jeder Buchstabe wird dargestellt durch das Bild eines Gegenstandes, dessen Name mit dem betreffenden Buchstaben beginnt, z. B. der Buchstabe d durch △, das Bild einer Zelttür Dalth, Deleth, Daleth. Ferner ist zu beachten, daſs alle Buchstaben zu-

nächst nur Konsonanten sind. Vermutlich hat es nicht von vornherein 22 Buchstaben gegeben: ה, ט, ס, צ sind wol erst später durch Differenzirung aus:
ח, ת, ז, ש
entstanden, welche letztere dann ursprünglich je zwei verwandte Laute bezeichneten, wie ע auch später gleich arabischem ع und غ. Die Bedeutung des Namens ist wenigstens bei ה, ט, צ ganz unbekannt; ה und צ unterbrechen zusammengehörige Gruppen von Buchstaben *) Die Aufeinanderfolge der Buchstaben im Alphabet ist durch die alphabetischen Psalmen (9 f. 25. 34. 37. 111. 112. 145), durch Prov. 31, 10—31 und durch Klaglieder 1—4, noch sicherer durch das altgriechische Alphabet als uralt bezeugt; ein einheitlicher Plan liegt derselben nicht zu Grunde, obwol absichtliches Zusammenordnen an mehreren Stellen unverkennbar ist.

In der nordsemitischen Sprachengruppe sind, wenn wir die assyrisch-babylonischen Keilinschriften beiseite lassen, eine westliche und eine östliche oder eine kanaanitische und eine aramäische Entwickelung zu unterscheiden. Gleiches gilt von den Schriftcharakteren **).

B. Das älteste bekannte Zeugnis der westlichen Entwicklung der nordsemitischen Schrift ist bis jetzt die im Jare 1868 von dem deutschen Prediger F. H. Klein in den Ruinen von Dibon (j. Dhibân) gefundene 34zeilige Inschrift des moabitischen Königs Mescha' aus dem 9. Jarh. v. Chr. (vgl. 2 Kön. 3, 4 ff.). Über diese Inschrift, deren leider nicht ganz vollständige Bruchstücke jetzt im Louvre zu Paris, s. bes. Th. Nöldeke, Die Inschrift des Königs Mesa von Moab erklärt, Kiel 1870, 38 S. || Const. Schlottmann, Die Siegessäule Mesa's, Halle 1870, 51 S.; Ztschr. d. Deutsch. Morg. Gesellschaft XXIV (1870), S. 253 ff. 438 ff. 645 ff. XXV (1871), S. 463 ff. || L. Diestel in den Jahrbb. f. Deutsche Theologie 1871, S. 215 ff.

Nahe verwandt sind die Züge der warscheinlich der Zeit des Hiskia angehörigen, im Juni 1880 entdeckten Siloahinschrift. Vgl. bes.: A. Socin, Zeitschr. des Deutschen Palästina-Vereins III (1880) S. 54 f. || E. Kautzsch, ZDPV. IV, 102—114. 260—271 (mit einer Lithogr.), V, 205—218. || H. Guthe, ZDPV. IV, 250—259; ZDMG. XXXVI (1882), S. 725—750 (mit einer Tafel in Lichtdruck).

Zwanzig Siegel mit althebräischen Inschriften gehören wol der Zeit vom 8.—5. Jarh. v. Chr. an, s. bes. M. A. Levy, Siegel und Gemmen mit aramäischen, phönizischen, althebr., himjar. .. Inschriften, Lpz. 1869, 55 S., 3 Lithogr.

Hier einzureihen sind die phönizischen Inschriften, über welche wir jetzt in musterhafter Weise zusammenhängenden Aufschluss erhalten durch das Pariser Corpus inscriptionum Semiticarum ab Academia inscriptionum et litterarum humaniorum conditum atque digestum. Pars prima inscriptiones Phoenicias continens, von dem 1881 und 1883 die beiden ersten Hefte erschienen sind (Tom. I, fasc. 1. 2). Besonders hervorgehoben sei hier die wol aus der ersten Hälfte des 4. Jarh. v. Chr. stammende Grabinschrift Eschmunazars: C. Schlottmann, Die Inschrift Eschmunazars, Königs der Sidonier, Halle 1868, 202 S., 3 Lithogr. || S. J. Kämpf, Phönizische Epigraphik. Die Grabschrift Eschmunazar's, Königs der Sidonier. Urtext und Übersetzung, Prag 1874, 83 S.

Wesentlich dieselbe Schrift findet sich auf allen hebräischen Münzen, deren vielleicht von Simon Makkabäus (143—135) an (Madden S. 61 ff.), sicher von Johannes Hyrkan I (135—105) an (de Saulcy, Ewald, Derenbourg) bis auf die Zeit des Bar Kokhba, nicht wenige erhalten sind. Vgl. bes. Fred. W. Madden, Coins of the Jews (zweiter Band von The international Numismata Orientalia), London 1881. XI, 329 S. gr. 4°, 279 Holzschnitte und 1 Tafel.

---

*) Schlottmann ist geneigt auch ז und ק aus dem ältesten Alphabet zu streichen.

**) Der von W. Deecke gemachte Versuch (Zeitschr. d. Deutschen Morgenl. Gesellsch. XXXI, 107 ff.), das altsemit. Alphabet aus der neuassyr. Keilschrift abzuleiten, hat mit Recht nirgends dauernden Anklang gefunden.

Diese Schrift war bis zur Zeit Esras die bei den Juden für die hebräische Sprache ausschließlich gebrauchte. Dann wurde sie, wie hernach gezeigt werden soll, allmählich und zwar warscheinlich schon seit Esras Zeit gegen die aramäische Schrift vertauscht (durch die aram. Schrift verdrängt).

Die samaritanische Schrift ist „eine jüngere kalligraphische Umbildung der althebräischen Schrift“ (Stade, Hebr. Grammatik S. 26). Mehrere Schriftproben findet man bei Rosens Aufsatze: „Alte Handschriften des samaritanischen Pentateuch“ ZDMG XVIII (1864), S. 582—589.

Absichtlich nicht in den Rahmen der vorstehenden Darstellung aufgenommen haben wir die von dem Jerusalemer Buchhändler W. M. Shapira im Juni 1883 nach Europa gebrachten Teile einer auszüglichen Bearbeitung des Deuteronomiums. Dieselben sind zwar mit Buchstaben, welche denen des Mescha'-Steines sehr änlich, geschrieben, aber, wie der Unterzeichnete, der das Ganze zuerst gesehen hat, dem Besitzer sofort sagte, ein ganz modernes Machwerk: den Schein des Altertums hat man geschickt dadurch hergestellt, dass man als Stoff, auf dem geschrieben wurde, die leeren oberen und unteren Ränder alter Leder-Synagogenrollen benutzte. Vgl. meinen am 31. August an den Herausgeber der Times gerichteten Brief (in der Nr. vom 4. Sept. 1883), meine Anzeige der gleich zu nennenden Gutheschen Schrift in Theol. Lit.-Blatt Nr. 40; Franz Delitzschs Aufsatz „Schapira's Pseudo-Deuteronomium“ in Allgem. Ev.-Luther. Kirchenzeitung Nr. 36—39; H. Guthe, Fragmente einer Lederhandschrift, enthaltend Mose's letzte Rede an die Kinder Israel, mitgetheilt und geprüft, Leipz. 1883, 94 S. — Angesichts des Umstandes, dass diese (von C. Schlottmann auf Grund brieflicher Mitteilungen Shapiras schon vor Jaren für gefälscht erklärten) Lederstücke und die „Moabitica“ von demselben Händler nach Europa gebracht sind, werden wir uns bezüglich der letzteren auf einfache Angabe der wichtigsten Litteratur beschränken dürfen. Const. Schlottmann, ZDMG. Bd. 26—28. ‖ H. Weser, das. Bd. 26. 28. ‖ Ad. Koch, Moabitisch oder Selimisch? Stuttgart 1876, 98 S. ‖ E. Kautzsch und A. Socin, Die Ächtheit der moabitischen Alterthümer geprüft, Straßburg 1876, 191 S.

C. Die ältesten Belege für die östliche oder aramäische Entwicklung der nordsemitischen Schrift sind die von den althebräischen nur wenig verschiedenen altaramäischen Siegelinschriften. Die hier allmählich vor sich gehenden Veränderungen kann man der Hauptsache nach zusammenfassen in die Worte: Öffnung der geschlossenen Köpfe (ב, ד, ר, später auch ע), Abrundung der eckigen Formen.

Die Entwicklung läßt sich ziemlich gut verfolgen, wenn man das zur Beurteilung vorliegende Material in folgender Weise ordnet: Die assyrischen Thontafeln mit Verträgen in Keilschrift und aramäischen Buchstaben. Die in Ägypten von Aramäern wärend der Perserherrschaft geschriebenen Papyrus, auf denen schon Finalbuchstaben für כ, ל, נ unterschieden werden. Die cilicischen Münzen des 4. Jarhunderts. Der Stein von Carpentras (im Departement Vaucluse). Die nabatäischen und die palmyrenischen Inschriften. Die Inschrift von 'Arâq el-Emîr (halbwegs zwischen Rabbath Ammon und Jericho), wol bald nach 176 v. Chr. Die Inschrift der Priesterfamilie der בְּנֵי חֵזִיר am Jakobusgrabe (im Kidrontale), vermutlich aus dem 1. Jarh. v. Chr. Das Wort Christi Matth. 5, 18 ἰῶτα ἓν ἢ μία κεραία οὐ μὴ παρέλθῃ ἀπὸ τοῦ νόμου, welches sich zweifellos auf die Schrift östlicher Entwickelung, nicht auf die althebräischen Charaktere bezieht. Die Inschriften von Kefr Bir'im (anderthalb deutsche Meilen NNW. von Safed), welche nach Renan (Journal Asiat. 1864, Bd. IV, S. 531 ff.; 1865, Bd. VI, S. 561 ff.) dem Ende des 2. oder dem Anfange des 3. nachchristl. Jarh. angehören, wärend Levy und Schlottmann ihnen ein noch höheres Alter vindiciren.

Aus diesem viele Ligaturen enthaltenden Schrifttypus ist durch Isolirung der Buchstaben und ein kalligraphisches Streben die „Quadratschrift“ (כְּתָב מְרֻבָּע) geworden.

D. Die Annahme der aramäischen Schrift seitens der Juden hat nicht auf

einmal, sondern allmählich stattgefunden. Der älteste urkundliche Zeuge für das Eindringen dieser Schrift in Palästina ist die leider nur aus den fünf Buchstaben טוביה bestehende Inschrift von ʿArâq el-Emîr; sie hat noch das althebräische Jod. Die jüngere, gleichfalls schon erwänte Inschrift an dem sog. Jakobusgrabe zeigt nur den aramäischen Schrifttypus. Wenn nun alle hebräischen Münzen, auch die des Bar Kokhba, Legenden in althebräischer Schrift haben, so wird man das schwerlich für Taten eines gelehrten Patriotismus halten dürfen, welcher noch von der außer Gebrauch gekommenen, alten nationalen Schrift gewusst habe (denn dem gewönlichen Mann Unlesbares kann seinen Patriotismus nicht fördern; zudem ist die Schrift der Münzen ja wesentlich auch die der von den Juden so gehassten Samaritaner), sondern man muss folgern, dass die alte Schrift damals noch ziemlich allgemein bekannt war. Bekanntsein, ja Benutzung der alten Schrift in dieser Zeit ergibt sich auch aus der Mischna Jadajim IV, 5. Hier sind auch zwei schwerlich in spätere Zeit fürende Äußerungen des Origenes zu erwänen. Bei Montfaucon, Hexaplorum Origenis quae supersunt I, 86, sagt er, dass die Griechen für den unaussprechlichen Gottesnamen *κύριος* haben, und färt dann fort: *καὶ ἐν τοῖς ἀκριβέσι τῶν ἀντιγράφων Ἑβραϊκοῖς γράμμασι γέγραπται, ἀλλ' οὐχὶ τοῖς νῦν· φασὶ γὰρ τὸν Ἔσδραν ἑτέροις χρήσασθαι μετὰ τὴν αἰχμαλωσίαν.* Und zu Ezech. 9, 4 (Montf. II, 282) berichtet er, ein getaufter Jude habe ihm mitgeteilt: *τὰ ἀρχαῖα στοιχεῖα ἐμφερὲς ἔχειν τὸ θαῦ τῷ τοῦ σταυροῦ χαρακτῆρι.* Darauf, dass die alte Schrift noch nach dem Ende des 2. Jarh. n. Chr. von Juden gebraucht worden sei, deutet keine Spur.

Wie ist dies völlige Verschwinden zu erklären? Nur durch die Annahme, dass schon früher die aramäische Schrift (die Quadratschrift) für heilig galt, die althebräische für profan. Schon in der eben citirten Mischna steht als unbestrittener Lehrsatz, dass hebräische Bibelhandschriften nur dann als heilig angesehen werden sollen, wenn sie in Quadratschrift (אשורית) mit Tinte auf Leder (עור) geschrieben seien, nicht aber wenn die (alt)hebräische Schrift (כתב עברי) angewendet sei. Woher die Heiligkeit jener Schrift? In diesem Zusammenhange gewinnt die schon aus dem 2. nachchristlichen Jarh. (R. Jose, R. Nathan) bezeugte Ansicht, dass Esra die Quadratschrift aus dem Exil, aus Assyrien, mitgebracht habe, an Bedeutung (jerus. Thalmud Megilla I, 11 [Ausg. Shitomir I, 9], Bl. 71^{b}, Z. 56 ff.; babyl. Sanhedrin 21^{b}). Hat Esra die aramäische Schrift auch nicht mitgebracht (sie kam auch one ihn, zusammen mit der aramäischen Sprache), so ist es doch höchst warscheinlich, dass er bei den zalreichen auf seine Veranlassung hergestellten Abschriften des Gesetzes die aramäische Schrift hat anwenden lassen. In späterer Zeit wäre, da man je länger desto mehr den Buchstaben des Gesetzes vergottete und die beiden Schrifttypen je länger desto mehr von einander differirten, ein derartiger Wechsel in der Schrift nicht mehr möglich gewesen.

E. Aus verschiedenen Aussagen des Thalmuds (z. B. Sabbath 103. 104), ersehen wir erstens, dass die in seiner Zeit übliche Quadratschrift eine längst zu abgeschlossener Ausbildung gekommene war, und zweitens, dass mit ihr die uns in den Handschriften und Drucken vorliegende übereinstimmt; vgl. A. Berliner, Beiträge zur hebr. Grammatik im Talmud und Midrasch, Berlin 1879, S. 15—26. Diese Stabilität erklärt sich aus dem einzigartigen Ansehen des Gesetzes, welches man mit diesen Buchstaben schrieb (vgl. meinen Artikel „Massora“ in dieser Encyklopädie[2] IX, 389 und die das., Anm. 2, genannte Litteratur). Aus der, unbeschadet der eben erwänten Übereinstimmung, doch vorhandenen Verschiedenheit der Schriftzüge in den Bibelhandschriften kann man oft mit Sicherheit auf das Ursprungsland des betreffenden Manuskripts oder doch seines Schreibers schließen (spanische und deutsche Bibelkodices z. B. unterscheidet man sehr leicht); in weit geringerem Maße lässt sich nach den Schriftzügen etwas Gewisses über das Alter aussagen (viele sehr bestimmt lautende Angaben in Katalogen sind lediglich geraten und dürften zum großen Teil unbeweisbar sein).

Als alte Zeugen für die Beschaffenheit der Quadratschrift in früheren Jarhunderten seien hier noch genannt: die zehn der ersten Hälfte des 9. Jarhun-

derts entstammenden Grabinschriften in Venosa, Lavello, Brindisi, welche G. J. Ascoli veröffentlicht hat (Iscrizioni inedite o mal note, greche, latine, ebraiche, di antichi sepolcri giudaici del Napolitano, edite e illustrate, Turin u. Rom 1880, 120 S., 8 Tafeln Lichtdruck) und der Prophetenkodex mit babylonischer Punktation vom J. 916 (Prophetarum posteriorum codex Babyloniens Petropolitanus . . edidit Hermannus Strack, St. Petersburg u. Leipzig 1876).

Dagegen kommen nicht in Betracht: Erstens das in Aden gefundene Epitaph der Maschta; denn zu dem Datum „29 Seleuc." ist nicht nur das Jartausend (1029 Sel. = 717 n. Chr.), sondern auch das Jarhundert zu ergänzen (gegen Levy, Stade, Schlottmann u. a.). Zweitens: sehr viele „Funde" des 1874 zu Tschufutkale in der Krim gestorbenen Karäers Abr. Firkowitsch, nämlich alle Epigraphe, welche früher als im Jare 916 geschrieben sein sollen, und, wenn nicht alle, so doch fast alle Grabinschriften, welche jetzt aus dem 5. oder gar 4. Jartausend jüd. Zeitrechnung (also aus der Zeit vor 1240 oder gar 240 n. Chr.) datirt sind. Die Epitaphe sind gesammelt in dem von A. Firkowitsch herausgegebenen ספר אבני זכרון (Wilna 1872). Die Echtheit der Firkowitschiana hat besonders D. Chwolson verteidigt: Achtzehn hebräische Grabschriften aus der Krim, St. Petersburg 1865, 135 S. gr. 4⁰, 9 Tafeln, und: Corpus inscriptionum Hebraicarum (1882 [Titel s. hernach]. Obwol der Verf. in der zweiten Schrift einräumt, daſs Firkowitsch viel gefälscht hat, ist sein Standpunkt doch noch ein ganz unkritischer, was auch durch die gegen den Unterzeichneten ausgestoßenen Schmähungen und Beschuldigungen, die sämtlich unwahr sind, für den Kundigen nicht verdeckt wird). Vgl. dagegen was der Unterzeichnete über die (auch auf die Geschichte der Punktation und der Massora sich erstreckenden) zalreichen Fälschungen Firkowitschs bemerkt hat in: A. Firkowitsch und seine Entdeckungen. Ein Grabstein den hebr. Grabschriften der Krim, Leipz. 1876, 44 S. || Theol. Litztg. 1878, Nr. 25, Sp. 619. 620. || Die Dikduke ha-teamim des Ahron ben Moscheh ben Ascher, Leipz. 1879, Einleitung. || ZDMG. XXXIV (1880) S. 163—168. || Literar. Centralblatt 1883, Nr. 25, Sp. 878—880.

Über eigentümliche Verzierungen zalreicher Buchstaben, die sog. תגין oder כתרים, vgl. Thalm. Menachoth 29ᵃᵇ. Sabbath 89ᵃ. 105ᵇ; ספר תגין, Sepher Taghin, Liber coronularum . . edidit . . J. J. L. Bargès, Paris 1866, XXXI, 42, 55 S. 16⁰; J. Derenbourg, Journal Asiatique, 1867, Bd. 9, S. 242—251.

Die auf die Geschichte der Punktation bezügliche Litteratur habe ich im Artikel „Massora" Bd. IX, S. 390, Anm. 2 und S. 393, Anm. 3 angegeben.

Facsimiles hebräischer Handschriften: The Palaeographical Society. Facsimiles of ancient Manuscripts. Oriental Series. Edited by W. Wright, London, Theil 1, Blatt 13 hebr. Wörterbuch des Menachem ben Saruq, vom J. 1091; Blatt 14 dasselbe Werk, v. J. 1189; Bl. 15 Raschi, Komment. zum Thalmud, 1190. Teil 2, Bl. 30 Mose ben Schem Tob aus Leon, Sepher ha-mischkal, 1363/4, Algier. Teil 3, Bl. 40 Bibelhandschrift; Bl. 41 dgl., Jan. 1347. Teil 4, Bl. 54 dgl.; Bl. 55 Al-Charisi, Thachkemoni, 1282; Bl. 56 jerus. Thalmud, 1288/9. Teil 5, Bl. 68 Isaak ben Joseph, Sepher mizwoth katon (סמ"ק), 1401. Die für Blatt 40 und 54 benutzten Codices sind die Herausgeber geneigt im 12. Jarh. geschrieben sein zu lassen; zweifelhaft, ob mit Recht. || M. Steinschneider, Catalogus codicum Hebraeorum bibliothecae Lugduno-Batavae, Leiden 1858, 11 Tafeln. || Ders., Die Handschriftenverzeichnisse der Kgl. Bibliothek zu Berlin. Zweiter Band. Verzeichniß der hebr. Handschrr., Berlin 1878, 3 Tafeln mit 27 Schriftproben. || Ders., Die hebr. Handschrr. der K. Hof- und Staatsbibliothek in München, München 1875, Facsimile der Thalmudhandschr. Nr. 95. || M. S. Zuckermandel gab je ein Facsimile der Erfurter und der Wiener Handschrift der Thosephtha (Tosefta, Pasewalk 1880. Supplement, Trier 1882). || Chwolson, Corpus etc. || B. Stade, Geschichte des Volkes Israel, Berlin 1881 ff.

Abbildungen hebräischer Grabschriften: Firkowitsch in אבני זכרון (mangelhaft). || Chwolson in seinen beiden schon genannten Werken. || Ascoli a. a. O. || The Palaeogr. Society etc. Teil 2, Bl. 29 Epitaph der Maschta, angeblich vom J. 717/8, in Wirklichkeit jünger (s. ob. Z. 9).

Digitized by Google

Die Geschichte des hebräischen Alphabets ist von der geübten Hand des Prof. Jul. Euting dreimal zu ausfürlicher graphischer Darstellung gebracht in: Outlines of Hebrew Grammar by G. Bickell, ins Englische übers. v. S. J. Curtiß, Leipz. 1877; The Hebrew Alphabet, The Palaeogr. Soc., Teil 7, London 1882; Chwolson, Corpus etc.

Litteratur: Außer den schon citirten Schriften seien hier genannt: J. L. Hug, Die Erfindung der Buchstabenschrift, ihr Zustand und frühester Gebrauch im Alterthume, Ulm 1801. || U. Fr. Kopp, Bilder und Schriften der Vorzeit, 2 Bde., Mannheim 1819. 21. || W. Gesenius, Artikel „Paläographie“ in der Allgem. Encyklopädie v. Ersch u. Gruber. || J. Olshausen, Über den Ursprung des Alphabets, Kieler philologische Studien, 1841, S. 4 ff. || H. Steinthal, Die Entwicklung der Schrift, Berl. 1852, 113 S. || Heinr. Brugsch, Über Bildung und Entwicklung der Schrift, Berlin 1868, 30 S. (Sammlung gemeinverständlicher wissenschaftl. Vorträge von Virchow und v. Holtzendorff, 3. Serie, Heft 64). || H. Wuttke, Geschichte der Schrift, 1. Bd. Leipz. 1872, 782 S. || Ders., Abbildungen zur Geschichte der Schrift, 1. Heft, Leipz. 1873, 25 S. mit 33 Lith. || J. Evans, On the Alphabet and its Origin, London 1872. || Ph. Berger, L'écriture et les inscriptions sémitiques, Paris 1880. (Abdruck aus Lichtenbergers Encyclopédie des sciences religieuses, Bd. 4 u. 6.) || Madden, Coins of the Jews, Kap. 3, S. 24—42. || Isaac Taylor, The Alphabet. An Account of the Origin and Development of Letters, 2 Bde. London 1883, 358 u. 398 S. (1. Semitic Alphabets; 2. Aryan Alph.), bes. Bd. I. S. 268—283. || A. Kirchhoff, Studien zur Geschichte des griech. Alphabets, 3. Aufl., Berlin 1877, 168 S. mit Abbild.

Emm. de Rougé, Mémoire sur l'origine égyptienne de l'alphabet phénicien [verfaßt 1859] . . publié par . . Jacques de Rougé, Paris 1874, 110 S. || E. van Drival, De l'origine de l'écriture, 3. Aufl., Paris 1879, 170 S. || M. de Vogüé, Mélanges d'archéologie orientale, Paris 1868. || Ders., Syrie centrale. Inscriptions sémitiques publiées avec traduction et commentaire, Paris 1868 Fol. || Ernest Renan, Mission de Phénicie, Paris 1874. || F. Lenormant, Essai sur la propagation de l'alphabet phénicien dans l'ancien monde, Paris, 2 Bde., 1872. 73; 2. Aufl. 1875.

Wilh. Gesenius, Geschichte der hebräischen Sprache und Schrift, Leipz. 1815, S. 137 ff. [fast ganz veraltet]. || J. G. Eichhorn, Einleitung in das Alte Testament, 4. Aufl., §. 63—78. 342—377, Göttingen 1823, Bd. 1. 2. || H. Hupfeld, Kritische Beleuchtung einiger dunkeln und mißverstandenen Stellen der alttestam. Textgeschichte. Theol. Studien und Kritiken 1830, Heft 2—4 und 1837, Heft 3. || Ders., Ausführliche hebräische Grammatik [unvollendet, Kassel 1841], § 7 ff. || Ad. Merx, Art. „Schreiber, Schreibkunst“ in Schenkels Bibel-Lexikon V, 240—247. || H. L. Strack, Die bibl. und die massoretischen Handschriften zu Tschufut-Kale in der Krim. Zeitschr. f. luth. Theologie und Kirche 1875, S. 585—624. || B. Stade, Lehrbuch der hebr. Grammatik, 1. [einz.] Theil, Leipz. 1879, S. 22—44 [daselbst noch andere Litteraturangaben]. || C. Schlottmann, Art. „Schrift und Schriftzeichen“ in Riehms Handwörterb. des bibl. Altertums, 15. Lief. (1881), S. 1416—1431 (sehr gehaltvoll). || D. Chwolson, Corpus inscriptionum Semiticarum, enthaltend Grabschriften aus der Krim und andere Grab- und Inschriften in alter hebräischer Quadratschrift, sowie auch Schriftproben aus Handschriften vom IX.—XV. Jarhundert, St. Petersburg 1882, 528 Sp. Folio; 4 photolithogr., 2 phototyp. Tafeln und 1 Schrifttafel. (Seinem eigentlichen Zwecke [Verteidigung vieler Firkowitschiana] nach verfehlt, aber nützlich durch die Schriftproben und als Sammlung manches sonst zerstreuten gelehrten Materials).

Leop. Löw, Graphische Requisiten und Erzeugnisse bei den Juden, 2 Lieferungen, Leipzig 1870. 71 (Nebentitel: Beiträge zur jüdischen Alterthumskunde, 1. Band), 243, 190 S. Inhalt: Schreibestoffe, auf denen geschrieben wurde; Schreibestoffe und Schreibewerkzeuge; Schreiber; Schreibe-Erzeugnisse. — Beachtenswert wegen der sorgfältigen Benutzung der jüdischen Litteratur. Für die Namen der althebr. Schrift ist außerdem noch zu vergleichen der Aufsatz „כתב דעץ

und „כתב ליבונאה“ v. Georg Hoffmann (Ztschrift für die alttest. Wissensch. 1881. S. 334—338). Hermann L. Strack.

Schriftgelehrte. Der Stand der Schriftgelehrten, d. i. der Gesetzesgelehrten, tritt im jüdischen Volke erst nach der Rückkehr aus dem babylonischen Exil hervor *): damals war an die Stelle der früheren Königsherrschaft die Gesetzesherrschaft getreten; das Gesetz, und zwar im Prinzip das pentateuchische Gesetz, war die absolute Norm des gesamten Lebens geworden.

Der, dessen Werk diese Stellung des Gesetzes gewesen ist, Esra, fürt die Bezeichnung סֹפֵר, s. bes. Esra 7, 6 סופר מהיר בתורת משה; 7, 11 עֶזְרָא הַכֹּהֵן הַסֹּפֵר ספר דברי מצות־ה' גו'; 7, 12. 21 סָפַר דָּתָא; vgl. noch Neh. 8, 1. 4. 13; 12, 36; 8, 9; 12, 26. Diese Bezeichnung ist ihm, wie teils aus dem sonstigen Gebrauche des Wortes Sopher, teils aus den Zusätzen a. a. O. (bes. מָהִיר) zu schließen, wegen seiner Sorge für die Herstellung und Verbreitung von Handschriften des Gesetzes gegeben worden. Vgl. noch Neh. 13, 13 (Schelemja der Kohen und Zadoq der Sopher) und 1 Chr. 2, 55 (מִשְׁפְּחוֹת סופרים, die in Ja'bez wonen).

Die Übersetzung des alttest. סופר ist das auch im N. Test. häufige *γραμματεύς* Matth. 2, 4; 5, 20; 9, 3; 15, 1; 17, 10; 21, 15; 23, 2 ff. 23, 34 u. s. w.

Zwei andere Seiten des sopherischen Berufs, welche im Verlaufe der Zeit das Übergewicht erlangt haben, gaben Anlaſs zu den griechischen (synonym gebrauchten) Bezeichnungen *νομικός* Matth. 22, 35; Luk. 7, 30; 10, 25; 11, 45 f. 52; 14, 3; Tit. 3, 13 und *νομοδιδάσκαλος* Luk. 5, 17; Apg. 5, 34, *πατρίων ἐξηγηταὶ νόμων* Josephus Antiq. XVII, 6, 2.

Das mosaische Gesetz ist, so weit wir nach dem Pentateuch urteilen können, nie ein unseren Vorstellungen von Systematik entsprechendes corpus juris ecclesiastici gewesen; noch weniger war es je ein vollständiges corpus juris. Und doch konnten, nachdem einmal dies Gesetz seine einzigartige Stellung erhalten hatte, höchstens bereits zum Gewonheitsrecht gewordene alte Bräuche auf die Stufe offiziellen, gesetzlichen Rechts erhoben werden; eigentlich neues Recht aber sollte nicht mehr geschaffen werden.

Da galt es den Buchstaben des geschriebenen Gesetzes zu erforschen und zu deuten, so zu deuten, daſs er auf die Gegenwart und zwar auf möglichst viele Verhältnisse der Gegenwart Anwendung finden konnte. Schon von Esra selbst lesen wir, Esra 7, 10: „er hatte sein Herz darauf gerichtet zu erforschen (לִדְרֹשׁ) das Gesetz Jahves und zu tun und zu lehren (וּלְלַמֵּד) in Israel Satzung und Recht“. Bedenkt man die eben erwänte Beschaffenheit der Thora, erwägt man ferner, daſs seit Malcachi der prophetische Geist aus Israel gewichen war, daſs mit dem Tode der aus dem Exil heimgekehrten Generationen der in dem eigenen Erfarenhaben göttlicher Hilfe liegende Antrieb zu selbständigem religiösem Leben erloschen war, daſs das Gefül der eigenen Onmacht zu knechtischem, buchstäbischem Gottesdienst hintrieb und daſs die wenn auch langsame, so doch stetige Veränderung der socialen und anderer Verhältnisse die Bildung neuer Rechtssätze erforderlich machte, so kann es nicht befremden, daſs viele der sopherischen Gesetzesdeutungen, und zwar aus je späterer Zeit desto mehr, uns an den Weheruf des Herrn über die, so „Mücken seigen und Kameele verschlucken“ gemahnen (Matth. 23, 24). Ein Beispiel statt vieler. Man vergleiche Christi auf Exod. 3, 6 ruhenden Beweis für die Auferstehung der Toten, Matth. 22, 23 ff., mit der Art, wie Deut. 31, 16 im babyl. Thalmud, Sanhedrin 90[b], verwendet wird: „Die Sadducäer fragten den Rabban Gamaliel, wie er beweise, daſs Gott die Toten auferwecke. Er erwiderte ihnen: Aus der Thora; denn da steht: ויאמר ה' אל־משה

*) Aus früherer Zeit vgl. Jer. 8, 8 עֵט שֶׁקֶר סֹפְרִים.

הִנְּךָ שֹׁכֵב עִם אבותיך וְקָם. Sie entgegneten: Vielleicht ist aber zu verbinden: „וְקָם הָעָם הַזֶּה וְזָנָה“. Und ebenda lesen wir, dass auch die gefeierten Autoritäten Jehoschuaʿ ben Chananja und Schimʿon ben Jochai den citirten Vers ebenso wie Rabban Gamaliel gedeutet haben! Wenigstens äußerlich ward in diese Deutungen etwas Methode gebracht durch die Middoth, die hermeneutischen Regeln (s. meinen Art. „Hillel“ PRE.² VI, S. 115, Abs. 1; ferner: J. Hamburger, Real-Encyklopädie für Bibel und Talmud, Abtheil. II, S. 206—208; mehr später in PRE², Art. „Thalmud“).

Bei der schier unendlichen Mannigfaltigkeit der civilrechtlichen, der strafrechtlichen und der ritualrechtlichen Fälle, welche im täglichen Leben vorkamen, gab es immer neue Fragen zu beantworten. Daher war ein Stillstand in der Deutungstätigkeit nicht möglich. Vielmehr wurden, nachdem dasjenige, was von diesen Deutungen bis gegen Ende des 2. Jarh. n. Chr. Anerkennung gefunden hatte (das mündliche Gesetz), von Jehuda ha-nasi in der Mischna kodifizirt worden war, die Diskussionen von den Amoräern nur um so eifriger fortgesetzt (Thalmud).

Zu dieser auf Ermittelung des Rechts abzielenden Tätigkeit der Schriftgelehrten bildet eine Ergänzung die auf die Sicherung der Gesetzesbeobachtung gerichtete. Sie machten, um die Übertretung der Verbote zu hindern, Zusatzverbote, bei deren Beobachtung der Israelit gar nicht in die Möglichkeit, geschweige denn in die Versuchung kam, einer Bestimmung des schriftlichen oder des mündlichen Gesetzes ungehorsam zu werden. Pirqe Aboth (Sprüche der Väter) I, 1: „Die Männer der großen Synagoge sagten . . machet einen Zaun um das Gesetz, עֲשׂוּ סְיָג לַתּורה“. Im Thalmud, Moʿed qaton 5ª und Jebamoth 21ª, wird Lev. 18, 30 gedeutet: עֲשׂוּ משמרת למשמרתי, d. i. „füget eine Bewachung zu meinem Gesetze hinzu“.

Die Schriftgelehrten waren also nicht sowol Theologen als vielmehr Juristen. Wir haben daher anzunehmen, dass man die Mitglieder der Synhedrien, wenigstens der größeren, nach Möglichkeit aus ihrer Zal wälte; vgl. für Jerusalem u. a. die häufigen Zusammenstellungen „die Hohenpriester und Schriftgelehrten und Ältesten“ (Mark. 11, 27 ꝛc.), „die Hohenpriester und Schr.“ (Matth. 20, 18 ꝛc.).

Sollten die Juden das Volk des Gesetzes bleiben, so musste die einmal erworbene Gesetzeskunde in der jeweiligen Gegenwart erhalten werden, und es musste für treue Überlieferung an die folgenden Geschlechter gesorgt werden. Die zu diesem Behufe (namentlich in älterer Zeit, als es noch keine geschriebenen Mischnajoth gab) erforderliche Lehrtätigkeit war eine weitere wesentliche Aufgabe der Schriftgelehrten. Der Unterricht war mündlich, wol nur in besonderen Fällen zog man einen Bibelkodex zu Rate. Die Einübung geschah durch beständiges Widerholen; שָׁנָה (widerholen) bedeutet daher geradezu: „lernen, studiren“ (Pirqe Aboth II, 4ᵇ. III, 7ᵇ) und: „lehren“ (das. VI, 1). Die Vorträge und Diskussionen fanden meist in besonderen Lehrhäusern statt (יְשִׁיבָה, בֵּית הַמִּדְרָשׁ); in Jerusalem wurden dazu auch Hallen und Zimmer des äußeren Tempelvorhofes benutzt, vgl. Matth. 21, 23; 26, 55; Mark. 14, 49; Luk. 2, 46; 20, 1; 21, 37; Joh. 18, 20). Lehrer (Matth. 26, 55) und Schüler (Luk. 2, 46; Pirqe Aboth V, 15) saßen; der Lehrer auf einem etwas erhöhten Platze (Apg. 22, 3, vgl. Pirqe Aboth I, 4; Aboth de R. Nathan 6).

Die religiösen Reden an den Sabbathen und bei anderen Gelegenheiten sind zum nicht geringen Teile von Schriftgelehrten gehalten worden (vgl. Hamburger a. a. O. S. 921 ff., bes. 924. 926). Viele Schriftgelehrte beschäftigten sich auch sonst mit der Haggada (vgl. Hamburger, S. 19—27; W. Bacher, Die Agada der babylonischen Amoräer, Straßburg i. E. 1878; Ders., Die Agada der Tannaiten [Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judenthums, 1882 ff., noch nicht vollendet]. Doch war die Halacha das eigentliche Feld ihrer berufsmäßigen Arbeit.

Die meisten Schriftgelehrten gehörten, wie bei dem Wesen des Pharisäismus ganz natürlich, der Partei der Pharisäer an (vgl. Mark. 2, 16 *γραμματεῖς τῶν Φ.*; Luk. 5, 30 *οἱ Φ. καὶ οἱ γρ. αὐτῶν*; Apg. 23, 9 *τινὲς τῶν γρ. τοῦ μέρους τῶν Φ.*); daher werden sie besonders in Judäa und namentlich in Jerusalem gewont haben (Schr. in Galiläa z. B. Luk. 5, 17). Doch muss es, schon weil die Hohenpriester Sadducäer waren, auch sadducäische Schr. gegeben haben.

Gehalt oder Honorar für ihre richterliche oder Lehrtätigkeit haben die Schr. nicht bekommen. Viele fristeten ihr Leben durch ihrer Hände Arbeit (vgl. Franz Delitzsch, Jüdisches Handwerkerleben zur Zeit Jesu, 3. Aufl., Erlangen 1879; S. Meyer, Arbeit und Handwerk im Talmud, Berlin 1878); Viele waren so wolhabend, dass sie von den Einnahmen aus ihrem Vermögen leben konnten; nicht selten wird es vorgekommen sein, dass Jemand einen Schriftgelehrten sei es dauernd, sei es für einige Zeit gastlich beherbergte. Es galt für unrecht aus der Gesetzeskenntnis irgend einen Vorteil zu ziehen, vgl. Pirqe Ab. I, 13: „Wer sich der Krone des Gesetzesstudiums zu seinem eigenen Vorteil bedient, geht zu Grunde“, und Baba bathra 8ᵃ: „Zur Zeit einer Hungersnot erklärte Rabbi die Gesetzeskundigen speisen zu wollen, nicht aber die Unwissenden. Da sagte Jonathan ben Amram, indem er sich weigerte seinen Anteil an der Wissenschaft zu nennen: Speise mich, wie du einen Hund, einen Raben speisen würdest“. Aber es muss viele Ausnahmen von diesem rühmlichen Grundsatze gegeben haben; denn Mark. 12, 40 = Luk. 20, 47 sagt Jesus von den Schriftgelehrten: „Sie fressen der Witwen Häuser und wenden langes Gebet vor“, und Luk. 16, 14 werden die Pharisäer als *φιλάργυροι* bezeichnet. Auch der Umstand, dass die Schriftgelehrten ein ganz ungebürlich hohes Maß von Verehrung für sich beanspruchten, kann als Beweis für die Annahme gelten, dass die Uneigennützigkeit der Schriftgelehrten nicht so allgemein gewesen ist, wie sie nach den jüdischen Quellen gewesen zu sein scheint.

Litteratur. A. Th. Hartmann, Die enge Verbindung des Alten Testaments mit dem Neuen, Hamburg 1831, S. 384 ff. || Gfrörer, Das Jarhundert des Heils I (1838) S. 109 ff. || Winer, Realwörterb. [dort auch die ältere Litteratur, wie: Th. Ch. Lilienthal, De *νομικοῖς* juris utriusque apud Hebraeos doctoribus privatis, Halle 1740, 4°]. || A. Hausrath, Neutestamentl. Zeitgeschichte ²I (Heidelberg 1873), S. 76 ff. || E. Schürer, Lehrbuch der neutest. Zeitgesch., Lpz. 1874, § 25. || Ferd. Weber, System der altsynagogalen palästin. Theologie, Lpz. 1880, Kap. 8—10. || Ferner die geschichtlichen Werke von L. Herzfeld, J. M. Jost, H. Grätz (Bd. III) und H. Ewald.

Herm. L. Strack.

Schröckh, Johann Matthias, geb. 26. Juli 1733 in Wien, gest. 2. August 1808 in Wittenberg, — ein gelehrter und vielseitig gebildeter Theolog und Historiker, der sich nicht bloß wärend einer mehr als 40järigen Tätigkeit als Professor der Geschichte an der Universität Wittenberg durch Vorlesungen und Schriften große Verdienste um Erweckung und Beförderung der historischen Studien erworben hat, sondern auch als Kirchenhistoriker einen ehrenvollen Platz in der theologischen Litteratur einnimmt. Sein Vater Johann Wolfgang, Inhaber eines kaufmännischen Geschäftes in Wien, bestimmte frühzeitig den Son für dieselbe Laufban, gab aber diesen Plan wider auf, als seine durch Geist und Bildung ausgezeichnete Gattin, Tochter des als Geschichtsforscher bekannten Predigers und Seniors A. C. zu Preßburg, Matthias Bell, den Wunsch äußerte, dass der lebhafte und talentvolle Knabe eine gelehrte Laufban einschlagen möchte, um dereinst unter seinen schwer gedrückten evangelischen Glaubensgenossen in Österreich als Prediger wirken zu können. Da sich der Unterricht durch Hauslehrer als ungenügend erwies, kam S., kaum zehn Jare alt, zu seinem mütterlichen Großvater nach Preßburg, und besuchte das dortige lutherische Gymnasium. So lückenhaft der Unterricht hier auch war, so verdankte er demselben doch Fertigkeit im Sprechen und Schreiben der lateinischen Sprache und Kenntnis der Anfangsgründe des Griechischen und Hebräischen. Den Mangel des Unterrichts in Geschichte und Geographie ersetzte er durch fleißiges Lesen geschichtlicher Werke aus der reichen

Bibliothek seines Großvaters und legte unter seiner Leitung den ersten Grund zu den umfassenden Kenntnissen in diesen Wissenschaften, durch die er sich in der Folge auszeichnete. Nach des Großvaters Tod 1749 wurde er von seinem Vater nach Wien zurückgerufen, im folgenden Jare aber zu seiner weiteren Ausbildung auf die unter dem frommen Abt Steinmetz blühende Klosterschule zu Bergen bei Magdeburg geschickt. Nachdem er hier $1^1/_2$ Jare lang ausgezeichnete Fortschritte bes. in den alten Sprachen gemacht, bezog er zu Michaelis 1751, 18järig, die Universität Göttingen, mit dem in Kloster Bergen noch bestärkten Vorsatz, Theologie zu studiren. Er hörte Vorlesungen bei Heumann, Hollmann, Segner, Oporin und Feuerlin, schloss sich aber bald mit innigster Verehrung an Mosheim und J. D. Michaelis an, deren Unterricht, Rat und Beispiel den entschiedensten Einfluss auf den Gang seiner Studien ausübte; dem ersteren verdankte er die überwiegende Neigung zur Kirchengeschichte wie zur Geschichte überhaupt, die Kunst des historischen Pragmatismus und das Streben nach geschmackvoller Darstellung, dem Andern eine gründlichere Kenntnis der morgenländischen Sprachen und den Trieb nach freiem selbständigem Forschen. Aus dem Einfluss dieser beiden Männer wie überhaupt seiner Göttinger Umgebungen erklärt es sich denn auch, dass S. in seinem Vorsatz, Prediger zu werden, schwankend wurde und nach beendigten Universitätsstudien der Einladung seines mütterlichen Oheims, des Professors K. A. Bell, nach Leipzig folgte, der ihn zur Mitarbeit an den von ihm geleiteten gelehrten Zeitschriften, den Acta Eruditorum und Leipziger Gelehrten Zeitungen, aufforderte und ihm Aussichten auf eine akademische Laufban eröffnete. Nachdem er hier noch ein Jar lang durch die Vorlesungen von Christ und Ernesti seine Kenntnisse des griechischen und römischen Altertums erweitert und in der Interpretation alter Schriftsteller sich geübt hatte, erwarb er sich 1756 durch öffentliche Verteidigung einer Abhandlung de Hebraea lingua minime ambigua die Magisterwürde und das Recht Vorlesungen zu halten. Er las über einzelne Bücher des A. T.'s, über Literär-, Kirchen- und Reformationsgeschichte, widmete aber den größesten Teil seiner Zeit litterarischen Arbeiten, als Mitarbeiter an den gelehrten Zeitschriften seines Oheims und an der theologischen Bibliothek J. A. Ernestis, an den er immer inniger sich anschloss. Auf Empfehlung seines Oheims Bell und anderer Freunde wurde er als Custos an der Universitätsbibliothek angestellt und 1761 zum a. o. Professor ernannt. Doch blieben seine Aussichten auf weitere Beförderung in Leipzig so unsicher, dass er, um eine unabhängigere Existenz zu gewinnen, sich genötigt sah, 1767 die ihm angebotene Professur der Dichtkunst in Wittenberg anzunehmen. Auch hier setzte er seine Vorlesungen über orientalische Litteratur, wie er sie in Leipzig gehalten hatte, noch eine Zeit lang fort, wandte sich aber immer mehr der Geschichte zu, bis er 1775, nach dem Tode Joh. Daniel Ritters zum Professor dieser Wissenschaft befördert, sich ihr ausschließlich widmete. Von da an umfassten seine Vorlesungen fast das ganze Gebiet der historischen Wissenschaften, indem er täglich 3 Stunden nicht nur über Geschichte der Litteratur, der Kirche, der Reformation, der Theologie, der christlichen Altertümer, sondern auch des deutschen Reichs, der europäischen Staten, der sächsischen Länder und über Diplomatik las und den Cyklus seiner Vorträge in drei Jaren vollendete. Neben dieser angestrengten akademischen Tätigkeit wusste er bei seinem beharrlichen Fleiß, seiner glücklichen Auffassungs- und Darstellungsgabe Zeit zu gewinnen teils zur Fortsetzung der in Leipzig begonnenen Werke (Lebensbeschreibungen berühmter Gelehrter 1764—69, allgem. Biographieen 1767—91, christl. Kirchengeschichte 1768 ff.), teils zu neuen litterarischen Arbeiten, die ihm bald den Ruhm eines beliebten und gefeierten Schriftstellers erwarben. Kaum verfloss ein Jar, in dem er nicht einen oder mehrere Bände historischer Schriften herausgab, oder neue Ausgaben der früheren besorgte. So bearbeitete er — außer zalreichen Rezensionen und Gelegenheitsschriften — in der Zeit von 1770—76 vier Teile von Guthrie's und Gray's allg. Weltgeschichte (Gesch. von Italien, Frankreich, den Niederlanden, England), verfasste 1774 sein Lehrbuch der allg. Weltgeschichte, 1777 sein vielbenutztes lateinisches Handbuch der Kirchengeschichte (Historia religionis et eccl. chr.), be-

Digitized by Google

sorgte 1778 die vierte Auflage des Compendium hist. univ. von Offerhaus (mit einer das 18. Jarhundert enthaltenden Fortsetzung) und begann 1779 von Felix Weiße, dem Verf. des Kinderfreundes, veranlasst, die Allg. Weltgeschichte für Kinder, die 1784 vollendet wurde und mehrere Auflagen erlebte.

Die Verdienste, die sich S. als akademischer Lehrer und Schriftsteller in dieser bis 1806 ununterbrochen fortgesetzten Tätigkeit erwarb, blieben nicht unbemerkt und wurden, als er 1803 seine Kirchengeschichte mit Band 35 bis zur Reformation vollendet hatte, von dem Dresdener Ministerium durch ein Belobungsschreiben und Ehrengeschenk öffentlich anerkannt; den ihm angebotenen Hofratstitel aber lehnte S. bescheiden ab. Aufgemuntert durch die ihm gewordene Anerkennung schritt er troß seines hohen Alters mit erneutem Eifer zur Fortsetzung seiner Kirchengeschichte, die jetzt seine Zeit fast ausschließlich in Anspruch nahm. Bereits waren mehrere neue Bände erschienen, als die unglücklichen Kriegsereignisse hereinbrachen und auch in Wittenberg die gewonte Ordnung umstürzten, was für Schröckh um so empfindlicher war, da er nicht bloß unter dem allgemeinen Drucke litt, sondern auch seine bisherige Lebensweise aufzugeben gezwungen war. Dennoch trieb ihn der Wunsch, die Kirchengeschichte vor seinem Tode zu vollenden, zu übermäßiger Tätigkeit, der die plötzlich sinkende Körperkraft nicht mehr gewachsen war. Als er an seinem Geburtstag, den 26. Juli 1808, aus seiner Bibliothek einige zum neunten Band seiner neueren Kirchengeschichte nötigen Bücher holen wollte, fiel er infolge eines plötzlichen Schwindelanfalles von der Bücherleiter herab, erlitt einen Schenkelbruch und starb nach sechs qualvollen Tagen in der Nacht vom 1. zum 2. August. Ein zalreiches Trauergefolge bewies die aufrichtige Achtung und Verehrung, deren er sich wärend seines langen Lebens unter seinen Kollegen und Mitbürgern erfreut hatte.

Seine äußeren Verhältnisse waren seit seiner Anstellung in Wittenberg one große Veränderung sehr einfach geblieben. In seiner Gattin Friederike, geb. Pitzschig, mit der er schon in Leipzig sich verlobt hatte, besaß er eine zärtliche und umsichtige Lebensgefärtin; sein häusliches Glück wäre vollkommen gewesen, hätte ihm nicht der Tod seine vier Kinder frühe wider geraubt. Abgesehen davon aber hatte er allen Grund, mit seinen äußeren Verhältnissen zufrieden zu sein; war auch sein Professorengehalt verhältnismäßig gering, so gelangte er doch durch Einfachheit und Sparsamkeit seines Haushaltes in der wolfeilen Stadt, sowie durch die nicht unbedeutenden Honorare von seinen Schriften zu einem gesicherten Wolstand, der ihm gestattete, nicht bloß für sich anständig und sorgenfrei zu leben, sondern auch seinen durch unverschuldete Unfälle verarmten Vater und seine Geschwister reichlich zu unterstützen, Armen wolzutun und milde Anstalten zu befördern. Auch in allen geselligen und bürgerlichen Verhältnissen zeichnete er sich durch echte Bildung und edlen Charakter aus; insbesondere aber bewarte er auch in der Periode der Aufklärung den seinem kindlichen Gemüt tief eingepflanzten Glauben an den höheren Ursprung des Christentums und die göttliche Sendung seines Stifters ebenso rein und innig, wie die auf diesen Glauben gegründete christlichfromme, gottergebene Gesinnung, die er auch durch eine stets sich gleichbleibende Teilnahme am kirchlichen Gottesdienste betätigte. Demgemäß war und blieb auch sein theologischer Standpunkt der eines milden bibelgläubigen Supranaturalismus, wärend er andererseits dem subjektivistischen und utilitaristischen Zug der Aufklärungsperiode darin huldigte, dass in seiner Geschichtsdarstellung das Subjektive in der Form des Biographischen einseitig hervortritt (wie denn z. B. seine Kirchengeschichte, wie Baur sagt, „nicht sowol eine Geschichte der christlichen Religion als vielmehr der christlichen Religionslehrer ist"), und dass er in seiner ganzen Geschichtsbetrachtung vor Allem den Nutzen der Geschichte und Kirchengeschichte betont. „Es ist kaum glaublich — sagt Baur — zu wie vielerlei die Kirchengeschichte nach Schröckhs Meinung brauchbar und nützlich sein soll ic."

So darf man überhaupt, um Schröckh als S c h r i f t s t e l l e r richtig zu beurteilen, die Zeit nicht unberücksichtigt lassen, in welcher er seine schriftstellerische Laufban begann. Es ist die Zeit, welche der klassischen Periode der deutschen Nationallitteratur unmittelbar vorangeht, — die Periode der Aufklärung, „in

welcher innerhalb des protestantischen Deutschlands dasjenige gar lebhaft sich zu regen anfing, was man Menschenverstand zu nennen pflegt, und wo von allen Seiten Schriftsteller auftraten, welche von ihren Studien klar, deutlich, eindringlich sowol für die Kenner als für die Menge zu schreiben unternahmen". Auf dem Feld der deutschen Geschichtschreibung speziell, die ja überhaupt „in ihren ersten besseren Leistungen vorzugsweise an die Theologie und Kirchengeschichte sich anschloss" (vgl. Gervinus IV, 334) war Schröckh einer der Ersten, die es klar erkannten, wo es der bis dahin gewönlichen Bearbeitung der Geschichte gefehlt hatte, und die sich bemühten, one die strenge Geschichtsforschung aufzuopfern, den Ergebnissen derselben eine lesbare, allgemein verständliche und geschmackvollere Form zu geben. Ausgestattet mit mannigfaltigen gelehrten Kenntnissen, mit unparteiischer Warheitsliebe und einem regen sittlichen Gefül, unermüdet im Sammeln und Forschen, von musterhafter Treue und Zuverlässigkeit, stellt er das Erforschte nicht nur übersichtlich und klar geordnet, sondern auch in angemessenem Zusammenhange, einfach und anspruchslos, mit mild vermittelndem Urteil, fließend und belebt genug dar, um seinen Schriften zalreiche Leser aus allen Klassen zu gewinnen. Doch fehlt ihm die kritische Schärfe und der philosophische Geist, der in den inneren Zusammenhang der Ereignisse tiefer einzudringen weiß; auch besitzt sein Stil weder das Malerische noch das Prägnante der klassischen Geschichtschreiber. Dürfen wir daher auch S. weder zu den großen Pragmatikern, noch zu den Meistern der Darstellungskunst zälen, so bleibt ihm doch der Ruhm, als Schriftsteller für seine Zeit Treffliches geleistet und um die Verbreitung historischer Kenntnisse ausgezeichnete Verdienste sich erworben zu haben.

Unter seinen kirchenhistorischen Leistungen, auf die wir uns hier beschränken, sind seine kleinen lateinischen Gelegenheitsschriften, obwol sie manches Gute enthalten, ebensowenig von dauerndem Wert als der von ihm verfasste 4. Teil der „unparteiischen Kirchenhistorie A. u. N. Test.'s", der die Jare 1750—60 behandelt (Jena 1766, 4°). Auch sein lateinisches Compendium der Kirchengeschichte zum Gebrauch bei Vorlesungen (Historia religionis et ecclesiae christianae adumbr. in usum lectionum, Berlin 1777; ed. IV, 1797; ed. V, 1808, noch von ihm selbst kurz vor seinem Tode besorgt; ed. VI und VII 1818 und 1828 besorgt von Ph. Marheineke) ist zwar längst von vollständigeren und gediegeneren Lehrbüchern übertroffen, hat sich aber wegen seiner Reichhaltigkeit, Zuverlässigkeit, seiner übersichtlichen Anordnung des Stoffes (4 Hauptperioden: Jesus — Konstantin — Karl — Luther; jede in 3 Abschnitten: Ausbreitung, Lehrer, Veränderungen der christl. Religion), seiner zweckmäßigen Nachweisung von Quellen und Hilfsmitteln, sowie wegen seines trefflichen Lateins eine lange Reihe von Jaren in wolverdientem Ansehen und Gebrauch erhalten. Sein verdienstlichstes Werk aber und die reichste Frucht seines Lebens ist unstreitig die ausfürliche Christliche Kirchengeschichte in 45 Bänden, die beiden letzten nach des Verfassers Tod von H. G. Tzschirner „mit frischer Kraft und entschiedener Gesinnnug" vollendet. Das ganze Werk (in erster Auflage erschienen Leipzig 1768—1818; Band 1—18 in zweiter Auflage 1772—1802) umfasst achtzehn Jarhunderte der christlichen Kirchengeschichte (die 35 ersten Bände gehen bis zur Reformation; die 10 letzten füren den bes. Titel: Kirchengeschichte seit der Ref. Bd. 1—10); und wenn auch die ersten Bände bei der ursprünglichen Absicht des Verfassers, den Freunden der Religion und Kirchengeschichte nur ein ausfürliches Lesebuch in die Hände zu geben, dem wissenschaftlichen Leser viel zu wünschen übrig lassen, so wird doch das Werk mit jedem neuen Bande gehaltvoller, je mehr des Verfassers Plan sich erweiterte, seine Methode sich verbesserte, sein Material sich vervollständigte. Mit bewundernswertem Fleiß ist der Stoff zu den folgenden Bänden gesammelt, die Quellen selbst, wo es notwendig erschien, sorgfältig befragt und geprüft; die Begebenheiten mit Rücksicht auf den Charakter der handelnden Personen mit gewissenhafter Treue, nüchternem Urteil, parteiloser Freimütigkeit, in zweckmäßiger Anordnung, obschon hin und wider in zu breiter Ausfürlichkeit erzält. Allerdings ist es späteren Kirchenhistorikern gelungen, Einzelnes schärfer zu fassen, tiefer zu ergründen, besser zu ordnen, beredter und geistreicher darzu-

stellen; dennoch besitzen wir bis jetzt kein anderes Werk von gleicher Vollständigkeit über das Ganze der Kirchengeschichte, das so viele Vorzüge in sich vereinigte wie das Schröckhsche. „Schröckhs christliche Kirchengeschichte“, sagt Tzschirner (S. 80), „steht einzig und unübertroffen da in der kirchenhistorischen Litteratur des In- und Auslandes; eine lange Zeit wird vergehen, ehe wider ein Werk von gleichem Gehalt und von gleichem Umfang erscheint; viele Forscher hat es geleitet und unterstützt, viele Freunde der Kirchengeschichte hat es ergötzt und unterrichtet, lange wird es sich im Gebrauch und noch länger im Andenken der Gelehrten erhalten und völlig könnte es nur dann untergehen, wenn jemals unter den Völkern deutscher Zunge nicht nur alle Liebe zu Christentum und Kirche, sondern auch aller Sinn für das historische Studium verloren ginge“. Auch neuere Kirchenhistoriker, wie Baur, Hase, Kurz, Gaß, Hagenbach, Nippold rc. haben die relativen Vorzüge des zwar veralteten, aber immer noch brauchbaren und vielgebrauchten Werkes, insbesondere „seine allseitig treue, sorgfältig sammelnde, den Verlauf mit gewissenhafter und keineswegs geistloser Teilnahme begleitende Überlieferung eines reichen historischen Stoffes“ bereitwillig anerkannt.

Quelle für seine Lebensgeschichte ist in erster Linie eine von S. selbst verfaßte Nachricht über sein Leben und seine Schriften in K. G. Bayers Allg. Magazin für Prediger, V, 2, 209—222; dann drei nach seinem Tode erschienene Schriften: K. H. Pölitz, Leben S.'s, Wittenberg 1808, vgl. A. Allg. Z. 1808, Nr. 247 f.; K. L. Nitzsch, Ueber J. M. S.'s Studienweise und Maximen, Weimar 1809; besonders aber H. G. Tzschirner, Über J. M. S.'s Leben, Charakter und Schriften, Leipzig 1812, 8°, und im 19. Band der Kirchengeschichte seit der Ref. Ein vollständiges Schriftenverzeichnis bei Meusel, Gel. Deutschlands, VII, 314; X, 627; XV, 381. Außerdem vgl. Wachler, Geschichte der histor. Forschung, II, 2, 813; Jördens, Lexikon, IV, 625 ff.; Stäudlin, Geschichte und Litteratur der K.-Geschichte, 169 ff.; Baur, Epochen der Kirchengeschichtschreibung, 152 ff.; G. Frank, Geschichte der protest. Theologie, III, 84; Dorner, Geschichte der protestant. Theologie, 704; auch die Werke zur deutschen Literaturgeschichte, z. B. Koberstein-Bartsch, Grundriß, 5. Aufl., III, 487.

(G. H. Klippel †) **Wagenmann.**

Schubert, Gotthilf Heinrich von, geboren am 26. April 1780 zu Hohenstein im sächsischen Erzgebirge. Sein Vater, Pfarrer daselbst, war ein ernster, frommer Mann, der seine Kinder mit ziemlicher Strenge leitete, die Mutter ebenso fromm, doch voll Sanftmut und Liebe, sodaß sie bei der Erziehung der Kinder der Bestrafung derselben kaum bedurfte, schon durch ihre bloße Persönlichkeit allenfallsige Besserung herbeizufüren vermochte. Auch der Vater zeigte sich durchaus mild, wenn er bei seinen Kindern, falls sie sich verfehlt hatten, nur volle Aufrichtigkeit warnahm. Es war Heinrich eine besondere Schüchternheit eigen, so daß er vor fremden und zumal vor vornehmen Personen sich gar nicht zeigen wollte, sondern, wenn solche im Pfarrhause erwartet wurden, in einem Winkel sich verbarg, wo er am Ende wol gar einschlief, mit welcher Eigentümlichkeit er sogar in späteren Jaren noch einigermaßen zu kämpfen hatte. Sehr frühe trat bei ihm eine hohe Freude an der Naturwelt und die Neigung zu deren genaueren Erforschung hervor. Nahe beim Pfarrgarten fanden sich Steinbrüche, in denen der Knabe gar manche Stunde mit Untersuchung des Gesteins zubrachte, welche Tätigkeit sich bei ihm noch steigerte, nachdem der Bergbau bei Hohenstein wider in Aufnahme gekommen war. Ebenso wandte er sich mit voller Liebe der Pflanzenwelt zu, wobei er für die außerhalb des Gartens wachsenden Bäume, deren Namen ihm nicht bekannt waren, selbst Namen erfand, auch in ein ihm zugewiesenes kleines Gartenbeet türkischen Waizen aussäete und dessen Entwickelung mit ernstem Nachdenken verfolgte. Auch der Tierwelt wendete er seine Aufmerksamkeit zu, wie er sich denn z. B. von frisch geschlachteten Hühnern und Gänsen die Füße geben ließ, um die Bewegung kennen zu lernen, in welche sich die Zehen versetzen lassen, wenn man an den Sehnen zieht u.s.w. Oft dachte er auch über das Wesen der Thierseelen und ihren Unterschied von der menschlichen Seele

nach. Die Schönheit der Natur ließ ihm in ihr gleichsam einen Himmelsgarten finden; der Vater belehrte ja den wißbegierigen Knaben auch über Sonne, Mond und Sterne. Besonders wurde er aber von den Seinigen zur innigsten Liebe Gottes und des Heilandes hingeleitet.

Von seinem 8. Jare an besuchte er die Schule in Lichtenstein; die Trennung von der Familie versenkte ihn aber in eine tiefe Traurigkeit, über die er jedoch durch ernstliches Gebet Herr wurde und dann auch im höchsten Fleiß eine schöne Befriedigung fand. Er erhielt Unterricht, wie im Lateinischen und Griechischen, so auch einigermaßen im Französischen und Italienischen; er sollte ja nach seines Vaters Gedanken Kaufmann werden. Am Gymnasium zu Greiz, dem er sich zuwendete, wurde er alsbald einer der besten unter seinen Mitschülern, doch verfiel er hier in eine gefärliche Romanleserei, der ihn jedoch sein Vater alsbald wider zu entziehen wusste. Nachdem er auf einer Ferienreise mit einem Kameraden Weimar besucht hatte, entstand in ihm der lebhafte Wunsch, eben hier seine Studien fortzusetzen, wo ja der von ihm schon seit längerer Zeit hochverehrte Herder lebte. Er wurde zwar in die Oberklasse aufgenommen, doch aber als einer der Letzten unter mehr als 60 Schülern eingereiht. Es erwachte aber jetzt bei ihm ein um so größerer Eifer im Lernen und Arbeiten, der nicht one Früchte blieb. Bei der öffentlichen Schulprüfung war eine schriftliche Arbeit nach eigener Wal der Schüler verlangt worden, und Schubert hatte in seinem Aufsatz den Gedanken entwickelt, dass die ganze Schöpfung ein einziger, in allen seinen Gliedern eng zusammengeschlossener Leib im Großen, wie es der Mensch im Kleinen sei, und wie dieser von dem Geiste des Menschen, so werde die göttliche Schöpfung in allen ihren Gliedern vom göttlichen Geiste bewegt. Herder hatte an dieser Arbeit eine große Freude, und nun besuchte Schubert gar häufig dessen Haus, was einen ganz besondern Fleiß und Eifer bei ihm zur Folge hatte. Herder erkannte, dass Schubert sich der Naturwissenschaft widmen sollte, der Vater aber, der indessen den Gedanken, einen Kaufmann aus ihm zu machen, längst aufgegeben hatte, wollte, dass er ein Geistlicher werde, und erkor für ihn Leipzig zur Universität. Die Unterstützung, welche Schubert aus dem väterlichen Hause erhielt, bestand nur in einem einzigen Taler für die Woche, von welcher Summe er die Hälfte noch einem Studiengenossen überließ. Da musste denn bei ihm freilich die äußerste Frugalität stattfinden, zumal er sich doch auch möglichst viele Bücher anschaffen wollte. Auch die Nachtruhe vergönnte er sich kaum, was alles eine große Reizbarkeit und, weil er doch den gehofften Aufschwung des Geistes nicht finden konnte, eine tiefe Schwermut bei ihm zur Folge hatte.

Wir sehr sich Schubert zum Gebiete der Naturwissenschaft hingezogen fülte, dennoch lag er, dem Willen seines Vaters entsprechend, dem Studium der Theologie mit großem Fleiße ob; die protestantische Theologie war aber damals dem sogenannten Rationalismus nur allzusehr anheimgefallen, konnte ihn also auf keine Weise befriedigen, und so erklärte er denn dem Vater endlich geradezu, dass er der Medizin und was damit zusamenhängt, sich zu widmen, schlechthin sich gedrungen füle. In Jena, wohin er sich nun, und zwar im Frühjar 1801, wendete, lebten und wirkten damals Schelling und der Physiker Wilhelm Ritter; der an der Universität herrschende Geist war ein durchaus ehrenwerter, und die Begeisterung für Schellings und in ihrer Art auch für Ritters Lehrvorträge eine außerordentliche. Es läßt sich leicht denken, wie erfolgreich diese Unterweisungen bei Schubert sein mussten. Nachdem er noch die Prüfung für den Doktorgrad in Jena bestanden hatte, kehrte er getrost in das Vaterhaus zurück. Auf dem Wege dahin kam er aber im Dorfe Bärenwalde in das Haus eines Kaufmanns, Benjamin Martin, dessen Tochter Henriette durch ihre hohe Schönheit, ihren stillen Ernst, durch den ganzen Adel ihres Wesens einen unauslöschlichen Eindruck auf ihn machte. Eben damals erkrankte plötzlich der Son eines Nachbars der Familie Martin in hohem Grade; eine von Schubert verordnete Arznei wirkte aber so günstig, dass man, wie in Folge von noch anderen glücklichen Kuren, einen waren Wunderdoktor in ihm erkennen wollte. Über dem allen hatte jedoch Schubert seine finanziellen Verhältnisse völlig außer Acht gelassen, insonderheit auch

eine allzugroße Freigebigkeit geübt, sodass er schwer in Schulden geraten war. Gleichwol unternahm er es, bei Henriettens Eltern um deren Hand zu werben, und diese gaben auch zur Verlobung ihre Einwilligung. Sein Vater aber erfur durch Manbriefe der Gläubiger des Sones, in welcher übeln finanziellen Lage derselbe sich befand, und hielt ihm im Beisein der Braut das Elend vor, in welches Beide durch eine vorzeitige Heirat versinken würden.

Die Vermälung erfolgte gleichwol, und das Ehepar zog nun nach Altenburg, woselbst Schubert als Arzt tätig war, widerum aber eine solche Uneigennützigkeit übte, dass seine Ausgaben weit größer waren, als seine doch nicht unbedeutenden Einnahmen. Jetzt schlug ihm ein Freund vor, einen Roman zu schreiben, was er denn auch tat; zudem erfolgte ganz unerwartet eine Aufforderung an ihn, als Mitarbeiter an einer medizinischen Zeitschrift einzutreten; auch wurde ihm die Stelle eines Lehrers der italienischen Sprache an einem Handelsinstitut übertragen. Mehr und mehr trat nun aber bei ihm die Überzeugung hervor, dass nicht der Beruf eines praktischen Arztes seine eigentliche Lebensaufgabe sei, diese vielmehr auf dem Gebiete der Naturwissenschaft liege. So zog es ihn denn nach Freiberg, woselbst der berühmte Meister der Mineralogie und Bergkunde, Abrah. Gottlob Werner lebte, der es so sehr verstand, die Freude am Steinreich auf seine Schüler überzutragen, besonders auch durch seine Belehrungen über den Bau der Erdveste und die ganze Entwickelungsgeschichte derselben mit belebender Kraft auf seine Zuhörer einzuwirken wusste. Henriette war ihrem Manne dahin mit Freuden gefolgt, der schriftstellerische Fleiß Schuberts hatte auch die pekuniären Sorgen verscheucht, und die Schulden waren alle getilgt. Hier verfasste er denn auch ein wissenschaftliches Werk, das ihm schon länger im Sinn gelegen war, den ersten Teil seiner „Ahndungen einer allgemeinen Geschichte des Lebens", wodurch er seinen Ruf als gelehrter Schriftsteller begründete. Im Anfange des Jares 1806 wurde ihm, zu seiner höchsten Freude, eine Tochter geboren, die den Namen Selma erhielt und nachmals mit dem Pfarrer Ranke vermält wurde. Gegen Ende ebendieses Jares übersiedelte Schubert, wozu sich die äußern Mittel in einer kleinen Erbschaft seines Vaters darboten, nach Dresden, wo sich ein ziemlich großer Kreis von Freunden, zu denen auch der Maler Gerhard von Kügelgen gehörte, um ihn versammelte, und wo er auch den zweiten Teil seiner „Ahndungen einer allgemeinen Geschichte des Lebens" verfasste, welcher wenige Jare später „die Symbolik des Traumes" und bald nachher noch die aus Wintervorträgen hervorgegangenen „Ansichten von der Nachtseite der Natur" folgten. Schelling, der schon in Jena einen so mächtigen Einfluss auf Schubert ausgeübt hatte, war es aber auch, der ihm zur Befriedigung seiner innigen Sehnsucht nach einem bestimmten Beruf, nach einer festen sicheren Stellung und einem Wirkungskreis als Lehrer der Jugend behilflich werden sollte. In München, wo Schelling hochangesehen war, wurde derselbe gefragt, ob er wol einen passenden Mann für die Rektorstelle an dem damals in Nürnberg zu errichtenden Realinstitut vorzuschlagen wisse. Schubert war es, den er da empfahl, und der erste Schüler, der von seiner Mutter dem Rektor vorgefürt wurde, war Andreas Wagner, der später in München Schuberts Kollege, Mitkonservator am Naturalienkabinet und ihm ein treuer Freund wurde. An der nämlichen Anstalt wirkten auch der Mathematiker Wilhelm Pfaff und als Geschichtslehrer Arnold Kanne, zu welchen Männern Schubert in ein freundschaftliches Verhältnis kam. Das Realinstitut gedieh vortrefflich und hatte sich des Beifalls des Generalkommissärs in Nürnberg, des Freiherrn von Lerchenfeld, in hohem Maße zu erfreuen. Schubert hätte sich also wol sehr glücklich fülen können; doch empfand er gerade damals den Mangel am inneren, von Gott und seinem heiligen Worte ausströmenden Segen; er lebte, wie er selbst sagte, one Gebet, one den Gedanken der Ewigkeit in die Zeit hinein, wie bei dem Scheine einer nächtlichen Lampe, one des Sonnenlichtes zu begehren. Doch auch hier sollte ihm Hilfe zu teil werden.

Der Philosoph Franz Baader aus München kam nach Nürnberg und besuchte Schubert. Schon in der ersten Stunde des Zusammenseins mit ihm fülte sich Schubert mächtig erhoben; auch wurde er von ihm zu einer Übersetzung der

Schrift St. Martins „Vom Geist und Wesen der Dinge" aufgefordert, welche Übersetzung auch alsbald im Jare 1811 erschien. Als aber Baader nach einigen Schriften theosophischen Inhalts eifrig forschte, die weder bei Buchhändlern noch Antiquaren zu finden waren, so konnte ihn Schubert auf einen Bäckermeister Namens Burger verweisen, der sie wol etwa besitzen möchte. Eben dieser Mann aber mit seinem ganzen Wesen machte einen tiefen Eindruck auf Schubert, sodass dieser von jetzt an nicht nur viele Abende bei ihm zubrachte, sondern nun auch dem Lesen und Beherzigen der Bibel mit höchstem Ernste sich zuwendete. Nach dem Tode seines vormaligen Lehrers, des geistvollen Physikers Wilh. Ritter, nahm Schubert dessen jüngste Tochter, Adelina, an Kindesstatt an. Bald darauf hatte er den Hingang seiner theuern Mutter, und im nächstfolgenden Jare 1812 auch noch den Tod seiner so innig geliebten Gattin zu betrauern. Wenn Ordnung in seinem Haushalte stattfinden sollte, so war eine Widerverheiratung unerläßlich, und er vermälte sich nun mit einer Nichte seiner dahingeschiedenen Henriette, Julie Mühlmann, in deren Wesen eine fröhliche Beweglichkeit obwaltete. Sie sorgte nicht nur auf das treueste für die ökonomischen Verhältnisse, was bei Schuberts ausnehmender Gastfreundschaft und Freigebigkeit nicht so leicht war; sie war auch auf seinen späteren Reisen in Betreff des Auffindens von Naturalien die beste Hilfe und zugleich die treueste Hüterin und Pflegerin für sein leibliches Wol. Patrizierfamilien, wie von Scheurl, von Tucher u. a. erzeigten Schubert viele Freundschaft und Liebe, es war aber von einer baldigen Auflösung des Realinstitutes in Nürnberg die Rede, und da fragte es sich denn freilich, was für eine Stellung er nachmals einzunehmen haben würde. Da kam jedoch eine Zuschrift des Erbgroßherzogs Friedrich Ludwig von Mecklenburg an ihn, in welcher er aufgefordert wurde, Mecklenburg zu seinem Vaterlande zu machen, wobei ihm die Direktion über eine zu errichtende Schullehreranstalt übertragen werden sollte, wärend er zunächst den Unterricht der Kinder des Erbgroßherzogs zu besorgen hatte. Diesem Rufe folgte er one weiteres, was Freiherr von Lerchenfeld, der eben im Begriffe stand, die Ministerstelle anzutreten, sehr bedauerte. Schuberts Schülerin, die nachmalige Herzogin Maria von Sachsen-Altenburg, bewarte ihm stets die rürendste Anhänglichkeit bis an sein Ende; wenn aber ein Gutachten über die Einrichtung einer Bildungsanstalt für künftige Volksschullehrer von ihm verlangt wurde und er hier äußerte, „er würde seine Schüler gar vieles lehren, was zu wissen gut und nützlich sei, doch würde er von jedem Punkte seines Lehrkreises eine Linie ziehen nach der lebendigen Mitte, die alles rechte Erkennen tragen und, wie die Sonne, ihren Weltkreis erleuchten müsse, auf Christum nämlich und sein Heil": so wurde das von den Schulbehörden für ganz unstatthaft angesehen, und es war nun vom Übertragen des Schulwesens an ihn gar nicht wider die Rede. Ebenso wusste man auch seine Schrift „Altes und Neues aus dem Gebiete der innern Seelenkunde", von welcher damals der erste Teil erschienen war, gar nicht zu würdigen, ja man spottete darüber und ärgerte sich über den Verfasser, dessen man sich fast schämen müsse.

So folgte denn Schubert, obwol die ganze fürstliche Familie ihm fort und fort das höchste Vertrauen geschenkt hatte, gar gern einem Rufe als Professor der Naturgeschichte in Erlangen, wobei er auch angewiesen war, noch besondere Vorträge über Mineralogie, Botanik und Zoologie zu halten, zudem auch wol an Belehrungen über Forstwesen und Bergbaukunde es nicht fehlen lassen wollte. Es empfingen ihn seine ehemaligen Kollegen Pfaff und Kanne mit höchster Freude, und nachdem der ehrwürdige Pfarrer Schöner wie auch der Bäckermeister Burger bereits von hinnen geschieden waren, schloss er sich dem von der tiefsten Frömmigkeit beseelten Pfarrer Krafft mit der vollsten Liebe und der tiefsten Ehrfurcht an. Wie er durch Schelling, der damals in Erlangen lebte, eine ganz besondere wissenschaftliche Anregung erhielt, die ihn in seinen Bestrebungen ermutigte und stärkte, so übte Krafft in religiöser Hinsicht einen gar woltuenden Einfluss auf ihn aus. Dabei hatte er sich aber auch von Seite der Studirenden, denen er sich selbst mit aller Liebe hingab und denen er so treffliche Belehrungen über die Natur als einen Spiegel der göttlichen Herrlichkeit darzubieten wusste, wie

solches aus der Schrift „Die Urwelt und die Fixsterne“ deutlich erhellet, der größten Verehrung und Anhänglichkeit zu erfreuen. In den Herbstferien des Jares 1820 unternahm er mit Krafft eine Reise in die Schweiz, wobei er David Spleiß persönlich kennen lernte, und die er im „Wanderbüchlein eines reisenden Gelehrten“ sehr anmutig und humoristisch beschrieben hat. Bald nachher arbeitete er sein „Lehrbuch der Naturgeschichte für Schulen aus“, das nicht weniger als 22 Auflagen erlebte, und welchem er dann noch ein höher gehaltenes wissenschaftliches Werk unter dem Titel einer „Physiognomik der Natur“ folgen ließ. Hierauf unternahm er eine größere Reise nach dem südlichen Frankreich und Italien, für welche er einen halbjärigen Urlaub erhalten hatte, von der er eine reiche Ausbeute für die Naturaliensammlung in Erlangen erhielt und die er nachmals in einem zweibändigen Werke beschrieb.

Auf der Heimkehr von dieser Reise kam ihm die Ernennung als Professor der Naturgeschichte an der Universität München entgegen, was ihm zwar bei seiner Anhänglichkeit an Erlangen einigermaßen schmerzlich war, dadurch aber doch wider sehr erfreulich werden muſste, daſs ebendahin alsbald auch sein Freund Schelling berufen wurde. Lange vorher hatte sich Schubert bereits mit Karl von Raumer befreundet, und nachmals sollte er durch ebendiesen auch mit einem Kandidaten der Theologie und Philologie, Namens Heinrich Ranke, in Verkehr kommen, der mit der Zeit Schuberts Tochter Selma heiratete, wärend Adelina Ritter mit dem Professor der Theologie Winer vermält wurde. Nachdem Schubert schon auf der Reise in das südliche Frankreich viel von Oberlin, dem Pfarrer im Steintal, gehört hatte, so gestaltete er nun nach französischen Quellen ein kleines Büchlein, „Züge aus Oberlins Leben“, welches eine sehr weite Verbreitung fand. Die Vorlesungen Schuberts an der Universität fanden eine außerordentliche Teilnahme, wie denn die Zal seiner Zuhörer, unter denen auch gar viele katholische Studirende, die sich dem geistlichen Stande widmen wollten, sich befanden, wol auf die Zahl von 400 sich belief. Er verkehrte auch sehr viel mit Männern der katholischen Kirche, wie mit Bischof Sailer, Fürstbischof von Diepenbrock, Dr. Ringseis, mit dem berühmten Maler Cornelius, ebenso aber natürlich auch mit seinen eigenen Glaubensgenossen, namentlich mit dem Präsidenten des Oberkonsistoriums von Roth, mit dem Dekan Böckh, mit den Pfarrern Burger, Meyer, dem Maler Schnorr u. s. w. Zweimal hatte er auch den Prinzen Albrecht von Mecklenburg als Gast in seinem Hause, wärend er widerum auch mit Leuten aus dem niedersten Stande freundlichst umzugehen wuſste, oftmals aber auch und besonders an Sonnabend Nachmittagen mit Studirenden, wol auch mit Kindern Spaziergänge unternahm. Es fehlte ihm indessen auch nicht an Anfechtungen, namentlich von Okens Seite her, welche Kämpfe für ihn einen krankhaften Zustand, eine Leberentzündung und Magenkrämpfe zur Folge hatten, von denen er gar nicht mehr völlig geheilt werden konnte. Doch sollte gerade jetzt sein bedeutendstes Werk entstehen, „Die Geschichte der Seele“, welches Buch denn auch 18 Jare nach seinem Tode noch einmal eine neue unveränderte, die fünfte Auflage erlebte. Er hatte sich aber auch gedrängt gefült, seine schon 1830 erschienene „Geschichte der Natur“ so zu überarbeiten, daſs sie mit der „Geschichte der Seele“ auf gleicher Höhe stünde.

Mochte sich Schubert in München wol recht heimisch fülen, so trug er doch ein tiefes Heimweh in sich, das Sehnen nämlich, die Stätten der ältesten Geschichte und der biblischen Offenbarung selbst zu sehen und zu betreten. Bereits 58 Jare alt, trat er denn im Jare 1836 mit seiner Frau und in Begleitung von Johannes Roth, dem ältesten Sone des Präsidenten von Roth und noch ein par anderen Personen die Reise nach dem Morgenlande an, die er noch auf dem Rückwege wärend der Quarantäne in Livorno beschrieb, welche Beschreibung er dann in drei Bänden erscheinen ließ. Im April des Jares 1838 feierte er seine silberne Hochzeit und brachte von nun an seine Ferien häufig, nicht weniger als 20mal, in dem zwischen dem Starnberger und Ammersee gelegenen freundlichen Dorfe Pähl zu, wo er vielfache Besuche von der sehr zalreichen Familie Ranke bekam. Bei Gelegenheit seines fünfzigjärigen Jubiläums

als Dr. der Philosophie ernannte ihn die Universität Erlangen zum Dr. der Theologie, König Maximilian II. brachte ihm persönlich seine Glückwünsche dar, es wurde ihm das Komthurkreuz des Civilverdienstordens der bayerischen Krone sowie der Geheimratstitel erteilt, und auch König Friedrich Wilhelm IV. von Preußen ehrte ihn mit Verleihung des Ritterkreuzes vom roten Adlerorden. Bald darnach trat aber Schubert in den amtlichen Ruhestand ein und lebte fortan ganz und gar der Schriftstellerei; er verfaßte jetzt eine Schrift über „Die Krankheiten der menschlichen Seele", seine Selbstbiographie in 3 Bänden u. d. Tit. „Der Erwerb aus einem vergangenen und die Erwartungen von einem zukünftigen Leben", die „Erinnerungen an die Herzogin von Orleans", und nach einer Besuchsreise in Württemberg, wo er mit seinen Freunden Albert Knapp und Dr. Barth zusammengetroffen war, noch eine „Bayerische Geschichte für Volksschulen" und eine „Kleine Sternkunde", ferner den zweiten Band seiner „Vermischten Schriften", endlich noch 1852 das Werk über „Das Weltgebäude, die Erde und die Zeiten des Menschen auf der Erde". Im Sommer des Jares 1860 befand er sich in Laufzorn, einem ganz in der Nähe von München gelegenen Landgut seines Enkels, des Arztes und Professors Heinrich Ranke, und hier sollte er denn nach vielen schweren Leiden infolge der Herzkrankheit, welche ihn schon lange gequält hatte, sanft und selig im Herrn entschlafen. —

Der Grundcharakter Schuberts war, wie dies aus seinem ganzen Lebensgang deutlich genug erhellt, die volleste, lebendigste Liebe zu Gott und den Menschen, sowie die höchste Freude an den Offenbarungen der göttlichen Herrlichkeit in der Natur und in der hl. Schrift. Das war denn auch die wesentliche Quelle seiner Tätigkeit als Lehrer und als Schriftsteller, und ebenso auch der herzlichen Freundlichkeit, die er stets im Umgange bewies und die sich hie und da wol auch in leichten Scherzen auf woltuendste Weise kund gab. Dabei besaß er ganz ausnehmende Geistesgaben und in Folge dessen einen seltenen Reichtum an wissenschaftlichen Erkenntnissen und zudem ein tiefes Anungsvermögen, wodurch es ihm gelingen konnte, was für die Bewältigung des sogenannten Rationalismus von großer Bedeutung war, die Naturwelt und ihre so mannigfaltigen Erscheinungen als Symbolik der geistigen Welt zu erfassen. Es liegen aber in den vielen, vielen Schriften Schuberts, die hier nicht alle genannt werden konnten, auch sonst noch gar viele Schätze verborgen, welche gewiss noch höchst segensreich wirken werden. — Näheres über seinen Lebensgang findet sich natürlich schon in der oben genannten Selbstbiographie; eine kürzere Darstellung hat M. Zeller in „Schuberts Jugendgeschichte" und in seinem „Tagewerk und Feierabend", Stuttgart bei F. Steinkopf 1880 und 1882 geliefert. Dem ist aber noch anzufügen als gleichfalls sehr wertvoll „Einige Briefe von Schubert nebst der Beschreibung von seinem Ende". Eine Festgabe zur Einweihung der Kleinkinderbewaranstalt zu Hohenstein, genannt Schubert-Stift. —

Dr. **Julius Hamberger.**

Schürmann, Anna Maria von, neben der Pfalzgräfin Elisabeth die bedeutendste Schülerin und Mitarbeiterin des Labadie, wurde den 5. November 1607 zu Köln von reformirten Eltern geboren, welche aber schon 1610, um der Verfolgung zu entgehen, in das Jülichsche sich begaben, später nach Franeker; nach dem Tode des Vaters ließ sich die Mutter in Utrecht nieder. Anna Maria zeigte frühe außerordentliche Geistesgaben, die durch sorgfältige Erziehung und Unterricht ausgebildet wurden. Sie war in alten und neuen Sprachen, in der lateinischen, griechischen, hebräischen, italienischen, spanischen, arabischen, syrischen, koptischen wol bewandert und schrieb Briefe in allen diesen Sprachen; ebenso war sie eingeweiht in die Mathematik und Geschichte; sie ward aber auch gerühmt wegen ihrer schönen Leistungen in der Musik, im Zeichnen, Malen, Schnitzen, Wachsbilden und Sticken; daher nannte man sie die zehnte Muse, die berühmte Jungfrau von Utrecht. Sie hatte von früher Jugend an einen frommen, ernsten Sinn, eine große Liebe zum Worte Gottes gezeigt; der Verkehr mit Gisbert Voetius dessen religiöse Richtung sie sich aneignete, vertiefte noch ihre Überzeugungen; ihr Bruder Jan Gottschalk, der in Genf Labadie kennen lernte

und in ihm das von Gott erwälte Rüstzeug zur Reform der Kirche zu sehen glaubte, erfüllte mit dieser Überzeugung auch seine Schwester. Als Labadie in den Niederlanden erschien, schloss sie sich ihm an, sie zog, obgleich das zum Bruch mit ihren bisherigen Freunden fürte, in Labadies Haus in Amsterdam und trat damit in seine Hausgemeinde ein (1670). Nun erst dünkte sie sich in Warheit bekehrt; sie widerrief alle ihre früheren Schriften, trat dagegen literarisch als Verteidigerin Labadies und seiner Gemeinde auf, und unterstützte sie mit ihrem Vermögen. Es scheint zwischen ihr und Labadie ein besonderes mystisches Verhälnis bestanden zu haben, wovon wir manche Beispiele bei den Mystikern finden. Allein niemals erhob sich gegen Anna Schürmann der Vorwurf einer feineren Unsittlichkeit, der allerdings, nicht ganz mit Unrecht, anderen Beispielen solcher Verbindung gemacht werden darf. Sie starb den 4. Mai 1678 nach langen, schweren Leiden zu Wiewert in Friesland, wohin sie sich nach Labadies Tode zurückgezogen hatte. Kurz vor ihrem Tode hatte sie ihre „Eukleria“ vollendet, worin sie sich über ihr Leben und ihre ganze Richtung und Tätigkeit ausspricht.

Moller, Cimbria litterata. M. Göbel, Geschichte des christlichen Lebens ꝛc. S. 272—280. 783. Heppe, Geschichte des Pietismus und der Mystik in der reformirten Kirche 1879. Ritschl, Geschichte des Pietismus I, 1880. **Herzog** †.

Schulbrüder, s. Ignorantins Bd. VI, S. 695.

Schuld. Unsere Sprache verbindet in sprichwörtlicher Redensart „Pflicht und Schuldigkeit“. Diese Wendung vergegenwärtigt, wie nahe die Begriffe von Schuld und Pflicht einander berüren. Und so ist in der Anwendung auf das sittliche Leben der Begriff der Schuld eigentlich nur der Ausdruck dafür, wie auch die unsittliche Handlung an sich und in ihren Folgen unter dem Pflichtverhältnisse stehe. Er dient dann in der philosophischen Ethik und namentlich auch in der Theologie, um die Bedeutung der Unsittlichkeit als solcher zu bemessen. Innerhalb der letzten ist seine Erörterung eigentlich nur ein Stück von der Erkenntnis der Sünde, und wenn er gesondert behandelt wird, wie hier, muss die christliche Anschauung der Sünde vorausgesetzt werden, und sind nur diejenigen Seiten an derselben herauszuheben, bei denen der Schuldbegriff vornehmlich wichtig wird. Wie alle ethischen Grundbegriffe ist er mitbestimmt durch die beiden andern der persönlichen Freiheit und des Sittengesetzes, deren genauere Bestimmung hier ebenfalls vorauszusetzen ist. Diese beiden erwänten Begriffe weisen zugleich auf die beiden Beziehungen hin, durch welche eine Lebensäußerung des Menschen unter den hier fraglichen Gesichtspunkt gerückt wird, die subjektive der eigentümlichen persönlichen Urheberschaft und die objektive zu einer allumfassenden Ordnung; man fasst sie in den Anschauungen der Zurechnung und der Gesetzesverletzung auf. Um indes die verschiedenen Seiten, welche dem Inhalte des Begriffes eignen und ihren auseinandergehenden Auffassungen gerecht zu werden, ist auch im Auge zu behalten, dass man sich für denselben einen zunächst bildlichen oder doch auf Vergleichung ruhenden Ausdruck gebildet hat.

Diese Beobachtung hindert zuvörderst Schuld und Zurechnung, wie üblich, völlig eins zu setzen. Wie oft auch in ursprünglich scherzhafter, dann auch in nachlässiger Redeweise Schuld und Verdienst verwechselt werden, so stehen beide doch eigentlich sachlich zu einander im Gegensatze, und dadurch wird es klar, dass der Schuldbegriff dem Umfange nach nicht one weiteres dem der Zurechenbarkeit gleich ist. Wollte man die Schuld deshalb bloß in die Zurechenbarkeit der bösen Handlung setzen, so genügte das auch nicht, denn dieses subjektive Merkmal ist ursprünglich gar nicht das Entscheidende für die allgemein herrschende Auffassung, die sich in der Bezeichnung Schuld zu erkennen gibt. Das theokratische Gesetz stellt Sünd- und Schuldopfer (אשם) neben einander; beide setzen eine Verletzung der Bundesordnung voraus, welche gesünt werden kann und muss; das Unterscheidende des letzten liegt aber nicht etwa in der stärkeren persönlichen Beteiligung bei der auszugleichenden Tat, sondern in dem Umstande, dass hier ein Ersatz für eine Beraubung (satisfactio, Delitzsch) zu leisten ist;

es tritt mithin gerade das sachliche Verhältnis in den Vordergrund (s. d. Artikel „Opfer“ von Oehler-Orelli Bd. XI, S. 52 f. und Riehm, Handwörterb. des bibl. Alterthums, Art. „Schuldopfer“ von Delitzsch). Ganz änlich liegt das Verhältnis auf dem andern Wurzelgebiete dieser Anschauung, in dem römischen Rechte; culpa als Kunstausdruck bezeichnet dort eine Rechtsverletzung, welche zwar ihre rechtlichen Folgen nach sich zieht, bei der es indes an Bewusstsein und Absicht des Rechtsbruches, an dem dolus gefehlt hat (Holtzendorf, Encykl. s. v.). Und dies ist nicht etwa ein Ergebnis der Rechtskunst, die nach Ausdrücken sucht und sie willkürlich stempelt; dafür steht die Auffassung der Hellenen ein. Ihre Bezeichnung für Schuld, αἰτία, bezeichnet die Urheberschaft; trotzdem liegt das große Problem ihrer Tragödien eben darin, dass ihre Helden eine Schuld drückt und erdrückt, deren Urheberschaft ihnen gar nicht voll beigelegt werden darf. Erscheint dann die Schuld als Verhängnis, als εἱμαρμένη, die gelegentlich fast den Zug der spielenden τύχη gewinnt, so hat die moderne Nachahmung in den Schicksalstragödien diesen Zug in einseitiger Verzerrung herausgehoben.; aber das Kennzeichnende ist vielmehr die Verschlingung der vergeltenden Gerechtigkeit mit dem Verhängnis. Und dieses ungeklärte Bewusstsein um jenes Verhältnis beherrscht die sich entwickelnden Völker; Skulda ist bei den Germanen die Schicksalsgöttin. Das kann kein bloßer Missgriff sein; denn auch die urchristliche Sprachbildung fand für ihre Vorstellung den geeigneten Ausdruck nicht in dem Worte αἰτία, sondern in dem andern ὀφείλημα; und dass sie den Sinn Jesu getroffen hat, belegt uns das Gleichnis von dem Schalksknechte, wiefern es die fünfte Bitte des Vater-Unser auslegt.

In diesen Fällen steht immer ein Zusammenstoß mit einer allgemeingiltigen Ordnung im Gesichtskreise; die Bezeichnungen sind den Verhältnissen des rechtlich geordneten Gemeinschaftslebens entnommen. Wie die letzten immer einen sittlichen Hintergrund haben, von dem sie sich nicht reinlich ablösen lassen, so scheiden sich auch ihre verschiedenen Sphären nur bedingungsweise. Jesu Gleichnis erinnert an das Verhältnis von Schuldner und Gläubiger, welches ein rein sachliches sein kann, wenn es für den ersten one verschuldende Handlung seinerseits besteht; es mag recht wol auf Verhältnissen ruhen, welche an Sachen und Einrichtungen haften und über das Leben eines einzelnen hinausgreifen. Die rückständige Leistung ist hier das Wesentliche, und die Beziehung bleibt rein sachlich, so lange an und für sich ein gleichwertiger Ersatz one weiteres geleistet werden kann, wie bei Geld und Geldeswert. Nun bestehen aber im wirklichen Leben die verschiedensten Übergänge von civilrechtlichen Verhältnissen zu solchen, die dem Kriminalrechte unterstehen. Hier liegt dann neben der etwaigen sachlichen Schädigung noch der Bruch einer Ordnung vor, für welchen es keinen andern Ersatz gibt, als die Anerkennung der Ordnung, wie sie in der willigen oder widerwilligen Erfarung ihres Rückschlages liegt, der Strafe; hier entspricht sich also nicht Schuld und Ersatz, sondern Schuld und Strafe. Das ius talionis will auch für dieses Gebiet den Ersatz geltend machen; allein ein Schaden, den der Verbrecher leidet, ist weder ein wirklicher Ersatz für den Geschädigten, noch kann er für feinere Schätzung je dem Schaden des letzten genau entsprechen. So tritt denn mit dieser Unmöglichkeit eines eigentlichen Ersatzes das sachliche Verhältnis zurück und das persönliche in den Vordergrund. Und zwar ist es das sittliche Verhältnis des einzelnen zur Gesamtpersönlichkeit, welches sich mehr oder weniger einleuchtend geltend macht; jenachdem Ordnungen von grundlegender Bedeutung verletzt sind (Verbrechen) oder nur solche von zeitweiliger Zweckdienlichkeit (Vergehen gegen bürgerliche Einrichtungen, Polizei). Und die Vorstellungen erster Art wendet die heil. Schrift auf das sittlich-religiöse Verhältnis an. Vor die strafende Richtermacht Gottes, von dem die δίκη ausgeht (2 Thess. 1, 9, vgl. Jud. 7; Apg. 25, 15; 28, 4), stellt Paulus die ganze Welt (Röm. 3, 19 ὑπόδικος), um zu erinnern, dass ein Sachwalter umsonst für sie auftreten würde (Röm. 1, 20; 2, 1. 6 f. 3, 9 f.). Der Strafe oder dem durch die Strafe zu festigenden Gesetze erscheint der Übertreter verhaftet (Matth. 5, 21. 22, vgl. 26, 66; Jak. 2, 10). Hebt diese Anlehnung an die Ordnungen des Strafrechtes den persön-

lichen Zug heraus, so geschieht dasselbe in jenem Gleichnisse Jesu, indem das entscheidende Verhalten zur vergebenden Gnade eingefügt wird; aber es bleibt doch immer ein Verhältnis, das dem sachlichen der kontrahirten Geldschuld gleicht und rechtlich geltend gemacht werden kann. Und zwar erscheint dies Rechtsverhältnis als das grundlegende, welches zwar durch das rein persönliche Verhalten der erlassenden Gnade (ἀφιέναι) unwirksam gemacht, auf welches aber immer wider zurückgegriffen werden kann.

So ist Schuld also unter diesem Gesichtspunkte die Verbindlichkeit zu einer ausstehenden Leistung, die bereits geleistet sein sollte, wäre dieselbe dann auch nur in der gewandelte Gestalt als Straferduldung zu leisten; in diesem Sinne spricht man von dem reatus poenae für das sittliche Leben. Hat nun die Dogmatik daneben den reatus culpae gestellt, so weist sie dadurch auf ein Problem hin, das auch die angefürten Stellen des Paulus anregen. Die Menschheit ist nämlich dem Einzelnen gegenüber nicht nur Vertreterin der Ordnung, sondern auch Miterzeugerin seines Rechtsbruches. Dieses Doppelverhältnis erkennt nicht nur das Christentum in seiner Lehre von der Erbsünde an, sondern ebensowol das klassische Altertum. Das fürt auf die andere Seite des in den Begriff der Schuld gefaßten Tatbestandes, die subjektive. Hier wurzelt jene Dialektik, welche in den Kämpfen des eignen Inneren wie in den wissenschaftlichen Überlegungen den eigenen Anteil an den Handlungen und die übermächtige Voraussetzung aus dem Gesamtleben abwägt und schwerlich eine befriedigende Abrechnung zustande bringt. Für die deterministische Fassung spricht gleichmäßig die allgemeine Betrachtung wie die persönliche Erfarung und das Interesse der Entlastung von dem peinlichen Gefüle der Schuld so mächtig, daß sie überwiegen würde, wenn nicht das Bewußtsein um die mit Vorwurf verknüpfte Zurechnung sich in dem bösen Gewissen immer wider geltend machte (s. d. Art. „Gewissen" Bd. V, S. 150). Wie die Prophetie in Israel die individuelle Haftbarkeit unerbittlich heraushebt (Ezech. 18, 2. 4. 9; 33, 12 f.; Jerj. 31, 29; Deut. 24, 16; 2 Kön. 14, 6), so ist dieser Zug auch bei Griechen und Römern geltend geworden; vollends hebt das Christentum diese eigentlich sittliche Seite des Verhältnisses hervor, wie aus der grundlegenden Bedeutung der Sündenvergebung erhellt. Die unleugbare Schwierigkeit, welche das Schuldbewußtsein gegenüber der unentwirrbaren Verschlingung von einzelner und gesamtpersönlicher Urheberschaft, mithin auch Haftbarkeit, bietet, hat indes sehr auseinandergehende Wege zu ihrer Hebung einschlagen lassen.

Auf christlichem Boden bildet das Evangelium von der vergebenden Gnade Gottes und dem Erlösungswerke in Christo, sowie die Erkenntnis von dem Zusammenhange zwischen der Menschheitssünde und dem Übel die Voraussetzung für die Auffassung jener Schwierigkeit, nicht selten one daß die Einwirkung deutlich bewußt wird. Man hielt die Verfallenheit an das Übel, namentlich den Tod (reatus poenae) und das atomistisch gefaßte sittliche Leben völlig auseinander; und sobald es sich dann lediglich um die bestimmte Absicht (intentio) handelt und man eben nur an einzelne Handlungen denkt, kann sich leicht die Fassung einstellen, daß sich Schuld und Leistung (Verdienst) ausgleichen, die böse Absicht durch den guten Entschluß der Reue unter Voraussetzung der göttlichen Gnade aufgewogen erscheint. Solche Anschauungen bilden die Voraussetzungen der römisch-katholischen Behandlung dieser Fragen, zumal für die Praxis. Mit der ernstlicheren Betonung der ursprünglich religiös bestimmten Persönlichkeit wird auch die Sünde sowol wurzelhafter als persönlicher gefaßt, und dies fürt zu der scharfen Behauptung der Erbschuld als einer zurechenbaren (reatus culpae, peccatum originale vere peccatum) in der Reformation. Aber diese Fassung zieht den Knoten für das erwachte Bewußtsein individueller Persönlichkeit nur straffer und für das Nachdenken unerträglicher an. Faßte man nun das Schuldbewußtsein der Einzelnen behufs befriedigender Erklärung genauer ins Auge, so ergaben sich drei verschiedene Grundauffassungen. Wenn man die Zurechenbarkeit nur für die vom Gesamtleben abgelöste einzelne tatkräftige Absicht gelten läßt, so entkleidet man einerseits die Erbsünde der sittlichen Bestimmtheit und schwächt die

Vorstellung von ihrer Wirksamkeit ab; anderseits verwendet man die unleugbare Verschlingung jener Handlung mit ihrer Voraussetzung zu ihrer Entschuldigung; so gibt es denn im Grunde keine Schuld. Wo man jener Atomistik in der Betrachtung des sittlichen Lebens nicht huldigt und dabei die einzelnen Personen mit der Gattung zusammenfasst, da wird die Tatsache des Bewusstseins um die Schuld auf verschiedene Weise rein phänomenologisch erklärt, sei's dass es mitsamt der „Moralität" überhaupt als unerlässlicher Durchgangspunkt der sittlichen Entwickelung erscheint, über den hinaus man in die objektive Ethik gelangt, innerhalb deren man das Unsittliche als das Moment in der Entfaltung des Guten beurteilen lernt (Hegel), sei's dass man es als eine Ordnung erkennt, welche dem Menschen seine natürliche Schwäche als das Nichtseinsollende peinlich empfinden lässt, um ihn für die Erlösung empfänglich zu machen, die ihn auf die Stufe der Vollendung heben soll (Schleiermacher). Auch hier hebt das Verständnis des Schuldbewusstseins die Warheit des letzten und eben damit im Grunde die Schuld auf. Endlich aber wird eben davon ausgegangen, dass in diesem Bewusstsein sich eine Tatsache ankündigt; das fürt dann, unter strenger Betonung der Einzelhaftbarkeit, zu der Annahme einer individuellen Verschuldung, welche jenseit der Geburt, weil jenseit der Entstehung der Menschheitssolidarität in Sachen der Sünde liegt (Julius Müller). Diese Annahme einer intelligibeln Tat, welche one bewussten Zusammenhang der Daseinsstände doch im Bewusstsein nachwirken soll, drückt indes eigentlich nur in nachdrücklicher Weise aus, wie das Nachdenken, solange es sich bloß mit dem menschlich-sittlichen Leben beschäftigt, in der Wucht des Schuldbewusstseins ein unerklärliches Rätsel anerkennen muss, weil der Erbsünde für den Einzelnen unleugbar entschuldende Bedeutung zukommt. Mit so gutem Grunde und Erfolge auch J. Müller die phänomenologischen Auffassungen des Schuldbewusstseins einer streng wissenschaftlichen und ethischen Kritik unterzieht, hat er selbst die Unbedingtheit der Individualschuld doch auch nur aus einer einseitigen Berücksichtigung der Zurechenbarkeit abgeleitet.

Die biblisch-juridische Betrachtungsweise fügt zu den Merkmalen der ausgebliebenen Leistung und der Zurechnung noch dasjenige der Verantwortlichkeit vor dem Forum Gottes, welche in dem Forum des eignen Bewusstseins zunächst in Form der dunkeln Ahnung kund wird und auch innerhalb des Heidentums kund geworden ist (Kähler, Das Gewissen, S. 141 f.). Verantwortlich ist man nur Personen und zwar denjenigen, auf welche sich die verschuldende Handlung bezieht. Darum bringt erst der Glaube an den lebendigen Gott das Schuldbewusstsein zum Durchbruch, indem er ihm durchaus religiösen Zug verleiht. Der Sünder weiß sich Gotte verhaftet, weil seine Sünde zuerst eine Verletzung des sich dem Menschen zur Gemeinschaft darbietenden Gottes ist (Ps. 51, 6; Luk. 15, 18; Matth. 6, 12). Deshalb hebt die Erkenntnis der Barmherzigkeit Gottes das Schuldbewusstsein auch gar nicht auf, sondern vertieft dasselbe. Dies Verhältnis ist ein durchaus persönliches; allein es lässt sich nicht ausschließlich mit einem Verhältnis von Privatpersonen vergleichen, wie denn das Verhältnis des Kindes zum Vater, welches das Evangelium dem bekehrten Sünder zuspricht, durchaus nicht bloß ein nach wol- oder misswollender Willkür zu behandelndes Privatverhältnis, ein sog. moralisches im Unterschiede vom rechtlichen ist. Vielmehr steht der Einzelne zu Gott immer auch als Glied der Menschheit und darum in Rücksicht auf das göttliche Reich in Beziehung, und sein Verhältnis zu Gott kommt entweder durch die Versönung der W e l t oder in dem W e l t gerichte zum letzten Austrage. Hat nun die Sünde den herrschenden Stempel der Persönlichkeit daher, dass sie nicht allein Handlung, sondern überdem auch handelnde Abwendung von dem persönlichen Gott ist, so geht ihr dieser Zug nicht dadurch verloren, dass sich in der sündigen Entwickelung unzälige Einzelentschlüsse zu einem großen geschichtlichen Vorgange verflechten. Und das Gleiche gilt von dem Einzelnen; wenn derselbe sich mit seinem gesamten Wollen an jener Sünde beteiligt und den großen Defekt einer warhaft sittlich durchgefürten Menschheitsentwickelung an seinem Teile fördert, so wont seinem Verhalten verschuldende Kraft bei, obwol er als Einzelner die Sünde nicht in seinem eigenen Leben ursprünglich

hervorgebracht hat und sein Anteil an jenem Defekt nicht reinlich herausgelöst werden kann. Und diese Tatsache wird enthüllt, das Bewusstsein um sie vertieft sich, sobald man unter die Wirkung jener Versönung tritt und eben dadurch das religiöse Verhältnis zur vollen Wirkung gelangt.

Somit ergibt sich, dass der Begriff der Schuld, den uns unser sittliches Bewusstsein aufnötigt, nicht wol aus einer abstrakten Erwägung anthropologischer Verhältnisse gewonnen werden kann, bei der man mit dem kahlen Begriffe der Persönlichkeit arbeitet. Unter dem Gesichtspunkte der sog. reinen Ethik wird man nur darauf hinausgelangen, dass ihr Begriff objektiv das Zurückbleiben hinter der Idee oder Pflicht bedeute, welches fortwirkt und in Wirkung wie Bedeutung überhaupt nicht beseitigt werden kann, subjektiv aber die Anwendung des Begriffes der formalen Freiheit auf die Unsittlichkeit vermittle. Sobald dann das tatsächliche servum arbitrium, die materiale Unfreiheit, in Betracht gezogen wird, schwindet, wie die Erklärbarkeit der Selbstzurechnung auf anderem Wege als durch die Annahme einer von der Subjektivität untrennbaren Selbsttäuschung, so die Zuversicht, die sittliche Idee gegenüber der Unmöglichkeit ihrer Verwirklichung in Geltung zu erhalten. Zu einer befriedigenden Fassung der sich immer wider aufdrängenden Probleme kommt man nur durch die geschichtlich-religiöse Schätzung der einschlagenden Verhältnisse, also nur der Art, dass man die christliche Offenbarung als Schlüssel anwendet, statt sie nach anderwärts her an sie herangebrachten anthropologisch-ethischen Anschauungen zurecht zu rücken. Die beiden Seiten der menschlichen Persönlichkeit, ihre vorausgegebene geschichtlich-gesellschaftliche Gebundenheit und ihre zu voller Ausbildung drängende Einzelselbständigkeit füren das Nachdenken, wenn es nach einheitlichem Verständnisse sucht, immer zu gewaltsamen und darum unhaltbaren Einseitigkeiten oder auf Widersprüche. In den letzten wird dem menschlichen Bewusstsein eindrücklich, dass die sittliche Selbstschätzung und Beurteilung, unerlässlich wie sie ist, auf sich selbst beschränkt zu keiner befriedigenden Erkenntnis fürt (Kähler, Wissenschaft der christlichen Lehre, S. 140 f.). Erst in der Verknüpfung des Sittlichen mit der Geschichte in der geschichtlichen (Offenbarungs-)Religion wird solche Erkenntnis gefunden.

Auf Grund derselben erfasst die grundlegende Erkenntnis den Menschen als Gottes Bild in allseitiger Beziehung auf Gott; daraus ergibt sich, dass seine unsittliche Handlung diese wichtigste Beziehung einmal unmittelbar betrifft, insofern sie die allumfassende religiöse Grundpflicht, das erste Gebot, verletzt; sodann mittelbar, indem sie in Defekt und Effekt das Gegenteil dessen erzeugt, was der Mensch für die Ausbildung des individuellen und gesamten Menschenlebens zu leisten hat; in der unmittelbaren Beziehung tritt das Persönliche, in der mittelbaren das mehr Sachliche an der objektiven Seite des Schuldverhältnisses heraus. In dieses Verhältnis geraten alle Menschen hinein, und das ergibt eine Gesamtschuld gegenüber Gott. In dem Maße als der Einzelne sich an dem Lebenszuge der Menschheit beteiligt, ergibt sich auch die individuelle Schuld; und es ist die Erfahrung dieser Tatsache im eignen Inneren, es ist das Schuldbewusstsein, welches für die persönliche, sittliche Bestimmtheit des Menschenlebens zeugt, one je anders als ausnamsweise vernichtet werden zu können (a. a. O. S. 133 f. und meinen Art. „Gewissen" Bd. V, S. 157). Den letzten erklärenden Hintergrund wird die tatsächliche ursprüngliche Bezogenheit jedes Einzelnen auf Gott bilden (Wiss. der christl. Lehre S. 282 f. S. 117 f.), welche auch one deutliche Erfassung im Bewusstsein wirksam wird. Aber diese Schuld des Einzelnen ist eine bedingte; dessen Entschuldbarkeit empfängt ihre Bezeugung in dem Vorbehalte des Gnadenrates über die natürliche Menschheit. Das Maß bewusster, entschlossener Gottlosigkeit oder Gesetzesübertretung bildet auch das Maß für den Fortschritt in der Entwickelung, welche die ständige Richtung unwiderruflich und die Schuld in der direkten Beziehung auf Gott individuell und damit unbedingt macht. Die am Kreuze und in der Erhöhung Christi gestiftete erlösende Versönung stellt sowol den Schuldwert der Menschheitssünde als die Entschuldbarkeit aller Einzelsünder unzweifelhaft fest und schafft die Bedingung dafür, dass sich jeder Einzelne in dem grundlegenden Verhältnisse zu Gott von seiner Schuld in der vollen

Anerkennung derselben lossage oder in ihrer Ableugnung sie sich endgiltig für eben dieses Verhältnis aneigne. Damit beginnt für den letzten Fall einerseits die volle Zurechenbarkeit, anderseits die Unmöglichkeit, die Sündenfolgen als solche bußfertig über sich zu nehmen; das Verhältnis zu Gott wird unwandelbar zu dem Rechtsverhältnisse, das aus dem unsünbaren Rechtsbruche hervorgeht. Indem der Mensch sich für das Reich Gottes und damit zur Erfüllung seines von Gott gesetzten Zweckes unfähig gemacht hat, ist er in Person der Thatbestand des Schuldverhältnisses, das Schuldobjekt wie das verschuldete Subjekt. In dem andern Falle ermöglicht es die göttliche Vergebung in der Rechtfertigung des Sünders dem Christen, auf Grund dieses göttlichen Urteiles die anerkannte bedingte Verschuldung fortan als etwas dem innersten persönlichen Leben Fremdes zu beurteilen und die Erneuerung durch die Gnade befähigt ihn, in dem Erwerbe des Anteils an dem Gottesreiche zugleich die Gesamtaufgabe und -pflicht des Menschenlebens unter der bleibenden Voraussetzung des göttlichen Schulderlasses zu lösen. — Die immer wider peinigende Dunkelheit des Verhältnisses zwischen Erbsünde und persönlicher Verschuldung wird demnach nur erhellt, indem die im Heilswerke verbürgte Entwirrung des Knotens der Menschheitsgeschichte auch das ursprüngliche Verhältnis verstehen lehrt, in welchem der Einzelne mit seiner bedingten Selbständigkeit zu dem Gesamtleben steht, dem er nach seiner irdischen Entwickelung entstammt.

Vgl. Herm. Schultz, Alttestam. Theol., 2. Aufl., Kap. 40; Oehler, Lehrbuch der Symbolik, herausgeg. von J. Delitzsch, § 105 f. Bes. aber Jul. Müller, Die christl. Lehre von der Sünde, 1. Bd., 2. Abth.; Dorner, System der christl. Glaubenslehre, 2. Bd., 1. Theil, welcher neben allseitigen tiefgreifenden Ausfürungen auch reichliche Litteratur bietet. Der Verfasser dieses Artikels gibt seine Anschauung in systematischer Entwickelung: Wissensch. der christl. Lehre, S. 289 bis 320, vgl. 357—375. **M. Kähler.**

Schule und Kirche. Dass Schule und Kirche auf einander angewiesen sind, geht schon aus ihrem beiderseitigen Wesen hervor. Die Schule unterrichtet nicht bloß, sie erzieht auch und ist durch diese Vereinigung von Unterricht und Erziehung eine Bildungsstätte. Die Bildung nun ist nur dann eine gründliche und gesunde, wenn sie auf der Religion ruht und von ihr getragen wird, wenn sie christlich ist. Die Kirche aber ist die Trägerin der Religion, des Christentums. Der Konnexus Bildung, Religion, Christentum fürt immer zur Kirche. Und andererseits, wie könnte die Kirche als die Gemeinde der Gläubigen, die gleich an ihrer Wiege als die Lehrerin der Völker von ihrem Herrn beauftragt und ausgerüstet worden ist, deren Haupt noch insonderheit die Kinder zu sich bringen hieß und sie segnete, deren grundlegende Tätigkeit das βαπτίζειν und διδάσκειν ist, zumal seit die Taufe zur Kindertaufe geworden, sich gleichgiltig gegen die Jugend und damit gegen die Schule verhalten!

Schulen gab es denn auch, sobald die Kirche ins Leben trat, natürlich zunächst lediglich Religionsschulen für die Katechumenen der Kirche, s. d. Artikel Katechetik Bd. VII, S. 568. Wohin später die Missionare kamen, gründeten sie Klöster und verbanden damit meist auch Schulen. Es lag in den Verhältnissen, dass die Ausbildung künftiger Kleriker zur Weiterausbreitung der christlichen Lehre zumeist der Zweck dieser Schulen war, dass sie vorwiegend den Charakter der Lateinschule trugen. Bonifatius gründete Schulen in Würzburg, Eichstätt, Erfurt, Fulda, Fritzlar. Am meisten zeichnete sich auf diesem Gebiete der Orden der Benediktiner (gegründet 528) aus. Wie die Kultur bei den germanischen Völkern von der Kirche ausging, so ward auch die Schule von der Kirche gegründet und geleitet. Die Schule ist unstreitig die Tochter der Kirche.

Mit Karl dem Großen nimmt sich der Stat der Schule an. Heller als sein Kriegsruhm stralt der Ruhm seiner Gesetzgebung in der Geschichte. Jeden sittlichen Keim im Volksleben erkannte er in seiner Bedeutung und entwickelte er, und so machte er denn die Schule zum Hauptgegenstand der inneren Verwaltung seines Reiches. Was er anstrebte, war nichts geringeres als eine allgemeine

Volksbildung. „Die Idee einer allgemeinen Volksbildung, welche erst die neuere Zeit und überdies höchst unvollkommen ins Leben gerufen hat, ist in der Tat bereits von dem Geiste des großen Kaisers erfasst worden“ (v. Giesebrecht, Kaisergeschichte). Wenn er im Jare 789 verordnet, dass bei jedem Kloster eine Schule errichtet werden solle, in welcher Lesen, Schreiben, Rechnen, Singen und der Psalter gelehrt würden, so sehen wir, dass er die Bildungskreise schon weiter zieht und auch die Anforderungen des natürlichen Lebens hereinnimmt. Aber die Möglichkeit eines Konfliktes zwischen weltlichem Wissen und dem Christentum war ausgeschlossen. Karl, wiewol Selbstherrscher, handelte doch in allem als gehorsamer Son der Kirche, dessen Ideal der christliche Gottesstat war und der sich von Freunden gerne König David nennen ließ. Was er an der Schule tat, tat er durch Geistliche, deren breitere und tiefere Bildung er in aller Weise anstrebte. Die gelehrte Bildung sollte ihm die Kräfte für die allgemeine christliche Volksbildung liefern, in deren Interesse er noch ein Jar vor seinem Tode das Mainzer Konzil zu der kirchengesetzlichen Bestimmung veranlasste, dass das Credo und das Paternoster von jedermann gelernt werde.

War schon bisher das Bildungsbedürfnis des Volkes nach seiner ganzen socialen Lage kein lebhaftes und allgemeines, so ging das Schulwesen unter den schwachen Nachfolgern des Heldenkaisers rasch zurück. Erst durch die Kreuzzüge (1096—1291) trat im Abendlande ein neuer Kulturaufschwung ein. So wenig dieselben im heil. Lande erreichten, was man beabsichtigt hatte, so unermesslich waren ihre Folgen für alle Lebensgebiete im Abendlande. Die erhöhte Kulturstufe erweckte auch in den einzelnen das Bedürfnis einer gediegenen und allgemeineren Bildung und so das Verlangen einer besseren Schulbildung. Die neu entstandenen Mönchsorden, in welchen sich das sonst darniederliegende kirchliche Leben konzentrirte, vornehmlich die Bettelorden der Franziskaner (1223) und Dominikaner (1215) kamen dem allgemeinen Bedürfnisse entgegen und erwarben sich um die Schulen große Verdienste. Man begann auch bereits den Eltern strenge einzuschärfen, dass sie ihre Kinder in den Unterricht schickten. Schon Erzbischof Engelbert von Köln macht 1270 die Küster verbindlich, die Jugend täglich etliche Stunden im Lesen und Schreiben zu unterrichten und legt den Sprengelgenossen auf, bei Strafe ihre Kinder zum Schulbesuch anzuhalten. Zudem regte sich das mit dem Verfall des Rittertums emporgekommene Bürgertum selbst. Die Erzeugnisse Indiens und Arabiens waren durch den entstandenen Welthandel auf die europäischen Märkte gekommen und hatten dem kaufmännischen Wissen neuen Anstoß gegeben. Namentlich die aufblühenden Hansastädte waren es, sowie die Handelsstädte Rostock, Stettin, Leipzig, welche Schreibschulen errichteten, in welchen Lesen, Geographie, Rechnen und die Verabfassung von Handelsbriefen gelehrt wurde. Die Kirche ist nicht mehr die einzige Kulturmacht, das natürliche Leben mit seinen gesteigerten Ansprüchen macht sich geltend: wie stellt sich nun die Kirche zu diesen von den Städten gegründeten Bürgerschulen? Papst Alexander III. befiehlt zwar dem Erzbischof von Rheims, dass er keinem Magister scholae oder ecclesiasticus verbieten solle, einer solchen Bürgerschule in der Stadt oder Vorstadt vorzustehen, aber bald entsteht in den Städten, in welchen mit einem angesehenen Kloster oder einem Domkapitel Schulen verbunden waren, ein hartnäckiger Kampf zwischen der Bürgerschaft und den Geistlichen, welche an ihren Privilegien festhielten und sich ihre Einkünfte nicht schmälern lassen wollten. Der Rektor oder Schulmeister wurde vom Magistrate in der Regel auf ein Jar gegen vierteljärige Kündigung aufgestellt und durfte sich seine Unterlehrer, die meist aus entlaufenen Mönchen, abgesetzten Geistlichen, verdorbenen Studenten ꝛc. bestanden, selbst beigeben. So kam es durch den steten Wechsel der Lehrer, ja der Schüler, welche nicht selten tüchtigeren Lehrern folgten, zu den bekannten „fahrenden Magistern“ und „fahrenden Scholaren“, nicht aber zu einem geordneten Unterrichtswesen. Von der Kirche, welche allmählich ganz verweltlicht und durch ihren unwissenden, ja unsittlichen Klerus größtenteils schlecht vertreten war, war kein Heil zu erwarten. Zwar ging von den „Brüdern des gemeinsamen Lebens“ in den Niederlanden ein frischer Geisteshauch aus und wurde Deventer der Mutter-

ort für neue Schulen auch in Deutschland (Münster, Osnabrück, Köln, Rostock etc.), allein was von dort aus geschah, wirkte doch nur auf engere Kreise.

Erst die Erneuerung der Kirche und damit des ganzen christlichen Volkslebens schuf auch die rechten Grundlagen für die Schule. Die neu erschlossene Erkenntnis von der Bedeutung des allgemeinen Priestertums der Gläubigen drängte zur Allgemeinheit des Unterrichts, das formale Prinzip der Schriftmäßigkeit forderte die Gründlichkeit desselben, das materiale stellte im Gegensatz zur blinden Unterwerfung die Selbstverantwortlichkeit des Individuums ins Licht (Fried. Thiersch, Über Protestantismus und Kniebeugung, 1844). Endlich ließ die richtige Unterscheidung von Natur und Gnade auch dem natürlichen Leben und Wissen sein Recht. Waren es doch vor allem die Sprachen, welche als Scheide des Geistesschwertes angesehen wurden. Alle diese Grundsätze aber fanden sich verkörpert in Luther. In seinem Sermon vom ehelichen Stande, in den Schriften an den Adel deutscher Nation und an die Ratsherren aller Städte, in dem Vorwort zur deutschen Messe (1526) trat er denn auch für die Schule und namentlich für den Schulzwang ein und lieferte zugleich in seiner Bibelübersetzung, mit welcher er zugleich die neuhochdeutsche Sprache schuf, in seinem Katechismus und Gesangbüchlein die grundlegenden, für alle Zeiten giltigen Lehrmittel. In diesem Sinne kann man Luther allerdings den Vater der Volksschule nennen. Von gleich unvergänglichem Werte ist, was er gemeinsam mit Melanchthon für die Gelehrtenschulen und Universitäten getan. Auch hier in dieser Periode der Erneuerung wie in jener der Gründung des Christentums bewarheitet sich, dass die Schule die Tochter der Kirche ist. Aber nicht als ob nun Luther auch die Leitung der Schulen als Privilegium der Kirche hätte in Anspruch nehmen wollen: die Schulen werden nach seiner Anschauung von den Städten, also den Lokalgemeinden, errichtet, von der Obrigkeit geleitet und erhalten, aber dies letztere in christlich-kirchlichem Geiste, welcher der Kirche ihren Anteil sichert nicht nur bezüglich des Religionsunterrichtes, sondern des ganzen religiösen Standes der Schule.

Wie innig Kirche und Schule und Obrigkeit verbunden blieben, zeigten die allenthalben von den kirchlichen Organen verfassten, von den Obrigkeiten promulgirten Kirchenordnungen, welche als integrirende Bestandteile auch Schulordnungen in sich schlossen; aber es fehlte noch viel, dass die Schulen auch im Volke das nötige Entgegenkommen gefunden hätten. Myconius sagt von Gotha: „Es waren Schulen und studia beim Pöbel aufs höchste veracht, und es waren eher zehn zu finden, die Schulen stürmen und zerstören, denn einen oder zween, so sie hätten aufrichten helfen“ (Schmid, Enc. 7). Waren die dogmatischen Streitigkeiten der orthodoxistischen Periode, welche sich entgegen dem von Luther in seinem Katechismus gegebenen Vorbilde, sogar in die Schule zogen, dem Schulleben nicht förderlich, so zerstörte vollends der dreißigjärige Krieg fast alle Pflanz- und Pflegestätten der Jugend und verheerte die Länder. Aber gerade in diesen Zeiten forderte die zunehmende Sittenverwilderung nur um so nachdrücklicher das Remedium der erziehenden Mächte, und noch wärend des Krieges erschienen Schulordnungen, wie der berühmte Methodus des Herzogs Ernst. Nach dem Kriege stieg der Religionsunterricht angesichts der westfälischen Friedensstipulationen, und die Lehrer mussten, wie nach der Magdeburger Schulordnung von 1658, der ungeänderten augsburgischen Konfession zugetan sein.

Noch einmal leistete die Kirche der Schule die ersprießlichsten Dienste im pietistischen Zeitalter, indem Spener nicht bloß die Katechismuserklärung und die Katechisationen belebte, sondern Francke durch die Gründung seines Waisenhauses die Erziehung auf eine neue Stufe erhob und die Lehrerbildung in Angriff nahm, auch den Realunterricht pflegte und empfahl. Die späteren Auswüchse jener Richtung können diese Verdienste nicht schmälern. Vom Pietismus angeregt hat Friedrich Wilhelm I. von Preußen über 200 neue Schulen gegründet, darunter das große Waisenhaus in Potsdam 1722. Er verfügte an die ostpreußische Regierung in Bezug auf die Schulleitung: „Der Oberdirektor muss ein Weltlicher sein, den man von hieher hinsenden muss, und der ein Gottesmann ist“.

Sahen wir bisher die Zeitbildung auf christlicher Grundlage und deshalb im Bunde mit der Kirche, so bringt die Periode der Aufklärung nach dieser Richtung eine Wendung für immer. Es gibt seit der Reformation kein folgenschwereres Ereignis, als die Entstehung einer von dem Christentum losgelösten, ja demselben feindlich gegenüberstehenden Weltbildung, welche ihre Wurzeln in dem Humanismus der Renaissance und in der neueren Philosophie hat. Das Natürliche machte nicht nur, wie es bisher von Zeit zu Zeit zu geschehen pflegte, seine Rechte geltend, sondern stellte sich als das Wesentliche der Menschheit hin. Je weniger Voltaires Schriften, welche Friedrich der Große nie ins Deutsche übersetzen ließ, in das Volk drangen, desto größeren Einfluss hatten Rousseaus „Bekenntnisse eines savoyschen Vikars“ und „Emil“. Die Philanthropisten unter ihrem Fürer Basedow wollten in der Schule mit dem positiven Christentum nichts mehr zu schaffen haben. Nicht wollten sie mit der Religion brechen. Sie unterschieden deshalb zwischen Religion und Christentum und konnten sich dabei auf die damalige Theologie berufen, welche, gleichfalls vom Humanitätsgedanken gebunden, folgerichtig auf rationalistische Grundlage geraten war. Das Wesentliche in der Religion war den Philanthropisten die natürliche Religion, der Glaube an Gott den Himmelsvater, Tugend, Belonung, Strafe und Unsterblichkeit, welche in der Schule selbst zu lehren ist; das Positive am Christentum, welches man das Konfessionelle nannte, wurde den Religionsgemeinschaften überlassen. Die übrigen Lehrgegenstände waren alle getragen vom Gedanken der Nützlichkeit. Was Basedow, Kampe, Salzmann in ihren Philanthropinen zu Dessau und Schnepfenthal vertraten, fürte Rochow in die Volksschule ein. Der Religionsunterricht wurde auf 2 Stunden in der Woche reduzirt. — Bei all dieser Grundverirrung leistete diese Zeitperiode für die natürliche Seite des Schulwesens, für Ausbildung und Methode in den Realien, für Milderung der vielfach ausgearteten Disziplin Bedeutendes und Anerkennenswertes. Die Regierungen nahmen sich der Schule an, es erschienen zalreiche Schulordnungen, 1752 in Bremen und Verden, 1753 in Braunschweig, ferner in Baden, in Preußen. Auch in den katholischen Ländern schritt man auf diesem Gebiete fort. Felbinger in Schlesien, Marin in Neresheim, Overberg in Münster, der Fürstbischof v. Bibra in Fulda gingen rühmlich voran. In Bayern fand der Benediktiner Heinrich Braun (1770) heftige Gegner an den Jesuiten, welche seine Reformen als lutherische Ketzerei bekämpften, verwirklichte jedoch nach der Aufhebung der letzteren (1773) seine Ideeen ungehindert. Aber überall werden in dieser Periode die Schulen als Statsanstalten betrachtet, one dass damit die religiöse und kirchliche Seite alterirt werden sollte. Hatte schon Friedrich der Große, als er die Früchte der Aufklärung reifen sah, den Wunsch ausgesprochen: „Ach, dass die Sitten wider so rein wären, wie unter meinem Vater!“ so erklärte Friedrich Wilhelm II. in seiner den Oberschulrat bestätigenden Kabinetsordre: „Ich hasse allen Gewissenszwang und lasse jeden bei seiner Überzeugung; das aber werde ich nie dulden, dass man in meinem Lande die Religion Jesu untergrabe, dem Volke die Bibel verächtlich mache und das Panier des Unglaubens, des Deismus und Naturalismus öffentlich aufpflanze“.

Allein bald lockerten sich mehr und mehr die Bande zwischen Kirche und Schule. Hatte schon Pestalozzi, der wider eine Begeisterung für das Lehren und Erziehen zu erwecken verstand, sodass ein Fichte sein Herold in Deutschland wurde, der den Grund zu einer Disziplin der Pädagogik legte und den Stand der Volksschullehrer ins Leben rief, weder eine zustimmende noch eine entschieden ablehnende Stellung zu dem von der Kirche verkündigten Christentum eingenommen, so fürten Dinter und Stephani immer tiefer in die Opposition gegen die Kirche hinein, one dass sich jedoch die Regierungen dazu hinreißen ließen. Es ist höchst beachtenswert, dass bereits 1822 unter dem Ministerium Altenstein folgendes Circular bezüglich der Simultanschulen erging: „Die Erfahrung hat gelehrt, dass durch die Simultanschulen das Hauptelement der Erziehung, die Religion, nicht gehörig gepflegt wird, und es liegt in der Natur der Sache, dass dieses nicht geschehen kann. Die Absicht, durch solche Schulen größere Verträglichkeit unter den verschiedenen Glaubensgenossen zu fördern, wird auch selten oder nie erreicht, viel-

mehr artet jede Spannung, die unter den Lehrern verschiedener Konfessionen oder zwischen diesen und den Eltern der Schuljugend ausbricht, gar leicht zu einem Religionszwiste aus, der nicht selten eine ganze Gemeinde dahinreißt, anderer Übel der Simultanschulen nicht zu gedenken". Stephani wurde, nachdem er eine Schmähschrift über das hl. Abendmal veröffentlicht, von der bayerischen Regierung abgesetzt. Der Gedanke der Emancipation der Schule von der Kirche hatte trotzdem schon zu tiefen Boden gewonnen. Seit den dreißiger Jaren war in Preußen der Hauptkämpfer für dieselbe W. Diesterweg. In seinen „Rheinischen Blättern", seinem „Pädagogischen Jahrbuch", „Kirchenlehre und Pädagogik" trat er offen für die völlige Trennung der Kirche von der Schule auf. In dem Maße als in der Theologie der positiv=gläubige und bekenntnismäßige Standpunkt zur Geltung kam und ihr System auf dem kirchlichen Bewußtsein sich erbaute, trat er auf die Seite der Opposition. Was er in den „Rhein. Bl." 1863 sagt, ist heute noch das Programm der modernen Pädagogik: „Der geschichtliche Verlauf vom 16. Jarhundert an bis zum 20, das nicht ferne ist, wird der sein: Konfessionsschule, Simultanschule, konfessionslose Schule. Die mittlere bildet den Übergang, den wir bereits erreicht haben; die konfessionslose Schule bleibt indessen noch nicht das letzte. Sie ist nur notwendig, um über die trennenden Unterschiede tatsächlich hinwegzukommen, sie selbst fürt zur letzten Stufe, zum gemeinsamen religiösen Unterricht aller Kinder". Wir sehen, man will auf dem Standpunkte einer dem Christentum feindlichen Weltbildung doch mit der Religion als solcher nicht völlig brechen und bildet sich deshalb eine solche, welche den Dienst der Kirche völlig entbehrlich macht und somit eine von der Kirche völlig getrennte und doch nicht religionslose Schule ermöglicht. Seinen Bestrebungen traten die bekannten preuß. Schulregulative entgegen, welche er bis aufs Blut bekämpfte.

Wir sehen, die Regierungen waren nicht zu bewegen, den Tendenzen der radikalen Schulpädagogik Folge zu geben. Da kam das Revolutionsjar 1848 und schien die angestrebte Wendung auch nach dieser Seite hin zu bringen. Es ist unglaublich, bis zu welcher Höhe sich die Forderungen der Vertreter der Emanzipation verstiegen. Die Schule sollte eine dem State und der Kirche gleichgestellte Korporation werden, eigene Schulsynoden veranstalten, die Lehrer sollten ihre Vorgesetzten selbst wälen und dergl. Das Parlament, in welchem nicht wenige Lehrer als Abgeordnete saßen, nahm folgende Bestimmungen in die „Deutschen Grundrechte" auf. „§ 23. Das Unterrichts= und Erziehungswesen steht unter der Oberaufsicht des States und ist, abgesehen von dem Religionsunterricht, der Beaufsichtigung der Geistlichkeit als solcher überhoben. § 24. Unterrichts= und Erziehungsanstalten zu gründen und an solchen Unterricht zu erteilen, steht jedem Deutschen frei, wenn er seine sittliche und wissenschaftliche (oder technische) Befähigung der betreffenden Statsbehörde nachgewiesen hat. § 26. Die öffentlichen Lehrer haben die Rechte der Statsdiener. Der Stat stellt unter gesetzlich geordneter Beteiligung der Gemeinden aus der Zal der Geprüften die Lehrer der Volksschulen an." Zur Einfürung in den Einzelstaten kam es bekanntlich im Ganzen nicht, in den meisten Staten Deutschlands wurde diese Trennung der Schule von der Kirche nicht einmal versucht; in Baden, Braunschweig, Hannover, Württemberg blieben sogar die Oberkirchenbehörden auch die Oberschulbehörden und auch da, wo die Statsregierung die Leitung hatte, wie in Preußen, Bayern, den beiden Hessen, waren die Referenten pädagogisch gebildete Geistliche beider Konfessionen. Im Gegenteil, die politischen Ausschreitungen riefen eine Reaktion hervor, deren Frucht auf dem Schulgebiete die preuß. Regulative waren. Dieselben stellten sich entschieden auf den Grund der organischen Verbindung von Kirche und Schule, traten dem einseitigen Intellektualismus und der damit verbundenen Dünkelhaftigkeit schneidig entgegen und machten vollen Ernst mit dem christlichen Charakter der Volksschule. Mußten diese Vorzüge an sich schon die weit vorgeschrittene Opposition zum erneuten Anlaufe reizen, so rief die darin vertretene allzu elementare Lehrerbildung, sowie die übergroße Menge des religiösen Memorirstoffs den Widerspruch auch Wolgesinnter hervor. Das rollende

Rad konnte nicht mehr aufgehalten werden. Die Losung: Trennung der Kirche von der Schule, Leitung und Beaufsichtigung derselben durch Fachmänner, wurde immer lauter, die liberalen Fraktionen in den Magistraten, in den Landtagen traten der Opposition bei, Lehrervereine breiteten Netze der Organisation über Bezirke und Länder. Einzelne Regierungen, wie Koburg, Baden, gingen auf die gemachten Vorschläge ein. In Bayern reichte 1863 der Lehrerverein eine Denkschrift bei der Regierung ein, aber ein allgemeines Schulgesetz scheiterte an dem Widerspruche der Kammer der Reichsräte. So warf man sich mit aller Macht auf die Simultanschule, um der Kirche auf diesem Wege so viel als möglich loszuwerden, und bekämpfte die Konfessionsschule. Was man herbeifüren wollte, waren die Zustände in Holland, wo in den vierziger Jaren der politisch-religiöse Liberalismus einen erbitterten und siegreichen Kampf gegen die Verbindung von Kirche und Schule gefürt hatte. 1859 wurde dort die religionslose Schule als Statsschule dekretirt und eine Unsumme Geldes aufgewendet, das Prinzip durchzufüren. Der Religionsunterricht ist streng ausgeschlossen. Die positive Gegenpartei hat sofort einen großen Verein zur Erhaltung der christlichen Volksschule gegründet, der überall, wo Privatschulen in diesem Sinne errichtet werden, subsidiär eintritt, hinsichtlich der Geldmittel aber mit dem State nicht konkurriren kann. Erfolgreicher arbeiten dort die Jesuiten.

Die Simultanschule wurde in Preußen, Bayern, Baden neben der Konfessionsschule eingefürt (in Nassau besteht sie seit 1817), in Österreich aber wurde durch Statsgesetz die Schule durchweg ihres konfessionellen Charakters entkleidet. Am schwersten betraf diese Maßregel die evangelischen, meist Diasporagemeinden, welche ihre Konfessionsschulen erhalten und zugleich zur Sustentirung der Statsschulen konkurriren mussten. Das kümmerte die moderne Pädagogik nicht, welche sich durchweg im Basedowschen Farwasser bewegt. Seit dem Überwiegen der konservativen Kräfte im Statsleben ist auch die Simultanschule in Deutschland aus ihrem prinzipiellen Standpunkt gedrängt und zur Ausnahms- und Notschule degradirt.

Der Blick auf die Gegenwart zeigt uns, dass die Schule, welche zu ihrer gedeihlichen Entwickelung des Friedens und der Stetigkeit bedarf, die Domäne der politischen Agitation geworden ist. Darum sind allenthalben Schulgesetze zu erstreben, welche die drei Faktoren: der Familie, der Kirche und des States zu ihrer Berechtigung bringen. Der Schule wird Frieden, je nachdem die Zeitbildung sich zum Christentume stellt. Darum bleibt es immer Hauptaufgabe der Kirche, durch Wort und Schrift auf das Volksleben einzuwirken und es mit dem Fermente des Christentums zu durchdringen. Die allgemeine Schulpflicht muss dem Gesetze auch ferner zugrunde liegen, sie ist und bleibt die Voraussetzung der Volksschule, welche Karl dem Großen, welche Luthern vor der Seele gestanden und welche unser Volk auf seine Höhe unter den Völkern gebracht hat. In England gibt es keinen Schulkampf, die Schulen sind Unternehmungen von Privaten und der Stat tritt lediglich hilfsweise ein, und daneben bestehen rein kirchliche Parochialschulen; doch ist seit 1872 der Schulzwang gesetzlich eingefürt. In England und Amerika ist eben die Religion weit mehr Familiensache, als in Deutschland, wo man sich gewönt hat, alles vom Pfarrer und Schullehrer zu erwarten. Wie ganz anders müsste sich bei uns der Schulkampf gestalten, wenn die Familienväter als solche für das christliche Recht ihrer Kinder eintreten, wenn sie die Pflicht, welche sie mit der Dargabe ihrer Kinder zur Taufe übernommen haben, lebhaft erkennen würden!

Das nächste, was die Kirche zu verlangen hat, ist dass der Religionsunterricht, und zwar der kirchlich-konfessionelle, für welchen Lehrmittel und Lehrmethode sie selbst in eigener Kompetenz zu bestimmen hat, ein obligater, in den Lehrplan aufzunehmender Gegenstand sei und dass auch der Lehrer sich an demselben beteilige. Aus der centralen Bedeutung der Religion aber geht von selbst hervor, dass die ganze Schule von christlichem Geiste getragen sein muss. Der Träger und die Probe des jeweiligen Schulgeistes wird das Lesebuch sein; darum ist auch bei Herstellung dieses Lehrmittels der Kirche die Mitwirkung zu gestatten.

So lange aber unser Volk auf christlicher Basis steht, ist auch den Geistlichen die Beteiligung an der Inspektion zu sichern. Dagegen hat die Kirche die nun einmal geschichtlich gewordene Oberleitung des States anzuerkennen, und die Geistlichen haben in ihren Schulämtern als christliche Organe des States zu handeln. Ferner hat die Kirche den gesteigerten Ansprüchen an die Lehrstücke des natürlichen Lebens, an die Realien, die gebührende Rücksicht zu schenken und nicht eine unnötige Stundenzal für den Religionsunterricht zu beanspruchen, denn es kommt bei dem letzteren vor allem darauf an, wie er erteilt wird. Endlich aber ist für eine tüchtige pädagogisch-didaktische Vorbildung der Geistlichen zu sorgen, damit sie auch die sachmännische Tüchtigkeit für die Beteiligung an der Schulleitung besitzen.

Litteratur: Heppe, Geschichte des deutschen Schulwesens, 1858—1860; Strack; Gesch. des deutschen Schulwesens 1872; Derselbe, Stellung der Kirche und Geistlichkeit zur Volksschule, 1874; v. Raumer, Gesch. der Pädagogik, 1857; v. Bezschwitz, Päd., 1882; Palmer, Pädag., 1858; Schmid, Päd. Encyclop. 1859 bis 1878; K. Schmidt, Zur Erziehung u. Rlg., 1865; Wohlfarth, Die Trennung der Kirche vom State und der Schule von der Kirche, 1848; Kapp, Die Unabh. der Schule von der Kirche, 1860; Katzer, Die Frage über die Trennung der Schule von der Kirche, 1872; Jürgen Bona Meyer, Religionsbekenntnis und Schule, 1863; Löschke, Die relig. Bildung der Jugend im 16. Jahrh.; Möbius, Die materialist. Ideen in d. mod. Volkserziehung, 1870; Brästlein, Luth. Einfl. auf das Volksschulwesen, 1852; Richter, Emanzipation der Schule von der Kirche — Gesch. des Volksschulwesens, 1872; v. Stählin, Die Schulreformfrage, 1865; Luthardt, Apolog. Vorträge, III, 7, mit den orientirenden Anmerkungen, 1872; Martensen, Ethik 1878. **Buchrucker.**

Schultens, Albert, geboren 22. August 1686 zu Groningen, ward schon am 6. Sept. 1700 in seiner Vaterstadt als Studiosus der Theologie immatrikulirt, beschäftigte sich daselbst unter der Leitung besonders von Joh. Braun eifrig zuerst mit dem sog. Chaldäischen, dem Syrischen und dem Rabbinischen, dann auch mit dem von ihm bald als für das Verständnis der anderen semitischen Sprachen als wichtig erkannten Arabischen. Am 20. Januar 1706 Disputation De utilitate linguae arabicae in interpretanda sacra scriptura (abgedruckt in den Opera minora). In demselben Jare ging er nach Leiden, wo damals Joh. van Marck, Salomo van Til, Hermann Witsius lehrten; 1707 vollendete er seine Studien unter Hadrian Reland in Utrecht. 1708 Kandidatenexamen, 1709 Doktor der Theologie, 1709—1711 Studium der orientalischen Handschriften, besonders der altarabischen Dichter, in Leiden. 1713—1729, also 16 Jare Prof. der hebräischen Sprache in Franecker, seit 1717 auch Universitätsprediger. 1729 wurde er nach Leiden als Rektor des collegium theologicum (eines Seminars für Studirende der Theologie) berufen. 1732 ordentlicher Professor der orientalischen Sprachen an der Leidener Universität. 1740 erhielt er dazu die Professur der hebr. Altertümer. Starb am 26. Jan. 1750.

Hauptwerke: Origines hebraeae sive hebr. linguae antiquissima natura et indoles ex Arabiae penetralibus revocata. Libri primi tomus primus, Franecker 1724, 4°. Originum hebraearum tomus secundus cum vindiciis tomi primi necnon libri de defectibus hodiernae linguae hebraeae... Accedit gemina oratio [1729. 1732] de linguae arabicae antiquissima origine, intima ac sororia cum lingua hebraea affinitate . . ., Leiden 1738. 4°. Der zweiten Auflage, Leiden 1761, 4°, ist die 1731 verfaßte Schrift De defectibus hodiernae linguae hebraeae eorundemque resarciendorum tutissima via ac ratione angehängt. ‖ Institutiones ad fundamenta linguae hebraeae. Quibus via panditur ad ejusdem analogiam restituendam et vindicandam, Leiden 1737, Klausenburg 1743, Leiden 1756. ‖ Liber Jobi cum nova versione ad hebraeum fontem et commentario perpetuo, Leiden 1737, 2 Bde. 4°. ‖ Proverbia Salomonis. Versionem integram ad fontem hebraeum expressit atque commentarium adjecit A. Sch., Leiden 1748, 4°. ‖ Opera minora, Leiden und Leeuwarden 1769, 4° ‖. Als Ansatz zu

einer vergleichenden Grammatik des Hebräischen und Arabischen verdient die der von Sch. besorgten Ausgabe von Rudimenta linguae arabicae auctore Thoma Erpenio, Leiden 1733. 1770. angehängte Clavis erwänt zu werden.

Schultens ist der erste gewesen, welcher das Arabische in umfassender Weise zum Verständnis des Hebräischen herangezogen und als in vielen Punkten altertümlicher erkannt hat. Dass er nicht selten fehlgegangen ist, darf man dem Pfadfinder und Wegebauer nicht zum Vorwurf machen. Sein bedeutendster Schüler war Nik. Wilh. Schröder († 1798 zu Groningen), in dessen widerholt (zuerst Gr. 1766) gedruckten Institutiones ad fundamenta linguae hebr. die Syntax besonderes Lob verdient. In neuerer Zeit haben Justus Olshausen (Lehrbuch der hebr. Sprache [Bd. 1], Braunschweig 1861) und Heinrich Leberecht Fleischer (namentlich in Zusätzen zu Delitzschs Kommentaren und zu J. Levys Wörterbüchern) auf dem von Schultens gelegten Grunde weitergebaut und dafür viel Anerkennung gefunden. — Vgl. Gesenius, Geschichte der hebräischen Sprache und Schrift, S. 126—129; Ferd. Mühlau, Albert Sch. und seine Bedeutung für die hebräische Sprachwissenschaft (Zeitschrift für die gesamte luth. Theologie und Kirche, 1870, S. 1—21).

H. L. Strack.

Schultheß, Johannes, der schweizerische Vertreter des älteren Nationalismus in der Form eines Paulus und Röhr, ist geboren den 28. September 1763. Sein Vater Johann Georg, ein Schüler Bodmers und Breitingers, früher Pfarrer im Thurgau, dann im Kanton Zürich, hat sich als philologischer Schriftsteller bekannt gemacht, besonders durch deutsche Übersetzungen platonischer Schriften. Von seinem älteren Bruder, Johann Georg, dem Nachfolger Lavaters als Diakon zu St. Peter und Vorsteher der asketischen Gesellschaft in Zürich, sind Homilien über das Ev. Matth. und andere Erbauungsschriften herausgeben worden, die von Einigen irrtümlich unserem Schultheß zugeschrieben worden sind.

Johannes Schultheß erhielt seine früheste Bildung im väterlichen Hause und dann in Zürich; diese Bildung war eine vorwiegend philologische. Das Gebiet, auf dem er zuerst sich hervorgetan, war das der Volksschule, auf deren Reform er (nach Pestalozzis Vorgange) im „Schweizerischen Schulfreund" (Zürich 1812) und in anderen Schriften hinwirkte. Seine „Kinderbibel des Alten Testaments" und sein „Schweizerischer Kinderfreund", der 11 Auflagen erlebte, waren längere Zeit geschätzte Schulbücher. Als Professor am zürcherischen Gymnasium (Carolinum) seit 1816 mit dem Titel und Rang eines Chorherrn, bearbeitete er vorzüglich die Exegese des Neuen Testaments. Seinen Rationalismus suchte er durchaus aus der Bibel selbst zu begründen, wobei es dann freilich nicht one exegetische Gewalttätigkeiten abging; so erklärte er z. B. mit großem Eifer, das biblische „Ärgern" heiße nie etwas anderes als „ärger, schlechter machen". Außer einer beträchtlichen Anzal von Aufsätzen, die er teils als besondere Bücher und Abhandlungen erscheinen ließ, teils in theologischen Zeitschriften einrückte, hat er 1824 einen Kommentar über den Brief Jakobi herausgegeben. Seine dogmatischen Grundsätze hat er in einer mit Orelli herausgegebenen Broschüre: „Rationalismus und Supranaturalismus, Kanon, Tradition und Scription" (1822), sowie in seiner „Revision des kirchlichen Lehrbegriffs" (1823—1826) niedergelegt und vielfach in Journalartikeln und Rezensionen ausgesprochen. Eine zeitlang (1826—1830) redigirte er selbst eine theologische Zeitschrift, die von Wachler begründeten „Annalen". Auch an dem in den zwanziger Jaren wider neu ausgebrochenen Abendmalsstreite zwischen den Lutheranern und Reformirten hat er sich beteiligt in seiner Schrift: „Die evangelische Lehre vom heil. Abendmahl", Leipz. 1824. An verschiedenen Orten seiner Schriften gab er es deutlich zu verstehen, dass er sich für den Vertreter und Fortbildner der echten zwinglischen Lehre ansehe. Er fülte sich, wie sein Geistesverwandter Paulus in Heidelberg, berufen, gegen den in der Restaurationsperiode sich wider regenden Ultramontanismus aufzutreten, zugleich war er aber auch ein abgesagter Feind alles „Mysticismus und Pietismus". So warf er bereits im Jare 1815 der Traktatgesellschaft in Basel den Fehdehandschuh hin und versäumte keine Gelegenheit,

exaltirte Richtungen der Frömmigkeit zu bekämpfen, wobei ihm aber freilich auch begegnete, das für exaltirt zu halten, was über den Horizont einer nüchternen Verständigkeit hinausging. Mit besonderer Heftigkeit fiel er über das Unchristliche und Vernunftwidrige der Tersteegenschen Schriften her. Schultheß war überhaupt eine polemische Natur und ertrug ungern Widerspruch, weshalb er nicht nur mit Orthodoxen und Pietisten (als deren Verteidiger ein Hans Georg Nägeli, der berühmte Komponist, gegen ihn auftrat), sondern auch mit Vertretern der rationalistischen Richtung selbst, wie mit Fritzsche (in Rostock) in Kampf geriet, sobald dieselben seinen oft gewagten Hypothesen nicht beitreten wollten. Seine Polemik war herbe und „der träfe Schweizerkiel", womit er den Gegnern gern „auf die Finger klopfte", hatte überdies etwas Schwerfälliges und mitunter nahezu Komisches für den fernstehenden Zuschauer des Kampfes. Wer ihn aber, namentlich in späteren Jaren, persönlich kennen lernte, fand in ihm einen freundlichen Greis, der im Umgange den polemischen Stachel ganz beiseite ließ und in aller Sanftmut Einwendungen anhörte. Auch wird man ihm gerne die Gerechtigkeit widerfaren lassen, dass er aufrichtig meinte, der Warheit einen Dienst zu tun, wenn er Richtungen bekämpfte, von denen er eine Verdunkelung des durch die Reformation angestrebten Lichtes befürchtete. Übrigens verband er mit seinem Rationalismus eine altväterische einfache Frömmigkeit, deren Mittelpunkt der feste Glaube an die Alles leitende Vatergüte Gottes war. Dieser Glaube hat ihn auch in schweren Schicksalen, die sein Haus betrafen, aufrecht erhalten. Auch schien mit seinem theologischen Rationalismus nicht unverträglich ein zähes Festhalten an den älteren, durch die Revolution der dreißiger Jare erschütterten politischen Zuständen der Schweiz. Als infolge des Umschwungs von 1830 einige Vertreter des politischen Liberalismus in den zürcherischen Kirchenrath gelangten, bezeichnete der alte Chorherr dieselben ganz unverfroren als „Kirchenräte dass Gott erbarm" und gegen die Aufhebung des Chorherrenstiftes am Großmünster protestirte er mit gewaltigem Eifer. Nach Errichtung der Züricher Hochschule (1833) bekleidete er die Stelle eines ordentlichen Professors an derselben. Den theologischen Doktorgrad hatte er von Jena aus bereits im November 1817 erhalten. Schultheß starb „heiter und ruhig" den 10. November 1836.

Ein bleibendes Verdienst um die Wissenschaft hat er sich erworben durch die mit seinem Freunde Schuler besorgte Herausgabe der Werke Zwinglis (Zürich 1828 ff.), eine für jene Zeit vortreffliche Leistung. Wie gewissenhaft und unbefangen Schultheß dabei zu Werke ging, hat Alex. Schweizer in der protest. Kirchenzeitung 1883, Nr. 25 erzält.

Die zuverlässigste Quelle für seine Biographie ist die von seinem Sone Johannes Schultheß herausgegebene „Denkschrift zur hundertjärigen Jubelfeier der Stiftung des Schultheßschen Familienfonds, als Manuskript für die Familie gedruckt", Zürich 1859. Vgl. überdies: Gelzer, Die straußischen Zerwürfnisse und Antistes Geßners Biographie von Finsler. **Hagenbach † (B. Riggenbach).**

Schulz, David, namhafter rationalistischer Theolog. Er wurde geboren den 29. Nov. 1779 zu Pürben bei Freystadt in Niederschlesien, studirte seit Ostern 1803 zu Halle, wo er sich zwar in der theologischen Fakultät inskribiren ließ, aber doch vorzugsweise philologische Vorlesungen annahm. Insbesondere war es Fr. A. Wolf, der ihn an sich fesselte und dessen Vorlesungen er mit großem Interesse beiwonte. Nach Ablauf des Trienniums wurde er nach bestandenem Fakultätsexamen und Verteidigung einer Dissertation (De Cyropaediae epilogo Xenophonti abjudicando. P. I. Halis 1806) am 28. April 1806 zum Doktor der Philosophie promovirt und habilitirte sich als Docent in derselben Fakultät. In die nächstfolgende Zeit fällt die Aufhebung der Universität. Schulz siedelte nach Leipzig über und habilitirte sich dort am 15. April 1807 durch öffentliche Verteidigung seiner Abhandlung: De interpretationis epistolarum Paulinarum difficultate. Schon im J. 1808 kehrte er, nachdem die Universität wider hergestellt worden war, nach Halle zurück und eröffnete daselbst mit günstigem Erfolge seine Vorlesungen sowol über klassische Schriftsteller: Homer, Herodot, Xenophon, Cicero,

als über die Bücher des Neuen Testaments, einmal auch über römische Altertümer. 1809 wurde er von der westphälischen Regierung zum außerordentlichen Professor der Theologie und Philosophie ernannt. Noch in dem gleichen Jare kam er als ordentlicher Professor in der theologischen Fakultät nach Frankfurt, wo er anfangs neben den theologischen auch noch philologische Vorlesungen hielt, bald jedoch seine Kraft ausschließlich den ersteren zuwendete. Als im Herbste 1811 die Frankfurter Universität nach Breslau verlegt und mit der dortigen Leopoldina vereinigt wurde, ging auch Schulz dorthin mit ab, wo zunächst Augusti, Möller und Gaß, später Middeldorpf, v. Cölln, Böhmer, Hahn, Gaupp und Oehler seine Kollegen in der theologischen Fakultät wurden. Seine Vorlesungen, die unter stets wachsender Teilnahme der Studirenden gehalten wurden, erstreckten sich nach und nach über die meisten und wichtigsten Theile der Theologie. Im Jare 1817 hielt er beim Reformationsfeste die akademische Festrede, welche sich mit der Frage beschäftigte: Quid in emendatione rei sacrae christianae seculo XVI. divino numine incoepta, felicissime adhuc continuata, in posterum continuanda, inesse videatur constans et manens, firmum atque aeternum? Quis interior ejus quasi fons vitae perpetuo duraturae? Ebenso hielt er die Festrede am Tage der Übergabe der Augsburgischen Konfession am 25. Juni 1830, und zwar: De vera et optabili ecclesiarum reconciliatione. Im J. 1819 wurde er zum Konsistorialrate ernannt. Bald darauf wurde ihm auch das Amt eines Direktors der wissenschaftlichen Prüfungskommission anvertraut, — ein Amt, das er von 1820—1822 verwaltet hat. Die Mitunterzeichnung der berüchtigten „Erklärung" vom 21. Juni 1845 gegen die Bestrebungen einer „kleinen, aber durch äußere Stützen mächtigen Partei der evangelischen Kirche" fürte im Oktober desselben Jares seine Remotion aus dem Kgl. Konsistorium unter Belassung seines Konsistorialrats-Titels und -Gehalts herbei, wofür ihn jedoch die große Menge seiner Anhänger, sowie die Partei derer, welche mit ihm die Erklärung unterzeichnet hatten, durch eine dreitägige Feier seines kurz darauffolgenden Geburtstages zu entschädigen suchte. Seit dem Jare 1848, mit welchem der äußere Gegensatz gegen die von ihm vertretene Richtung mehr zurücktrat, wurde sein Einfluss ein geringerer. Dazu kam die jetzt sehr sichtbare Abnahme seiner Körperkraft und endlich der Verlust des Augenlichtes, wodurch er in den letzten Jaren seines Lebens genötigt wurde, von der akademischen Tätigkeit sich zurückzuziehen. Er starb nach vielen Leiden am 17. Febr. 1854.

Außer den schon genannten Schriften hat Schulz auch noch eine Reihe anderer veröffentlicht. Es sind folgende: Der Brief an die Hebräer. Einleitung, Übersetzung und Anmerkungen, Breslau 1818. — Über die Parabel vom Verwalter, Luk. 16, 1 ff., Breslau 1821. — Die christl. Lehre vom heiligen Abendmahl, nach dem Grundtext des N. Testam., Leipzig 1824, 2. Aufl., mit einem Abriß der Geschichte der Abendmahlslehre, ebendas. 1831. — Was heißt Glauben und wer sind die Ungläubigen? Eine biblische Entwicklung. Mit einer Beilage über die sogenannte Erbsünde. Leipz. 1830. 2. Bearbeitung unter dem Titel: Die christliche Lehre vom Glauben. Ebendas. 1834. — Die Geistesgaben der ersten Christen, insbesondere die sogenannte Gabe der Sprachen. Eine exegetische Entwicklung. Breslau 1836. — Progr. de codice IV evangeliorum bibliothecae Rhedigerianae, in quo vetus Latina (ante-Hieronymiana) versio continetur. Vratisl. 1814. — Novum Testamentum Graece. Textum ad fidem codd., verss. et patrum rec. et lect. var. adjecit J. J. Griesbach. Vol. I. evangelia complectens. Editionem tertiam emendatam et auctam cur. D. S. Berol. 1827. — Disputatio de codice D. Cantabrigiensi. Vratisl. 1827. — De aliquot Novi Testamenti locorum lectione et interpretatione. Vratisl. 1833. — Unfug an heiliger Stätte oder Entlarvung Herrn J. G. Scheibels u. s. w. durch die Rezension seiner Predigt: „das heilige Opfermahl u. s. w." in den Neuen theol. Annalen, Juni 1821, Freystadt 1822. — Urkundliche Darlegung meiner Streitsache mit Herrn H. Steffens. Eine letzte Nothwehr. Breslau 1823. — Vollgültige Stimmen gegen die evangelischen Theologen und Juristen unserer Tage, welche die weltlichen Fürsten wider Willen zu Päpsten machen oder es selbst werden wollen. Leipz. 1826. —

De doctorum academicorum officiis. Vratisl. 1827. — Über theologische Lehrfreiheit auf den evangelischen Universitäten und deren Beschränkung durch symbolische Bücher. Bresl. 1830. (Mit v. Cölln gemeinschaftlich bearbeitet.) — Zwei Antwortschreiben an Herrn Dr. Fr. Schleiermacher, Leipz. 1831. (Das erste Schreiben ist von Schulz, das zweite von v. Cölln). — Das Wesen und Treiben der Berliner Evangelischen Kirchenzeitung beleuchtet. Breslau 1839.

Was seine theologische Richtung betrifft, so war Schulz ein Rationalist im gewönlichen Sinne des Worts. Als seine Lebensaufgabe betrachtete er, „durch reinere Auffassung und Darlegung der Grundwarheiten des Christentums dieses mit der Humanität wider mehr zu befreunden, ja, womöglich, beide zur vollkommensten Einheit zu versönen“, — „für Licht und Recht und Warheit zu streiten, damit es fortan in der evangelischen Kirche Tag bleibe“. Er gehörte nicht zu den rationalistischen Theologen ersten Ranges, welche dieser Denkweise Ban gebrochen haben, wol aber zu denjenigen, welche die Herrschaft des Rationalismus zu behaupten suchten, und eine Zeit lang wirklich behaupteten. Seine exegetischen und kritischen Schriften sind veraltet, die polemischen haben historischen Wert, namentlich die gegen Scheibel und gegen die evangelische Kirchenzeitung gerichteten, die, mit maßloser Leidenschaftlichkeit und Heftigkeit geschrieben, recht geeignet waren, die Sache seiner Gegner zu fördern. Alle seine Schriften leiden an großer Breite und Widerholungen. Eine gewisse persönliche Bedeutung kann man ihm sicher nicht absprechen, one welche, zumal da sein mündlicher Vortrag durchaus formlos war, nicht wol zu erklären wäre, wie er nicht bloß die Studirenden in so großer Zal an sich fesseln, sondern auch über die ganze schlesische Kirche längere Zeit eine fast unbestrittene Herrschaft, ja fast unerträglichen Druck ausüben konnte. Je unbestrittener diese Herrschaft eine Zeit lang war, um so weniger konnte er sich in der späteren Zeit seines Lebens darein finden, dass die kirchliche Partei in Schlesien immer mehr zunahm, seine Richtung vielfach als eine abgelebte bezeichnet wurde und nicht wenige seiner Anhänger ihn verließen.

Herzog †.

Schuppius (Schupp oder Schuppe), Johann Balthasar, der bekannte Satyriker, wurde am 1. März 1610 zu Gießen geboren und starb am 26. Oktober 1661 zu Hamburg. Sein Vater war Ratsherr in Gießen und seine Mutter eine Tochter des dortigen Bürgermeisters Richsius (oder Ruhser). Schon in seinem 16. Lebensjare konnte er die Universität beziehen; er ging nach Marburg, mit welcher Universität gerade damals die Gießener vereinigt worden war. Die ersten Jare widmete er eifrig der Philosophie; namentlich der Logik mit ihren zu der Zeit für höchste Weisheit gehaltenen scholastischen Subtilitäten wandte er seinen Fleiß zu; später erkannte er das Unnütze dieser Bemühungen und wünschte, seine Zeit besser angewandt zu haben. Im dritten Studienjare wandte er sich, obschon er seiner Neigung nach lieber ein Kanzler geworden wäre, also Jurisprudenz studirt hätte, auf den Wunsch seiner Eltern dem Studium der Theologie zu. In ihr ward besonders Joh. Steuber, ein wegen seiner Kenntnis des Griechischen und Hebräischen geachteter Theologe (gest. 1643), sein Lehrer. Nach Beendigung des Trienniums trat er (in seinem 18. Lebensjare, sagt er selbst; es wird aber wol in seinem 19. gewesen sein), der damals unter Studirenden verbreiteten Sitte gemäß, eine längere Reise und zwar zu Fuß an, auf welcher er vor Allem die berühmtesten Universitäten aufsuchte. Er ging zunächst nach Frankfurt a. M. und besuchte dann von hier aus süddeutsche Universitäten. Seinem Wunsche gemäß darauf nach Italien und Frankreich zu gehen, gestattete ihm sein Vater nicht. So ging er denn nun zu Fuß nach Königsberg in Preußen, wo der als großer Redner berümte Samuel Fuchs (seit 1613 Professor Eloquentiä in Königsberg, gest. 1630) einen besonderen Einfluss auf ihn hatte. Von hier durchzog er Esthland, Liefland, Litthauen und Polen und reiste dann von Danzig, wo er viele Freunde fand und dessen Gymnasium er als Bildungsstätte tüchtiger Gelehrter später mehrfach rühmt, zur See nach Kopenhagen und Sorve. Nachdem er länger als ein halbes Jar in Dänemark verweilt hatte, gedachte er über Hamburg nach Wittenberg zu gehen; er konnte jedoch der Kriegszeiten we-

gen nur über Stralsund nach Greifswald kommen, wo er u. a. mit dem Professor Laurentius Luden (gest. 1654 in Dorpat) befreundet ward. Nur unter der Beihilfe des kaiserlichen Generals Savelli, der damals noch in Pommern als Befehlshaber stand, und als Soldat verkleidet kam Schuppius von Greifswald ungehindert nach Rostock. Hier wurden vor Allem Petrus Lauremberg (seit 1624 Professor der Poesie in Rostock, gest. 1639), ein älterer Bruder des hernach oft mit Schuppius zusammengestellten Satyrikers Johann Wilhelm Lauremberg (gest. 1658), der Kanzler Johann Cothmann (gest. 1661) und der Professor der Jurisprudenz und Stadtsyndikus Thomas Lindemann (gest. 1634) seine Gönner; doch scheint er auch die Professoren der Theologie Paul Tarnow (gest. 1633) und Johann Quistorp den älteren (gest. 1648) gehört zu haben. Im Jare 1631 wurde er in Rostock Magister, wobei Lauremberg sein Promotor war, was ihn damals, wie er später selbst gestand, „extraordinari hoffärtig“ machte, zumal er „primum locum“ hatte; er begann dort auch Vorlesungen zu halten. Als er diese aber infolge der Belagerung der Stadt durch die Schweden nicht fortsetzen konnte, reiste er über Lübeck, Hamburg und Bremen nach Marburg und hielt nun auch hier Vorlesungen. Jedoch zunächst wider nur kurze Zeit. Denn als die Universität wegen des Ausbruchs der Pest nach Grünberg und dann nach Gießen verlegt ward, entschloss er sich in Begleitung eines jungen Adeligen Rudolf Rauw von Holtzhausen, mit dessen Familie er auch später noch in Verbindung stand, eine Reise nach Holland zu unternehmen. In Leiden hörte er u. a. den berühmten Claudius Salmasius; in Amsterdam fand er bei Johann Gerhard Voß und Caspar Barläus freundliche Aufnahme; hingegen benahm sich Daniel Heinsius in Leiden, der ihn irrtümlicherweise für einen Verwandten des Italieners Caspar Scioppius, mit dem er verfeindet war, hielt, nicht gerade freundlich gegen ihn. Als Schuppius darauf im J. 1635 wider in seine Heimat zurückkehrte, erhielt er, obwol erst 25 Jare alt, die durch die Versetzung des Theodor Höpingk nach Friedberg (er ward dort Syndikus und starb 1641) erledigte Professur der Geschichte und Beredsamkeit in Marburg. Schuppius hatte sich durch seinen Aufenthalt an verschiedenen Orten und durch seinen Verkehr mit ausgezeichneten Gelehrten und Statsmännern eine reiche Erfarung und eine Freiheit des Urteils erworben, wie sie in seinem Alter sich sonst nicht leicht finden; er ließ es nun auch nicht an Fleiß fehlen, und so wusste er die Jugend für das Studium der Geschichte zu erwärmen, zumal er dabei durch sein lebhaftes, frisches Wesen und seine entgegenkommende und auf ihre Bedürfnisse eingehende Art sich die Studenten auch persönlich zu gewinnen wusste. Am 9. Mai 1636 verheiratete er sich mit Anna Elisabeth, einziger Tochter des schon im J. 1617 verstorbenen, durch seine Beziehungen zu Wolfgang Ratichius und seine Bemühungen um die Methodik des Unterrichtes bekannten Gießener Professors Christoph Helvicus, mit welcher er in einer glücklichen Ehe die schönsten Tage seines Lebens namentlich in seiner Sommerwonung bei Marburg, seinem „Avellin“, verlebte. Schriftstellerisch war er in diesen Jaren noch nicht sehr tätig; außer einigen historischen, meist chronologischen Schriften, darunter einer neuen Bearbeitung des Theatrum historicum et chronologicum seines Schwiegervaters (1638) und seinen lateinischen Reden, gab er Sammlungen seiner geistlichen Lieder heraus (zuerst 1643, vgl. unten); er wandte aber nun einen großen Teil seiner Zeit auf ein gründlicheres Studium der Theologie und wurde im J. 1641 Licentiat derselben. Im J. 1643, nach dem Tode des schon genannten Steuber, wälte ihn der deutsche Orden zum Prediger an der Elisabethkirche, welches Amt er neben seiner Professur versah; sodann ward er im J. 1645 auch Doktor der Theologie. Als dann im J. 1646 der Ruf zum Hofprediger und Konsistorialrat des Landgrafen Johannes von Hessen-Braubach an ihn erging, folgte er demselben um so lieber, als er bei einer Plünderung der Schweden in Hessen eines großen Teils seiner Habe beraubt worden war. Als Hofprediger wusste er sich trotz mancher Schwierigkeiten, die es zu überwinden galt, durch seine Offenheit, Rechtschaffenheit und Tüchtigkeit das volle Vertrauen seines Fürsten zu erwerben, so dass dieser ihn sogar im J. 1647 als seinen Gesandten zu den Friedensverhandlungen nach Mün-

ster und Osnabrück schickte. Hier stand er auch bald bei allen Protestanten in großem Ansehen, und als es endlich dahin gekommen war, daſs am Sonnabend den 14. Oktober 1648 (nach gregorianischem Kalender am 24. Oktober) Abends die Unterzeichnung des Friedensinstrumentes geschah, muſste er auf Wunsch des schwedischen Gesandten, des Grafen Johannes Oxenstierna, als dessen Hofprediger er in Münster fungirte, gleich am folgenden Tage die Dankespredigt halten. Er hielt dieselbe zur höchsten Zufriedenheit der protestantischen Fürsten und Stände, so daſs er auch, als im Jare darauf die Friedensinstrumente nach geschehener Ratifikation ausgetauscht wurden, wider am 4. Febr. (gregorianischem 14. Febr., dem Sonntage Quinquagesimä) 1649 die Dankespredigt halten muſste; nach Anhörung dieser letzteren äußerte sich der venetianische Gesandte: „illum oportet esse hominem insigniter bonum, oportet habere cor vere catholicum". Damals erhielt Schuppius ungefär um dieselbe Zeit einen Ruf nach Hamburg und einen andern nach Augsburg. In Hamburg hatte er schon am 5. September 1648 von Münster aus auf Wunsch der Kirchspielsherren der St. Jakobikirche mit Erlaubnis des Seniors Dr. Johannes Müller, „weil er orthodoxus sei in doctrina et religione", und unter Zustimmung des Rates gegen die herrschende Sitte und zwar in der St. Petrikirche eine Gastpredigt gehalten; am 2. Februar 1649 war er dann von den Kirchenvorstehern zu St. Jakobi einstimmig zum Hauptpastor an dieser Kirche erwält. Kaum hatte er diesen Ruf angenommen, als ihm das Vocationsschreiben der evangelischen Gemeinde in Augsburg zukam; nicht nur zog es ihn selbst sehr dahin, zumal er dort die von seinem Schwiegervater begonnene Reformation des Schulwesens hätte weiter füren können, sondern ihm wurde auch von anderer Seite, namentlich von einer „vornehmen gottesfürchtigen gräflichen Dame" sehr ernstlich in diesem Sinne zugeredet, die ihm u. a. schrieb: „ich sorge, . . . wenn ihr die Augsburger verlasset, so wird es euch an Kreuz und Trübsal nicht ermangeln". Er sagt selbst, daſs er hernach tausendmal an diese Worte gedacht habe; damals aber wollte er die den Hamburgern gegebene Zusage nicht wider zurücknehmen. Wegen schlimmer Krankheit in seiner Familie muſste er jedoch noch einige Monate in Braubach bleiben; erst am 20. Juli 1649, dem Freitage vor dem 9. Sonntage nach Trinitatis, wurde er zu Hamburg vom Senior Müller in sein neues Amt eingefürt. Zunächst gefiel es ihm dort wol; obschon die „große Stadt", die er ein „compendium mundi" nennt, neben vielen trefflichen auch „viele böse und gottlose Leute" hatte, so war der Zulauf zu seinen Predigten doch gewaltig groß; „man muſste neue Stüle machen lassen, dafür die Kirche viel tausend einnahm". Seine von der üblichen dogmatischen und polemischen Predigtweise völlig abweichende Diktion, die volkstümlich und auf das praktische Leben eingehend oftmals durch überraschende Wendungen und durch eine Fülle von Geschichten und zum Teil sogar durch witzige Erzälungen und Gleichnisse die Zuhörer anzog, erweckte ihm jedoch auch namentlich im Kreise seiner Kollegen viele Feinde. Obwol man ihm keine Abweichung von der lutherischen Lehre vorwerfen konnte und sogar seinen Eifer in der Seelsorge anerkennen muſste, machte man ihm doch wegen seines Abgehens vom Herkommen die bittersten Vorwürfe und suchte ihn auf allerlei Weise zu verleumden und um sein Ansehen in der Gemeinde zu bringen. Ein großer Verlust für ihn war, daſs schon am 12. Juni 1650 seine Frau starb, was Johann Rist in Wedel veranlaſste, ihm in einem Gedichte seine Teilnahme zu bezeugen (vergl. Rist, Neuer Teutscher Parnaß, Lüneburg 1652, S. 216). Er verheiratete sich am 10. November 1651 wider mit Sophie Eleonore Reincking, der Tochter des dänischen Kanzlers Theodor (Dieterich) Reincking in Glückstadt; auch diese Hochzeit ehrte Rist durch ein Gedicht (a. a. O. S. 411); woher einige Schriftsteller wissen, daſs diese zweite Ehe eine unglückliche gewesen sei, ist nicht ersichtlich (warscheinlich ist das eine Erfindung von Thieß, der aber überall, wo er nicht nach Moller erzält, unglaubwürdig ist; aus Thieß wird Jördens die Angabe haben; vgl. überhaupt Bloch in der unten zu nennenden Abhandlung S. 30 f.). — Erst etwa vom J. 1656 scheint Schuppius, abgesehen von den schon erwänten geistlichen Liedern (und auch abgesehen von einem Glückwunschschreiben zu einer Trauung aus dem

J. 1654), Schriften in deutscher Sprache herausgegeben zu haben; im J. 1656 erschien seine berühmte Predigt: „Gedenk daran, Hamburg“, eine Predigt über das dritte Gebot und die einzige, die von ihm gedruckt ist. (Auszüge aus seinen Predigten findet man hin und wider in Schriften seiner Gegner und auch in seinen eigenen; doch wollen die ersteren sehr vorsichtig benutzt sein.) An dieser Predigt und einigen Schriften, die er um diese Zeit unter angenommenen Namen (Antenor, Mellilambius) herausgab, z. B. dem „geplagten Hiob“, der schon vor der gleich zu erwänenden Verhandlung mit dem Ministerium erschienen war, obschon die früheste bekannte Ausgabe aus dem Jare 1659 zu sein scheint, sowie daran, dass er apokryphische Schriften, nämlich den sog. 151 Psalm und den angeblichen Brief des Apostels Paulus an die Laodicäer als Anhang einer lateinischen, im J. 1657 in Kopenhagen erschienenen Schrift hatte drucken lassen, nahmen seine Gegner im Ministerium nun solchen Anstoß, dass sie es veranlassten, dass das Ministerium eine Kommission niedersetzte, welche Schuppius zur Rede stellen und von seinem, wie sie meinten, verderblichen Tun abzulassen bewegen sollte. Die Kommission bestand aus dem Senior Dr. Müller, den Schuppius selbst für seinen schlimmsten Gegner hielt, dem Hauptpastor zu St. Katharinen Dr. Corfinius und dem Pastor am Dom Lic. Grave; sie sollten von Schuppius verlangen, dass er 1) keine theologischen Schriften unter angenommenen Namen und 2) keine Apokryphen herausgebe, 3) dass er seine Schriften vor dem Druck dem Senior zur Zensur vorlegen, und 4) dass er keine Fabeln, Scherze und lächerliche Geschichten neben Sprüchen und Geschichten aus der Bibel anfüre. Schuppius stellte sich zu einem Kolloquium; aber die Kommission scheint nicht viel erreicht zu haben; nach einem handschriftlichen Bericht von Müller soll Schuppius sich zu den beiden ersten der genannten Punkte verstanden haben, betreffs der beiden anderen aber nur die freundliche Ermanung, „inter terminos bleiben zu wollen“ angenommen haben. Als nun aber, wie es scheint, ganz bald darauf zwei neue Schriften von Schuppius erschienen, nämlich „Salomo oder Regentenspiegel“ und „Freund in der Noth“, beide mit seinem Namen herausgegeben, und seine Gegner nicht mit Unrecht in diesen, wenn auch one Nennung ihres Namens, manches auf sich bezogen, beschloss das Ministerium im November 1657 zwei theologische Fakultäten um ihr Gutachten über folgende Fragen zu ersuchen: 1) Ob einem Doktor der Theologie und Pastor einer großen volkreichen Versammlung anstehe, dass er facetias, fabulas, satyras, historias ridiculas predige und in Druck gebe; 2) da ein solcher die Privatadmonitiones nicht admittire, sondern mit hönischen Lästerworten seine Kollegen angreife, wie man es dann anstelle, dass er von solchen Dingen abgehalten werde. Diese Fragen wurden an die Fakultäten zu Wittenberg und Straßburg geschickt; beide sandten im Januar 1658 Antworten ein, von denen namentlich die Straßburger sehr ausfürlich ist und in denen sie sich betreffs der ersten Frage entschieden verneinend äußern und bei der zweiten, wenn alles andere nicht helfe, die Hilfe der statlichen Obrigkeit anzurufen raten. Aber damit war die Sache natürlich nicht aus; es kam nun noch zu langen Verhandlungen des Ministeriums und des Rates unter einander und mit ihm, bis schließlich der Rat diese Streitigkeiten per amnestiam aufhob und beiden Teilen Stillschweigen auferlegte. Schuppius aber wurde nun noch in ärgerliche litterarische Fehden verwickelt. Gegen eine von ihm veröffentlichte Schrift: „Der Bücherdieb gewarnt und ermahnt“, 1658, in welcher er sich gegen diejenigen Buchhändler wendet, die one sein Wissen seine Schriften neu druckten und verbreiteten, erschien eine Gegenschrift: „Der Bücherdieb Antenors empfangen und wieder abgefertiget durch Nectarium Butyrolambium“; es ist dieses eine in hohem Grade giftige und beleidigende Schrift; Schuppius war überzeugt, dass ihr Verfasser kein anderer als der Senior Müller sei, was aber doch wol nicht sicher erwiesen ist; er entgegnete in seiner „Relation aus dem Parnasso“ und in anderen Schriften. Gegen Äußerungen, welche Schuppius im „Freund in der Noth“ über Missstände auf Universitäten getan, und seinen dabei erteilten Rat, die Universitäten nicht allein als die Sitze der Gelehrsamkeit anzusehen, erhob sich ein Mag. Bernd Schmidt in einem „Discursus de reputatione studiosi inconsi-

derati academica“ 1659; auch diese Schrift und der an sie sich anschließende Streit veranlaßte Schuppius zu einer Gegenschrift; weitere erschienen von einigen seiner Freunde. Alle diese Streitigkeiten und die vielen Unannehmlichkeiten, die ihn infolge ihrer trafen, brachen frühzeitig seine Kraft. Er starb an einer heftigen Krankheit voll Sehnsucht nach seinem Ende in seinem 52. Jare, „mit großer und unglaublicher Freudigkeit des Gemütes“, wie es in dem offiziellen Nachruf des Professors Petrus Lambeccius heißt. — Schuppius war ein ehrlicher, frommer Mann und ein gläubiger Christ, der durch seine Schriften, namentlich durch seine kleinen deutschen, die wie Traktate erschienen und widerholt aufgelegt wurden, einen großen Einfluſs auf das Volk ausübte. Er beobachtete scharf die Gebrechen der Menschen und geißelte sie unbarmherzig mit seiner Satyre; seine deutschen Schriften lesen sich im ganzen, troß der Holperigkeit seiner Sprache und der vielen lateinischen Einschiebsel, recht gut und geben die interessantesten Beiträge zu einem Sittengemälde seiner Zeit. Ob er nicht auf der Kanzel es bisweilen am nöthigen Ernst wenigstens in der Form seiner Rede und in der Wal der Ausdrücke und Beispiele hat fehlen lassen, mögen wir dahingestellt lassen; jedenfalls machte er die Predigt für das Leben seiner Zuhörer fruchtbar, indem er auf ihre Verhältnisse einging und ihnen nicht langweilig wurde; daſs er dann auch in ernstester Weise Eindruck zu machen verstand, beweist gerade seine gedruckte Predigt und ist auch sonst aus seinen Schriften zu ersehen. Als Dichter geistlicher Lieder ist er nicht bedeutend; doch haben aus den zwei Sammlungen, die er schon in Marburg drucken ließ, „Morgen- und Abendlieder“ und „Passions-, Buß-, Trost-, Bitt- und Danklieder“ doch einige den Weg in Gemeindegesangbücher gefunden. — Schuppius wurde am 26. März 1656 vom kaiserlichen Pfalzgrafen Christian Rantzau mit allen seinen Nachkommen in den Adelstand erhoben.

Die ergiebigste und noch nicht völlig ausgenützte Quelle zur Darstellung von Schuppius' Leben sind seine deutschen Schriften, welche nach seinem Tode von seinem Sone Justus Burchard herausgegeben wurden; sie erschienen zuerst Hanau 1663; auch eine zweite, mit dem „Ninivitischen Bußspiegel“ vermehrte, neugedruckte Auflage erschien noch Hanau 1663; weitere Auflagen erschienen Frankfurt 1677, dann 1684, 1701, 1719. In diese Sammlung seiner deutschen Schriften sind die wichtigsten seiner lateinischen Schriften, die fast alle in seine Marburger Zeit fallen, in deutscher Übersetzung aufgenommen. Seine lateinischen Reden, Programme und Vorreden erschienen gesammelt Marburg 1642 und später noch dreimal, in Gießen 1656 und 1658 und Frankfurt 1659. Die Originalausgaben seiner deutschen Schriften, die größtenteils in sehr kleinem Format erschienen sind, sind ziemlich selten geworden; vom „Freund in der Noth“ erschien ein Abdruck Halle 1878 (Neudrucke deutscher Litteraturwerke des 16. und 17. Jarhunderts Nr. 9). — Die beste Lebensbeschreibung Schuppius' ist die von K. E. Bloch, Berlin 1863 (Programm der kgl. Realschule, Vorschule und Elisabethschule, 4°); außerdem erschienen Monographieen über ihn von Alex. Vial, Mainz 1857, und Ernst Oelze, Hamburg (1863); in letzterer ist seine Predigt „Gedenk daran, Hamburg“ abgedruckt, von welcher auch im J. 1842 nach dem Hamburger Brande ein Separatabdruck erschienen war. Außerdem ist über ihn hauptsächlich zu vergleichen: Johannis Molleri, Cimbria literata, II, p. 790—804; K. H. Jördens, Lexikon deutscher Dichter und Prosaisten, IV, S. 673—682; E. E. Koch, Geschichte des Kirchenlieds und Kirchengesangs, Band 3 der dritten Aufl., S. 451—461; Lexikon der hamburgischen Schriftsteller, VII, S. 119 ff.; hier S. 128 auch die Litteratur über Schuppius. — Die angefürten Gutachten der Wittenberger und Straßburger Fakultät sind mit andern auf den Streit bezüglichen Schriften veröffentlicht in: Christian Ziegra, Sammlung von Urkunden u. s. f., 2. Theil, Hamburg (1764), S. 249—338. — Über Schuppius als Prediger vgl. Zöckler, Handbuch der theologischen Wissenschaften, III, S. 332 f. (von v. Zezschwitz). — In der Zeitschrift „Hamburg und Altona“, erster Jahrgang, 3. Band, Hamburg 1802, S. 201—205, sind angeblich aus einem Manuskript einige auffällige Stellen aus Predigten von Schuppius mitgeteilt; eine Anzal dieser Aussprüche sind

jedoch sicher und warscheinlich sind alle, sofern sie von ihm herrüren, seinen gedruckten Schriften entnommen. (Vgl. auch dieselbe Zeitschrift, 2. Jahrg., 2. Bd., Hamburg 1803, S. 109—114). Über seine Bedeutung für die deutsche Litteratur als deutscher Schriftsteller und als Satyriker vgl. die bekannten Werke von Vilmar und Kosegarten; in letzterem an mehreren Stellen im 2. Bande der 5. Aufl.

Carl Bertheau.

Schur, שׁוּר, hieß die Wüste im Südwesten von Palästina, zwischen diesem, Ägypten und der Wüste Paran gelegen (1 Mos. 20, 1). Sie war von arabischen Stämmen, Ismaeliten und Amalekiten, bewont (das. 25, 18; 1 Sam. 15, 7). In sie gelangte Israel, als es nach dem Durchzug durch das rote Meer von diesem sich wegwandte (2 Mos. 15, 22, vgl. 4 Mos. 33, 8), wonach diese Wüste oder wenigstens der zunächst an Ägypten angrenzende Teil derselben auch den Namen „Wüste Etham" trug. Durch diese floh Hagar mit Ismael, um nach Ägypten zu gelangen (1 Mos. 16, 7); dorthin unternahm David von Ziklag aus Streifzüge (1 Sam. 27, 8). Schon Saadia erklärt den Ort richtig durch جفار, Djefâr. So heißt nämlich bei den arabischen Geographen der wüste Landstrich, der sich, 5—7 Tagereisen lang, zwischen Palästina und Ägypten hinzieht, begrenzt vom Mittelmeere bei Rafeh (Rañah im Philisterlande), vom See Tennis (Menzaleh) im nordöstlichen Ägypten, ferner von einer Linie von da bis Kolsum bei Suez und im Osten durch die „Wüste der Kinder Israel", d. h. die Wüste Paran, deren nördlichster Teil die Wüste Sin bildet (s. d. beiden Artikel und vgl. Kazwini Kosmogr. II, 120; Jakut Moscht. p. 104; Ieztachri v. Mordtmann p. 31 sq.; Abulfeda Aegypt. ed. Michaëlis p. 14; Meraszid ed. Juynboll. p. 258). Als Ortschaften in dieser meist aus weißem Flugsande bestehenden, nur wenige angebaute Stellen enthaltenden Landschaft werden z. B. Rafeh, el-Arisch u. a. erwänt. Auch Joseph. Antt. 6, 7, 3 versteht unter *πηλούσιον* dieselbe Gegend, deren Grenzen, wie aus 2 Mos. 15, 22 zu erhellen scheint, in alten Zeiten nur etwas weiter nach Süden angenommen wurden, als obige Autoren sie angeben. Wenn die Targumim für שׁוּר setzen חגרא, so können sie nicht das gewönlich so genannte حجر in der Provinz Hedschas im Sinne gehabt haben, da dieses viel weiter südöstlich liegt, sondern müssen einen uns noch unbekannten Punkt gleichen Namens gemeint haben. Von einer „Stadt" Schur ist in den angefürten Stellen nirgends die Rede (gegen Hitzig, dem Kneucker in Schenkels Bibellex. V, 260 f. gefolgt ist), die daherigen Kombinationen fallen also dahin.

Vgl. Winers RWBuch. — Knobel zu 1 Mos. 16, 7 und zu 2 Mos. S. 140 ff. — Tuch in der Zeitschr. der Deutsch. Morgenl. Gesellsch. I, S. 173 ff. — Ritters Erdkunde XIV, S. 825 f. 1086 f. **Rüetschi.**

Schwabacher Artikel, s. Augsburgisches Bekenntnis, Bd. I, S. 772.

Schwärmerei. Wir greifen zunächst, indem wir einleitend auf die verwandten Artikel verweisen („Enthusiasmus" Bd. IV, S. 249, „Theologie, mystische"), mitten in die Geschichte hinein und entnehmen derselben, statt vom Begrifflichen auszugehen, eine der konkretesten Gestaltungen unseres Begriffs, die „Schwarmgeister", des Reformationszeitalters, welche uns allseitig als Typus und Repräsentanten der Schwärmerei gelten können. Was ist ihre Eigentümlichkeit? Luther, der sie praktisch zu studiren volle Gelegenheit hatte, kommt, — damit wir auf die Symbole der Kirche zurückgehen — ausdrücklich auf sie als die „Enthusiasten" zu reden in den Schmalkaldischen Artikeln (VIII. de confessione 3—6, Hase S. 331, Müller S. 321, 22): „in diesen Stücken, so das mündliche, äußerliche Wort betreffen, ist fest darauf zu bleiben, daſs Gott Niemand seinen Geist oder seine Gnade gibt, one durch oder mit dem vorhergehenden göttlichen Wort. Damit wir uns bewaren vor den Enthusiasten, das ist Geistern, so sich rühmen, one oder vor dem Wort den Geist zu haben, und dadurch die Schrift oder mündlich Wort richten, deuten und dehnen ihres Gefallens, wie der Münzer tät und noch viel tun heutigen Tages, die zwischen dem Geist und dem Buchstaben scharfe

Richter sein wollen, und wissen nicht was sie sagen oder sezen. Denn das Papstthum" (vollends das vatikanische!) „auch ein eitel Enthusiasmus ist, darin der Papst rühmet, alle Rechte sind im Schrein seines Herzens, und was er mit seiner Kirche urteilt und heißt, das soll Geist und Recht sein, wenns gleich über und wider die Schrift oder das mündliche Wort ist. Das ist Alles der alte Teufel und alte Schlange, der Adam und Eva auch zu Enthusiasten machte, vom äußerlichen Wort Gottes auf Geisterei und Eigendünkel führt und täts doch auch durch andere äußerliche Worte. Gleichwie auch unsere Enthusiasten das äußerliche Wort verdammen und doch sie selbst nicht schweigen, sondern die Welt voll plaudern und schreiben, gerade als könnte der Geist durch die Schrift oder mündlich Wort der Apostel nicht kommen, aber durch ihre Schrift und Wort müßte er kommen". Dieses Drängen auf das innere Licht (vgl. Schwenkfeld, Swedenborg) und damit die Verachtung der objektiven Gnadenmittel ist es denn auch, was sonst die symbolischen Bücher als charakteristisches Merkmal der Schwarmgeister zeichnen. Sie werden also in der Form. Conc. teils unter dem eigenen, teils unter Schwenkfeldts und der Widertäufer Namen dargestellt (Hase S. 655, Müller 588 II, de lib. art. 4): „So haben auch die alten und neuen Enthusiasten gelehrt, daß Gott die Menschen one all Mittel und Instrument der Kreatur, das ist, one die äußerliche Predigt und Gehör Gottes Worts durch seinen Geist bekehre und zu der seligmachenden Erkenntnis Christi ziehe". 581 (H. 525 M.) wird unter VI. „verdammt und verworfen der Irrtum der Enthusiasten (d. h. die one Predigt Gottes Worts auf himmlische Erleuchtung des Geistes warten), welche dichten, daß Gott one Mittel, one Gehör Gottes Worts, auch one Gebrauch der heiligen Sakramente die Menschen zu sich ziehe, erleuchte und selig mache". Hiemit im nächsten Zusammenhange steht die (Hase 827, Müller 727 verworfene) Lehre der Widertäufer „V. daß dies keine rechte christliche Versammlung noch Gemeinde sei, in der noch Sünder gefunden werden" und der Schwenkfeldtsche neuerdings wider durch Persal Smith vertretene Irrtum (Hase 827, Müller 729) „V. daß ein Christenmensch, der warhaftig durch den Geist Gottes wiedergeboren, das Gesetz Gottes in diesem Leben vollkommen halten und erfüllen könne (vgl. damit 624—626 Hase, 559—561 Müller), sowie endlich der Chiliasmus, gegen welchen schon die Conf. aug. im 17. Artikel sich zu verwaren für nötig gehalten hat, „daß vor Auferstehung der Toten eitel Heilige und Fromme ein weltlich Reich haben und alle Gottlosen vertilgen werden".

Abstrahiren wir aus diesen geschichtlichen Zügen die Momente, die den Begriff der Schwärmerei konstituiren, so ist als das Erste in die Augen springend: das Gebiet, nicht bloß auf welchem uns hier als in der theologischen Encyklopädie die Schwärmerei interessirt, sondern auf dem sie ganz besonders zu Hause ist, in welchem sie ihre letzten Wurzeln hat und auf welchem sie ihre meisten Früchte treibt, auf dem sie sich am häufigsten und bedenklichsten entwickelt, ist das religiöse und es begegnet uns hier die lange Reihe der Schwärmerei von den großen Mysterien, den bacchantischen Mänaden und den neuplatonischen und gnostischen Überschwenglichkeiten, von den montanistischen Illuminaten und den donatistischen Puritanern an bis zu den modernen revivals, den Predigern des neuen Jerusalem, den „Baumeistern des geistlichen Tempels" und dem Treiben der „Heilsarmee". Allgemeiner ausgedrückt, der Hintergrund jeder Schwärmerei ist etwas Ideales: darin liegt die Stärke und die Schwäche der Schwärmerei. Die Stärke, — denn damit ist sie verwandt mit den höchsten und schönsten geistigen Mächten, die in der Welt der Kunst und Wissenschaft Großes geleistet, mit der *μανία* der Poesie und (platonisch nach Phädrus zu reden), jedes echt philosophischen Strebens. Oder war z. B. Schiller kein Schwärmer in der „Räuber-Periode", Rousseau nicht in seinem „Emil" und in der „nouvelle Héloïse"? grenzt es nicht an Schwärmerei, mit der Wissenschaftslehre das Nicht-ich zum Reflex und zur Projektion des Ich zu stempeln, oder mit dem absoluten Idealismus vom endlichen zum absoluten Ich den pantheistischen Sprung zu wagen? Das aber erinnert an die Schwäche der Schwärmerei. Nicht die Idee ist es, mit der sie es zu tun hat, sondern das Ideal, das sehr stark mit Sinnlichem

zersetzt sein kann, wie die Bockholm und Knipperdolling in furchtbarer Naturwarheit es bewiesen haben, und wie dies von anderer Seite in der materialistischen Auffassung der „Blut- und Wundentheologie“ und im süßlichen Tändeln mit Jesus dem Seelenbräutigam hervorgetreten ist. Hier ist denn voller Raum gegeben für das Weben der Phantasie und für das Wogen der Gefüle, für das „Schwärmen“ der Gedanken, die, wie in einem Bienenschwarm durch- und untereinander herumflattern; das Unklare, Nebelhafte, Nichtabgeklärte ist das Eigentümliche jeder Schwärmerei. Sie hält nicht dem Tage und der Sonne der Erkenntnis Stand, welchen gegenüber sie in der Dämmerung und im Mondschein sich zu Hause fült; ebenso wenig bringt sie es zur entsprechenden Mitwirkung der Willenskraft: entweder geht sie als Gefülsseligkeit im Quietismus unter oder sie geht als abgeschlossene weltschmerzliche Verbissenheit der Welt aus dem Wege, oder endlich wird sie über ihre Grenzen getrieben zum Fanatismus. Hieran aber reiht sich ein Zweites. Die Schwärmerei ist immer lediglich subjektiv. Darum hat sie im Reformationszeitalter das innere Licht gegenüber dem ausdrücklichen Gotteswort, den Zug des Geistes gegenüber den objektiven Gnadenmitteln auf ihr Panier gesetzt. Sie betrachtet die ganze Welt nur durch den Schleier dieser ihrer Subjektivität. Es kann geschehen, dass sie aus dem Rosenrot der eignen Phantasie heraus auch die ganze Welt, mit der sie in Berürung tritt, sich rosenfarben zuschillern läſst, sich selbst und Anderen, für deren Freundschaft sie eben schwärmt, die Vollkommenheit andichtet und in lieblichen Träumen sich über allen Augenschein des Gegenteils hinwegtändelt: das heißt, dass sie mitten in der rauhen Wirklichkeit der Dinge wie im Romane lebt, und das Ideal des eigenen Ich in die Welt hineinlegt. Oder aber findet sie das Ideal, das sie in sich trägt, in der Welt außer sich nicht vor, und dann ist die Phantasie geschäftig die Welt nach sich zu modeln. Solche Umgestaltung erscheint ihr dann entweder als ein Kinderspiel, wie ein Marquis Posa sich einbilden kann, wenn auch „das Jarhundert sei seinem Ideal nicht reif“, in einem Augenblicke den Tyrannen zum Horte der Freiheit zu bekehren; oder sie soll auf dem wirklichen Boden des Lebens mit Sturm und Drang in Scene gesetzt werden. Im ersten Falle schaukelt sich die Schwärmerei im sanften Fächeln ihrer Träume, im andern schreitet sie wie eine Windsbraut über die Erde einher. In beiden Fällen aber ist sie in Gefar „verrückt“ zu werden; denn „anders wol, als sonst in Menschenköpfen, malt sich in solchem Kopf die Welt“; sie achtet in ihrer subjektiven Überschwänglichkeit nicht auf die spröde und zähe Macht der realen Welt mit der Widerstandskraft ihrer naturnotwendigen Objektivität. Sie hat nichts dagegen, am hellen Tage Gespenster zu sehen, so wenig, als sie ein Aber darin findet, dass die Menschen unserer Zeit, wenn sie nur in Jerusalem zu einem Volke sich zusammentun, damit schon auch christliche Engel werden sollen, oder dass das Zusammentreten in eine Sekten- und Gütergemeinschaft den alten Adam von selbst schon aus ihrer Mitte vertreibe. Wie aber dann, wenn die idealen Träume eben nicht real werden? — dies fürt auf das Dritte. Die Schwärmerei hat an sich etwas Flüchtiges, Momentanes, Ephemeres und Vorübergehendes. Darin liegt die bedenkliche Gefar für alle revival meetings und Erweckungen in großem Stile. Zwar wird man einwenden, es gebe Menschen, die eben Schwärmer seien und bleiben ihr Leben lang. Aber, wenn dies auch der Grundzug ihres Temperaments sein sollte, die Gegenstände, für die sie schwärmen, wechseln, eine Schwärmerei löst die andere ab und sie „irrlichteliren hin und her“. Die Schwärmerei kann allerdings auch gemeinschaftbildend wirken und „Ein Narr zehn machen“, aber etwas Dauerndes und Nachhaltiges kann sie in der Geschichte nicht schaffen und für die Geschichte nicht zurücklassen. Im allgemeinen wird Jedem die Erfarung seines eigenen Seelenlebens sagen, dass die Schwärmerei ihre Zeit hat — in der Jugend, und als ein bedenkliches Anzeichen von Philisterhaftigkeit erscheint der Selbstruhm, in seinem Leben nie für etwas geschwärmt zu haben. Aber das eben muss die Probe einer edlen, gesunden und in sich berechtigten Schwärmerei abgeben, dass wenn der Taumel des Schwärmens vorüber ist, der Mann sich nicht bloß treiben läſst von der Strömung der

Ereignisse und nicht bloß den Verhältnissen Rechnung trägt, sondern gerade, wenn er die Festigkeit der objektiven Realität erkannt hat, nicht müde wird, mit klarem Geiste zwar nicht das absolut Gute, aber doch das möglichst Beste zu erstreben und in der Spannkraft eines sittlichen Willens der Blüte der Schwärmerei die köstliche Frucht zu erhalten. „Die Leidenschaft flieht, die Liebe muss bleiben! Die Blume verblüht, die Frucht muss treiben!" Und wenn die Objektivität in ihrer starren Massivität nicht weicht, so gilt es, statt sich die Zäne auszubeißen oder den Kopf einzurennen, vielmehr sich selbst durch solche Reibung mit der Außenwelt innerlich zu läutern und reinigen zu lassen und sich eine innere Welt aufzubauen, die „nicht auf Sand gegründet" ist (Matth. 7, 26. 27). In solchem Antagonismus ist es ein köstlich Ding, dass das Herz fest werde (Ebr. 13, 9), statt sich „mit mancherlei und fremden Lehren umtreiben zu lassen". Vor den Überschwänglichkeiten übergeistlichen Wesens bewart den Mann von echter Bildung die klassische σωφροσύνη, den Christen die geistliche Nüchternheit, sich stützend auf Kol. 2, 18: „Lasset euch Niemand das Ziel verrücken, der nach eigener Wal einhergeht in Demut und Geistlichkeit der Engel, deß er nie keins gesehen hat, und ist one Sache aufgeblasen in seinem fleischlichen Sinne". Des Christen Grundsatz ist 1 Thessal. 5, 21 mit Paulus: „Prüfet Alles und das Gute behaltet", und mit Johannes (1 Joh. 4, 1), „Prüfet die Geister, ob sie von Gott sind" und sein Ziel (1 Joh. 2, 20) „zu haben die Salbung von dem, der heilig ist!"

Carl Beck.

Schwartz, Chr. Fr., s. Missionen Bd. X, S. 49.

Schwarz, Friedrich Heinrich Christian, wurde am 30. Mai 1766 in Gießen geboren. Sein Vater vereinigte dort ein Pfarramt mit einer Professur der Theologie und hat sich bekannt gemacht durch einen „Abriss der Kirchengeschichte". Es war die Zeit, als der berüchtigte K. F. Bahrdt zu einer Professur der Theologie nach Gießen berufen worden war, die er von 1771—1775 bekleidete. Da der Professor Schwarz gegen die leichtfertige Bibelerklärung Bahrdts öffentlich und nachdrücklich sich aussprach, so wurde er, um ihn aus der Universitätsstadt zu entfernen, zum Pfarrer und geistlichen Inspektor in Alsfeld ernannt. Hier erhielt der junge Friedrich seine erste Erziehung, im elterlichen Hause durch Zucht und Vermahnung zum Herrn, in der lateinischen Schule durch Unterricht in den für sein Alter passenden Gegenständen. Später wurde er von einem philologisch gebildeten Geistlichen in der Nähe von Alsfeld gründlich in die griechischen und römischen Klassiker eingefürt, und, nachdem er noch ein Jar die oberste Klasse des Gymnasiums in Hersfeld besucht hatte, im 18. Lebensjar zur Universität Gießen entlassen. Nach Beendigung des Universitätsstudiums trat Schwarz die Stelle eines Hilfspredigers bei seinem Vater an. 1790 erhielt er die Landpfarre Dexbach bei Biedenkopf. Dort, in der Nähe der Universität Marburg, knüpfte Schwarz vielfältige Verbindungen an mit Gelehrten und christlichen Männern jener Universität, besonders aber eine, welche von entscheidender Bedeutung wurde für sein künftiges Leben. In Marburg lebte damals als Professor der Statswissenschaften Dr. Jung-Stilling. Mit ihm trat Schwarz zuerst in ein vertrautes Freundschaftsverhältnis und schloss dann im April 1792 mit dessen ältester Tochter Johanna Magdalena den ehelichen Bund. Zu den Befreundeten in Marburg gehörten die dortigen Gelehrten Justi, Arnoldi, Münscher, Wachler, sowie die beiden Vettern Leonhard und Friedrich Creuzer; außerdem L. von Vincke, der nachherige Oberpräsident der Provinz Westphalen und später von Savigny, damals Privatdocent in Marburg. Es war von großem Einfluss auf S.'s Fortbildung, dass er, obgleich 1796 nach Echzell in der Wetterau, 1798 nach Münster bei Butzbach befördert, durch keine dieser Versetzungen den Universitätsorten Marburg und Gießen weit entrückt wurde. Auch litterarisch trugen die dadurch gewonnenen Anregungen ihre Früchte. Schon 1792 erschien in Jena die erste Schrift von Schwarz: „Grundriß einer Theorie der Mädchenerziehung in Hinsicht auf die mittleren Stände; mit einer Vorrede von K. C. E. Schmid". Mit diesem Werk betrat Schwarz zum erstenmal das Feld, auf welchem er später bei weitem

am erfolgreichsten und nachhaltigsten gewirkt hat, das pädagogische. Schon in Dexbach hatte er die Erziehung einiger ihm anvertrauten Knaben übernommen. In Echzell und Münster gelang es ihm trotz der störenden Kriegsstürme jener Zeit seine kleine Erziehungsanstalt noch zu erweitern und tüchtige Hilfslehrer für dieselbe zu gewinnen. So sammelte Schwarz Erfarungen auf dem Gebiete der Pädagogik, welche er seit der oben genannten in einer Reihe anderer größerer und kleinerer Schriften niederlegte, welche seinem Namen bald in weiteren Kreisen Achtung und Ansehen verschafften. Sie sind später meist in sein Hauptwerk: „Lehrbuch der Erziehungs- und Unterrichtslehre“ verarbeitet worden. Besondere Erwänung verdient seine 1804 erschienene kleine Schrift: „Gebrauch der Pestalozzischen Lehrbücher beim häuslichen Unterricht“. Sie beweist, wie frühe und lebendig von Schwarz die Verdienste und Grundsätze der naturgemäßen Methodik Pestalozzis anerkannt wurden. Daneben war aber für seinen ernsten christlichen Sinn besonders das Bedürfnis: die pädagogische Wissenschaft auf ihre wahre Grundlage zurückzufüren und ihr der aufkommenden oberflächlichen Halbbildung und damaligen Philanthropie gegenüber eine gründlichere und christliche Richtung geben zu helfen. Die Verdienste, welche er sich in dieser Hinsicht erwarb, sollten nicht lange one Anerkennung bleiben. Im J. 1803 waren die churpfälzischen Gebiete auf der rechten Rheinseite Baden zugeteilt worden, darunter Heidelberg. Es gehörte zu den Lieblingsgedanken des Kurfürsten und nachherigen Großherzogs von Baden Karl Friedrich, die seiner Fürsorge zugefallene Universität, welche im Laufe des letzten Jarhunderts zur Unbedeutendheit herabgesunken war, wider zu ihrem alten Glanze zu erheben. Das wirksamste Mittel hiezu war die Ergänzung und Verstärkung ihrer bisherigen Lehrkräfte durch Berufung bedeutender Gelehrter, sowol älterer, als besonders junger, aufstrebender Männer. Neben den wissenschaftlichen ließ es jedoch der hochsinnige Restaurator der Universität Heidelberg nicht an Pflege der religiösen Interessen fehlen, an denen er sich aufs innigste persönlich beteiligte. In diesem Sinne interessirte sich Karl Friedrich auch für eine angemessene Besetzung der theologischen Fakultät der neuen badischen Hochschule. Bisher war in derselben unter den beiden protestantischen Bekenntnissen nur das reformirte vertreten gewesen, besonders durch den ehrwürdigen Karl Daub. Teils um den Bedürfnissen der Studierenden aus dem lutherischen Baden Rechnung zu tragen, teils um die später erfolgte Vereinigung der beiden evangelischen Konfessionen im Großherzogtum anzubanen, sollte zum erstenmal auch ein Theologe lutherischer Konfession in der Fakultät angestellt werden. Die Wal fiel auf Schwarz, welcher damals die ersten Teile seines pädagogischen Hauptwerkes schon veröffentlicht hatte. Er trat 1804 sein neues Amt in Heidelberg an, in welchem er wärend der 33 Jare, in denen er es verwaltete, außer Daub, noch Abegg, Marheineke, de Wette, Paulus, Neander, Umbreit, Ullmann und Lewald zu Mitarbeitern und Kollegen hatte.

Als Universitätslehrer entfaltete Schwarz die gleiche unermüdete und vielseitige Tätigkeit, wie bisher als Geistlicher, im Bund unter seinen Kollegen besonders mit Daub und Creuzer. So weit die spekulative Richtung der Theologie Daubs und Schwarzens biblisch-praktischer Supernaturalismus auch in der Folge auseinandergingen, so blieben beiden Männern, ganz abgesehen von dem gemeinsamen Gegensatz gegen den Paulus'schen Rationalismus, nicht nur eine Reihe von wesenhaften inneren Berürungspunkten, sondern es verknüpfte auch beide ein auf gegenseitige Hochschätzung gegründetes nie gestörtes Verhältnis echt kollegialischer Freundschaft. Schwarz, welchem neben der Pädagogik die systematische Theologie überwiesen war, ließ schon 1808 seine Sciagraphia dogmatices christianae in usum praelectionum erscheinen, 1816 umgearbeitet zum „Grundriss der kirchlichen protestantischen Dogmatik“ vom Standpunkt der Union. Bekanntlich hat Schleiermacher in der Vorrede zur zweiten Ausgabe seiner Glaubenslehre den „Ehrenkranz“, die erste Bearbeitung der Dogmatik mit Rücksicht auf die Vereinigung beider evangelischen Kirchengemeinschaften geliefert zu haben, an Schwarz abgetreten, Hase aber im Hutterus redivivus dem „Grundriß“ ein „inniges Gefül für den religiösen Gehalt der reformirten wie der lutherischen Kirchenlehre“ nach-

Digitized by Google

gerühmt. Gleichfalls im J. 1808 erschien sein Werk: „Das Christenthum in seiner Wahrheit und Göttlichkeit betrachtet, oder die Lehre des Evangeliums aus Urkunden dargestellt". Im J. 1821 erschien sein „Handbuch der evangelisch-christlichen Ethik für Theologen und gebildete Christen", in zweiter Auflage 1830 unter dem Titel: „Die Sittenlehre des evangelischen Christenthums als Wissenschaft". Nicht zu übersehen ist die fleißige Mitarbeit Schwarzens in den „Heidelberger Jahrbüchern der Litteratur", in denen er unter Anderem eine eingehende Rezension von Schleiermachers neu erschienener Dogmatik lieferte. Ebenso übernahm er seit 1824 auf Wachlers Ansuchen einige Jare lang die Redaktion der früher von diesem herausgegebenen „theologischen Annalen". Hand in Hand mit diesen theologisch-wissenschaftlichen gingen seine Bestrebungen für Theorie und Praxis der Pädagogik. Zeugnis dafür ist sein in dritter Auflage in drei Bänden 1835 erschienenes „Lehrbuch der Erziehungs- und Unterrichtslehre", sowie seine Arbeiten für praktische Heranbildung tüchtiger Lehrer. Im J. 1807 errichtete er in Gemeinschaft mit Creuzer unter höherer Genehmigung das pädagogisch-philologische Seminarium. Zu diesem kam in der Folge auch ein katechetisches Seminar, welches seiner Direktion anvertraut ward. Daneben übte Schwarz nicht nur eine praktisch-pädagogische Wirksamkeit in regelmäßigen, gern und viel besuchten Abendvereinigungen, zu welchen er seine Zuhörer bei sich versammelte, sondern seine rastlose Tätigkeit erlaubte ihm sogar, neben der Erziehung seiner eigenen zehn Kinder die früher gegründete kleine Knaben-Erziehungsanstalt in Heidelberg fortdauern zu lassen. Endlich wirkte er eine lange Reihe von Jaren mit zur Verbesserung des deutschen Volksschulwesens im Großen durch die Zeitschrift: „Freimüthige Jahrbücher ꝛc.", welche er mit seinen Freunden Dr. Wagner in Darmstadt, Dr. Schellenberg in Wiesbaden und Dr. d'Autel in Stuttgart herausgab.

Nicht zu übersehen ist endlich die kirchliche Wirksamkeit, welche eine so wesentlich auf das Praktische gerichtete Persönlichkeit wie Schwarz zu entfalten nicht umhin konnte. Schon in der Zeitschrift: „Die Kirche", welche er zur Zeit unmittelbar nach der Befreiung Deutschlands von der Fremdherrschaft in den Jaren 1816 und 1817 herausgab, sprach er sich freimütig über die Gebrechen und Bedürfnisse des öffentlichen Kirchentums aus, namentlich in Beziehung auf Verfassung und Kultus, sowie auf die Predigt der reinen Kirchenlehre durch tüchtige Seelsorger. Wie fern er aber dabei von einem falschen Orthodoxismus war, bewies Schwarz besonders durch seine eifrige Beförderung der Vereinigung der beiden evangelischen Kirchen in Baden. Nachdem die Union schon seit 1804 in der theologischen Fakultät zu Heidelberg vorgebildet war, haben aus dem Schoß derselben besonders Schwarz und Daub zum Abschluss derselben in der evangelischen Kirche Badens mitgewirkt. Schon zu der vorbereitenden Synode in Sinsheim wurden beide Männer von der Fakultät abgeordnet, und ebenso beide zu der konstituirenden Synode in Karlsruhe 1821 berufen. Hier war es vornehmlich Schwarz, welcher auf Feststellung der Lehre vom Abendmal quoad consensum drang und der die Formel vorschlug, welche alsdann in die Vereinigungsurkunde überging: „Mit Brot und Wein empfangen wir im heiligen Abendmale den Leib und das Blut Christi zur Vereinigung mit ihm, unserem Herrn und Heiland, nach 1 Kor. 10, 16". Ebenso waren es vorzüglich Schwarz und Daub, unterstützt durch mehrere der Abgeordneten reformirter Konfession, durch welche die Bekenntnisgrundlage der abzuschließenden Union in einer Weise festgestellt wurde, welche, entgegen dem lockeren Latitudinarismus in manchen Regionen des altbadischen Luthertums, den symbolischen Büchern der beiden Konfessionen ihre gebürende Geltung zu sichern wusste. Auf völlig unzweideutige Weise sprach sich gerade über diesen Punkt Schwarz unter Zustimmung Daubs und der vier anderen Kommissionsmitglieder bei Abfassung eines ihm übertragenen Berichts über ein katechetisches Lehrbuch für die unirte Kirche aus *). In der zweiten badischen

*) Das Nähere bei Hundeshagen, Die Bekenntnisgrundlage der vereinigten evangelischen Kirche im Großherzogthum Baden, Frankfurt a. M. 1851, S. 130 ff.

Generalsynode von 1834, zu welcher er ebenfalls berufen worden, wirkte Schwarz für die besseren Beschlüsse derselben mit. Sein Wunsch aber, einen Katechismus aufgestellt zu sehen, in welchem der Luthersche mit dem Heidelberger verbunden werde, ging leider damals noch nicht in Erfüllung. Erst 18 Jare nach seinem Tode wurde dieser Gedanke als der beste erkannt und von der Generalsynode des Jares 1855 ausgefürt.

Das Wirken in Heidelberg und Baden war Schwarz schon frühzeitig lieb geworden, besonders auch durch die freundschaftliche Verknüpfung mit Männern wie Daub und vorzüglich Friedrich Creuzer. Daher schlug er schon 1809 einen vorteilhaften Ruf als Generalsuperintendent und Professor der Theologie in Greifswalde aus. Selbst die leidenschaftliche Spannung, in welche die Lehrer der Universität durch Parteinahme bei den bekannten Angriffen von Heinr. Voß (seit 1805 ebenfalls als Ehrenmitglied der Universität nach Heidelberg berufen) gegen Creuzers Symbolik versetzt worden waren, konnten Schwarz den dortigen Aufenthalt nicht verleiden. Die bekannten Anklagen gegen die Creuzersche Partei auf Pietismus, Mystizismus, Kryptokatholizismus u. dgl. nahm er lediglich als das hin, als was sie sich später vor dem Forum der Wissenschaft erzeigt haben, und fand sich auch durch solche Erfarungen bei späteren Rufen nach Bonn und Berlin nicht veranlasst, den Heidelberger Wirkungskreis mit einem andern zu vertauschen.

Eben noch hatte Schwarz sein letztes Werk: „Das Leben in seiner Blüthe", vom Verleger erhalten, eben noch das zum viertenmale bekleidete Prorektorat der Universität zu Ostern niedergelegt, eben noch am Sarge der Witwe seines schon vollendeten Freundes Daub Worte der Liebe gesprochen, als er von einem heftigen Grippefieber befallen wurde, das nach wenigen Tagen, am 3. April 1837, ihn hinwegraffte.

Ein allgemeiner Rückblick auf Schwarzens Leben und Streben läßt nicht verkennen, dass sein Hauptverdienst auf dem Gebiete der Pädagogik zu suchen ist. Eine Skizze seiner praktischen pädagogischen Tätigkeit hat Schwarz selber in der Vorrede zu der zweiten Auflage des ausfürlichsten und bedeutendsten seiner pädagogischen Werke gegeben (Erziehungslehre, 3 Bde., 2. durchaus umgearbeitete Auflage, Leipzig 1819). Außer den bereits genannten Werken verdienen noch seine „Darstellungen aus dem Gebiet der Pädagogik" (2 Thle., 1833 u. 1834) Erwänung. Sein „Lehrbuch der Pädagogik" aber in der letzten, 1835 von ihm selbst besorgten Ausgabe bildete in der Bearbeitung von Curtmann lange eines der verbreitetsten pädagogischen Handbücher. Hundeshagen †.

Schwarz, Johann Karl Eduard, geb. am 20. Juni 1802 in Halle a. S., Son eines Bürgers dieser Stadt, erhielt seine wissenschaftliche Vorbildung auf der lateinischen Hauptschule daselbst, studirte hierauf 1822—1824 ebenfalls in Halle Theologie, wurde, nachdem er die theologische Prüfung bestanden und sich sodann auch die Qualifikation zur Anstellung im höheren Schulfach erworben, im J. 1825 als Lehrer am Pädagogium des Klosters U. l. Fr. in Magdeburg angestellt und erhielt 1826 die Pfarrstelle in Altenweddingen bei Magdeburg, deren Patron das Lehrerkollegium des Klosters U. l. Fr. ist. Von hier aus verbreitete sich der Ruf seiner ausgezeichneten Rednergaben. Dies und der sonstige günstige Ruf von seiner Tüchtigkeit bewirkte, dass er im J. 1829 als Oberpfarrer und Superintendent nach Jena berufen und zugleich zum Honorarprofessor an der Universität ernannt wurde, ein Doppelamt, dem er so lange treu geblieben ist, als es ihm überhaupt zu wirken vergönnt war. Er hatte, wie bereits bemerkt, in Halle den Grund zu seiner theologischen Ausbildung gelegt hauptsächlich unter Wegscheider und Gesenius, die ihn beide schon wärend seiner Studienzeit näher an sich zogen und seine Tüchtigkeit schätzten. Nachher, besonders in Altenweddingen, widmete er sich vorzugsweise dem Studium der Schleiermacherschen Schriften, die auf seine weitere Entwickelung einen bedeutenden Einfluss übten, aber auch außerdem betrieb er bei seinem überaus regen Wissens- und Bildungstrieb die theologischen Studien fortwärend mit dem größten Eifer, so dass er sich, von

einem ausgezeichneten Gedächtnis unterstützt, ein ebenso ausgebreitetes wie gründliches Wissen erwarb. Er hat daher auch seine theologische Gelehrsamkeit durch mehrere schriftstellerische Arbeiten an den Tag gelegt. So hat er für die „Theologischen Studien und Kritiken“ eine Reihe von Abhandlungen geliefert (wir nennen von denselben nur die beiden gelehrten Aufsätze über Melanchthons Entwurf zu den Hypotyposen, 1855, und über M. Loci nach ihrer weiteren Entwickelung, 1857); auch für die gegenwärtige Real-Encyklopädie hat er mehrere Artikel geliefert; er hat ferner die theologische Redaktion der Jenaer Allgemeinen Litteraturzeitung bis zu deren Erlöschen (1848) gefürt und war einer der Gründer der Protestantischen Kirchenzeitung (von der er sich indes später zurückzog, da er sich mit ihren Grundsätzen hinsichtlich des Verhältnisses der Kirche zum State nicht in vollem Einklang wuſste); auch gab er 1859 ein besonderes Weimarsches Kirchenblatt heraus und verfaſste eine gelehrte Denkschrift zur Feier des Jubiläums der Universität Jena: Das erste Jahrzehnt der Universität Jena, 1858; eine größere gelehrte Arbeit, das Leben von Nikolaus Amsdorf, eine Frucht seiner mit besonderer Vorliebe getriebenen Beschäftigung mit der Geschichte der Reformation, ist nicht zum Abschluſs gediehen. So verdienstlich indes diese schriftstellerischen Leistungen waren, so war dies doch nicht der eigentliche Schwerpunkt seiner Leistungen. Dieser lag vielmehr in seiner praktischen Wirksamkeit als Prediger, als Universitätslehrer und als Mitglied der obersten Kirchenbehörde des Großherzogtums Weimar. Seine gedankenreichen, erbaulichen, mit großer Kraft und Wärme vorgetragenen Predigten gewannen ihm bald das allgemeinste Vertrauen und die allgemeinste Anerkennung. Er wurde deshalb auch vielfach gebeten, sie durch den Druck zu veröffentlichen; auch ist infolge davon eine Anzal Predigten und geistliche Amtsreden einzeln und im J. 1837 eine Sammlung derselben erschienen (Jena, Frommann); er ließ dies indes nicht one Widerstreben geschehen, da er sich wol bewuſst war, daſs sie gedruckt nur ein unvollkommenes Abbild des lebendigen Vortrags gewärten. An der Universität, bei welcher er im Jare 1844 als ordentlicher Professor in die theologische Fakultät eintrat, wirkte er teils durch seine Vorlesungen über die sog. praktischen Disziplinen der Theologie, Homiletik, Katechetik, christliche Ethik, teils und hauptsächlich durch seinen anregenden und bildenden Einfluſs auf die Studirenden als Direktor des homiletischen und katechetischen Seminars. Von der Art und Weise, wie er dieses Seminar leitete, hat er selbst in den „Denkschriften“ desselben Nachricht gegeben (Neue Folge I, 1835; II, 1839, letzteres Heft eine ausfürliche Abhandlung „über die Grundsätze bei Leitung des homiletischen Seminars“ enthaltend, worin sich namentlich auch eingehende Bemerkungen über Zweck und Charakter der Predigten überhaupt finden). Als geheimer Kirchenrat endlich und erstes geistliches Mitglied des Oberkirchenrats (seit 1849) war er fortwärend bemüht, die Wirksamkeit der Geistlichen zu heben und zu fördern und die kirchlichen Ordnungen des Landes zu vervollkommnen, zu welchem Zweck namentlich das „Evangelische Kirchenbuch“ in 2 Bänden (1860 und 1863) diente, dessen zweiter, die kirchlichen Handlungen betreffender Band von ihm allein besorgt wurde; auch nahm er als solcher an der bekannten evangelischen Kirchenkonferenz teil, wobei er besonders für eine zweckmäßige Konformität des evangelischen Gottesdienstes, hauptsächlich in den thüringischen Staten, und für die Herstellung eines gedeihlichen Verhältnisses zwischen Stat und Kirche eine rege Tätigkeit entwickelte. — Durch diese vielseitige, überall tief eingreifende Wirksamkeit hatte er in Jena und in dem Großherzogtum Weimar so breite und tiefe Wurzeln geschlagen, daſs er sich ungeachtet der vielfachen günstigen Gelegenheiten dazu nie entschließen konnte, sich von dem gewonnenen festen Boden loszureißen. Er erhielt eine Reihe von ehrenvollen Anträgen nach außen, so nach Oldenburg (1834), nach Hamburg (1835 und dann wider 1851 und 1855), nach Bremen (1836), nach Leipzig (1837), nach Petersburg (1839), nach Heidelberg (1846), nach Breslau (1856), immer aber wurde er durch die Liebe zu seinem Jenaer Wirkungs- und Lebenskreise und durch die ihm von allen Seiten entgegenkommenden Beweise von Vertrauen und Liebe festgehalten. So hat er also 40 Jare lang in Frische und unermüdlicher Tätigkeit

in Jena gewirkt, nur in den letzten Jaren durch ein schmerzhaftes Nervenleiden öfter gehindert, welches ihn im Mai 1865 nötigte, auf sein Amt als Superintendent und Oberpfarrer zu verzichten, und immer zerstörender wirkend am 18. Mai 1870 seinem tätigen und erfolgreichen Leben ein Ende machte.

Dr. C. Peter.

Schwebel, Johannes, und die Reformation in Pfalz-Zweibrücken. Joh. Schwebel oder, wie er sich selbst nannte, Schweblin, ward um 1490 in Pforzheim geboren. Sein Vater war ein begüterter Kürschner daselbst und stammte aus Wasserburg in Baiern. In der trefflichen lateinischen Schule seiner Vaterstadt empfing Schwebel seine erste wissenschaftliche Bildung. Neben beiden klassischen Sprachen studirte er fleißig die hl. Schrift und ließ sich in der Meinung, „den Himmel mit seinem andächtigen Gebete und guten Werken zu verdienen“ (Schwebels Teutsche Schriften I, 177), in noch sehr jugendlichem Alter in den Orden des h. Geistes zu Pforzheim aufnehmen. 1514 hielt er sich in dem Kloster seines Ordens zu Stephansfeld bei Straßburg auf und wurde am Charsamstage dieses Jares in Straßburg zum Priester geweiht. In Pforzheim hatte Schwebel Gelegenheit, mit Männern wie Reuchlin, Nik. Gerbel, Pellikan und Melanchthon in persönlichen Verkehr zu treten. Melanchthon schätzte ihn hoch und stand mit ihm in vertrautem Briefwechsel. Besonders nahe aber stand ihm der bekannte Straßburger Rechtsgelehrte und Freund der Reformation Nik. Gerbel. Die neu ans Licht tretende evangelische Warheit wurde von Schwebel freudig aufgenommen und frühe mit Begeisterung verkündigt. Als Spitalprediger in Pforzheim hatte er dazu die erwünschte Gelegenheit und benützte sie mit Freuden. Bald sammelte sich um ihn eine Schar begeisterter Anhänger, welche ihn als ihren geistlichen Vater verehrten (vergl. die aus den Jaren 1522 und 1523 stammenden Briefe des Alex. Mercelinus in der centuria epistol. theolog. ad Joh. Schwebelium p. 324—333). Sein Auftreten war dabei ein durchaus maßvolles. Den Namen eines Lutheraners, mit dem man ihn beschimpfen wollte, wies er um jene Zeit von sich ab mit den schönen Worten: „Ich bin nicht ein Lutheraner, sondern ein Christ. Nicht Luther hat für mich gelitten, nicht auf Luthers Namen bin ich getauft. Will man mich deshalb einen Lutheraner nennen, weil ich etliche seiner Bücher gelesen habe, warum nennt man mich dann nicht lieber einen Davidianer nach David oder einen Johannianer nach Johannes oder einen Paulianer nach Paulus, deren Schriften ich täglich lese und öffentlich predige?“ (Centur. 338.) Trotzdem erregte Schwebels evangelische Predigt die Feindschaft der Widersacher und er wurde Ende 1521 genötigt, unter Ablegung seines Ordenskleides Pforzheim und überhaupt die Markgrafschaft Baden als Flüchtling zu verlassen.

In Franz von Sickingens schützenden Burgen fand auch Schwebel die gesuchte Aufnahme und wurde hier durch den vertrauten Verkehr mit Männern, wie Hutten, Butzer, Oekolampad und Sickingen zu noch größerer Entschiedenheit gefürt. Als Oekolampad nach Ostern 1522 auf der Ebernburg die deutsche Messe einfürte, folgte Schwebel alsbald seinem Beispiele und rechtfertigte dies mit den Worten: „Dass ich die Messe deutsch lese, halte ich für kein Verbrechen, dessen ich mich schämen müßte. Ich tue es vielmehr öffentlich mit dem Wunsche, es möchten Alle das Gleiche tun. Wenn ich darin irre, so bitte ich, mich durch die h. Schrift auf den Weg der Warheit zurückzufüren“. (Centur. 337.) Als um diese Zeit Franz von Sickingen in einem Briefe an seinen Gegenschwäher Dietrich von Handschuhsheim nicht nur die deutsche Messe, sondern auch die Spendung des h. Abendmals in beiderlei Gestalt rechtfertigte und gegen die Verbindlichkeit der Klostergelübde, die Anrufung der Heiligen und Verehrung der Bilder sich aussprach, gab Schwebel denselben nebst einem den Papst als den Antichrist bezeichnenden Sendschreiben Hartmuts von Cronberg im Drucke heraus und sandte beide Briefe als „sehr nützlich und etlichen schwachen Gewissen gar tröstlich“ mit einem aus Ebernburg vom 30. Juni 1522 datirten Begleitschreiben, in welchem er die Pforzheimer Freunde der evangelischen Warheit zur Standhaftigkeit ermante, an den Junker Georg Luthrumer in Pforzheim (Teutsch. Schr. I, 25 ff.).

Eine weitere vom 1. Dez. 1522 datirte, in Pforzheim gedruckte Schrift Schwebels fürt den Titel: „Ermahnung zu dem Questionieren, abzustellen überflüssige Kosten" und wendet sich gegen die habsüchtige Ausbeutung des gläubigen Volkes durch Papst, Priester und Mönche.

Ob Schwebel bei Sickingen irgend eine amtliche Stellung einnahm, läßt sich nicht mit Sicherheit erkennen. Die Nachricht Vierordts, dass er 1521 in Landstuhl Pfarrer geworden sei, ist in dieser Form jedenfalls nicht begründet, wenn Schwebel vielleicht auch später aushilfsweise einige Zeit das Pfarramt daselbst verwaltete. Auch die Angabe, dass Sickingen ihm 1521 seine Hochzeit ausgerichtet habe, scheint, obwol sie von Schwebels eigenem, aber in allen geschichtlichen Angaben unzuverlässigen und bei dem Tode seiner Eltern erst neun Jare alten Sone Heinrich herrürt, auf einer Verwechselung zu beruhen, da Schwebel noch im Mai 1524 als unverheiratet erscheint (Centur. 29) und auch die Annahme einer zweiten Ehe sich schwer mit der Art vereinigen läßt, wie Schwebel (Teutsch. Schr. I, 176 ff.) seine bald nachher vollzogene Ehe rechtfertigt.

Als sich nach dem unglücklichen Zuge Sickingens gegen Trier die wider ihn verbündeten Fürsten im Frühlinge 1523 zur Belagerung seiner Burgen erhoben, wendete sich Schwebel, mit Empfehlungsschreiben Sickingens versehen, nach Zweibrücken, wo er noch im April dieses Jares eine ehrenvolle und vielversprechende Tätigkeit als Prediger fand (Cent. 39). Die noch von Janssen widerholte Nachricht Seckendorfs, er sei von dem Kurfürsten Ludwig von der Pfalz um diese Zeit nach Heidelberg berufen worden, beruht auf einer Verwechselung jenes Kurfürsten mit dem Pfalzgrafen Ludwig von Zweibrücken. 1502 geboren und von Joh. Bader (s. d. Art. Bd. II, S. 60) erzogen, stand dieser jugendliche Fürst one Zweifel damals schon wolwollend zu der Sache der Reformation und legte der evangelischen Predigt Schwebels, die bei dem Volke immer freudigeren Anklang fand, kein Hindernis in den Weg. Als Herzog Ludwig das Nürnberger Edikt vom 6. März 1523 publizirte, nach welchem bis zum Konzile „allein das heilige Evangelium nach Auslegung der von der christlichen Kirche approbirten und angenommenen Schriften gepredigt werden sollte, nahm Schwebel davon Anlass, nach einander das Evangelium Matthäi, den Römer- und Galaterbrief, beide Korintherbriefe und das Evangelium Johannis in zusammenhängenden Predigten auszulegen. In welchem Sinne das geschah, erhellt aus seiner feinen, aus dem Jare 1526 stammenden Bemerkung, er habe zur Auslegung die Schriften des A. Testaments und der h. Apostel gebraucht, „so one allen Zweifel von der h. christlichen Kirche approbirt und angenommen sind" (Teutsch. Schr. I, 88 f.).

Bald dehnte sich Schwebels Einfluss auch über die benachbarten Orte aus. Unter den Stiftsherren des Klosters Hornbach gehörten Einzelne zu seinen eifrigen Anhängern (Cent. 72 u. 122). Andererseits erstanden ihm auch heftige Widersacher. Der Erzpriester Nik. Kaltenheuser von Bitsch sprach ihm, da er nicht rite berufen sei, die Berechtigung zur Predigt ab. Aber Schwebel verteidigte in einem Colloquium mit demselben Anfangs 1524 unter lebhaftem Beifalle der Zuhörer siegreich sein Recht und den Inhalt seiner Predigten (Cent. 84—92). Im Juni 1524 heiratete er und rechtfertigte diesen Schritt durch eine besondere Schrift (Teutsch. Schr. I, 176 ff.). Als ihm um dieselbe Zeit seine Widersacher fälschlich vorwarfen, er habe das Fegfeuer geleugnet, wurde er dadurch veranlaſst, die biblische Begründung der kirchlichen Lehre vom Fegfeuer zu prüfen, und sprach sich dann Anfangs 1525 in einer Predigt über 1 Kor. 3 offen gegen diese Lehre aus und sandte diese Predigt auf dessen Wunsch dem Abte Johann Kindhäuser von Hornbach zu, welcher sie mit angehört hatte (Teutsch. Schr. I, 185 ff.). Um dieselbe Zeit schickte er einem Metzer Bürger, welcher ihn, wie es scheint, in schlimmer Absicht um seine Predigten ersucht hatte, eine kurze Auseinandersetzung über den Inhalt derselben und ließ diese Schrift, nachdem sie zu Straßburg in das Französische übersetzt worden war, im Februar 1525 mit einer Vorrede Gerbels daselbst im Drucke erscheinen (vgl. Cent. 101 und 215 ff. und Teutsch. Schr. I, 350 ff.).

Mit größtem Eifer warf sich Schwebel um diese Zeit auf das Studium der

heil. Schrift, besonders des A. Testaments und der hebräischen Sprache, wozu ihm bei der Abgelegenheit Zweibrückens sein Freund Gerbel aus Straßburg die neuesten litterarischen Erscheinungen zu besorgen pflegte. Am 10. April 1524 hatte Schwebel die Freude, gelegentlich eines Besuches in Pforzheim wider in der Spitalkirche daselbst predigen zu dürfen. Er legte das Evangelium des Tages von dem guten Hirten zugrunde und ließ die Predigt in Straßburg drucken (Centur. 31 u. 66). Den wachsenden Einfluss, welchen Schwebel auch auf weitere Kreise ausübte, beweist eine im J. 1525 dem Drucke übergebene, an Frau Rosine von Eschenau gerichtete Schrift: „Hauptstück und Summa des ganzen Evangeliums und worin ein christlich Leben steht. Durch Johan. Schweblin, Prädikant zu Zweibrücken". Noch deutlicher erhellt dieser Einfluss aus der beim Ausbruche des Bauernkrieges in der Pfalz von ihm erlassenen kräftigen, an die Pflichten der Obrigkeit, wie der Untertanen erinnernden Ansprache an die Bauern (Teutsch. Schr. I, 128—140). Es ist mit sein Verdienst, wenn der Aufrur die westlichen, Zweibrücken zunächst liegenden Teile des Herzogtums völlig verschonte.

Nach Niederwerfung des Bauernaufstandes versuchten die Bischöfe auch im Herzogtum Zweibrücken mit neuer Energie gegen die evangelischen Prediger einzuschreiten. Peter Hescher zu Bergzabern wurde exkommunizirt, Nik. Thomä daselbst vor das geistliche Gericht zu Speier geladen und der Bischof von Metz machte Miene, auch Schwebel zur Rechenschaft zu ziehen. Da gleichzeitig auch der Kaiser durch die vor dem Speierer Reichstage erlassene Instruktion vom 23. März 1526 ernstlich zum Festhalten an dem alten Glauben mahnte, so forderte Herzog Ludwig, welcher doch etwas bedenklich geworden war, Schwebel zur schriftlichen Äußerung über seine Predigtweise auf und erholte gleichzeitig von anderen Gelehrten seines Landes Gutachten über die biblische Begründung gewisser Kirchenlehren. Da aber nicht bloß Schwebel für die getroffenen Reformen entschieden eintrat (Teutsch. Schr. I, 84—94, 95—127), sondern auch der Landschreiber von Bergzabern, Jakob Schorr, in seinem unter dem Titel: „Radschlag über den Lutherischen handel . . auf Speyerischem reychstag durch Jakob Schorren" 1526 dem Drucke übergebenen Gutachten für den „Mann Gottes Martin Luther" sich aussprach, welcher seine Lehre „unüberwindlich bewäret" habe (s. den Rathschlag S. C. 2[b]), so gab der Herzog die eine Zeit lang mit Schwebels Billigung geübte größere Zurückhaltung (vgl. Gelbert, Joh. Bader, 144 und Teutsch. Schr. I, 125 ff.) um so mehr wider auf, als durch den glücklichen Ausgang des Reichstags die Ursache dazu beseitigt war. Er berief bald nachher im Mai 1527 den Verfasser jenes trefflichen Gutachtens zuerst als Geheimschreiber und 1529 als Kanzler an seinen Hof, an welchem die Evangelischen zudem seit seiner Verehelichung im Oktober 1525 eine feste Stütze an seiner Gemalin, der Schwebel ihr volles Vertrauen entgegentragenden hessischen Prinzessin Elisabeth, hatten (vgl. Teutsch. Schr. I, 224 ff., 231 ff., 241 ff. 2c.).

Weder auf dem Reichstage zu Speier 1529, noch auf dem zu Augsburg 1530 erschien Herzog Ludwig persönlich, ließ aber beide Reichstagsabschiede durch seine Vertreter unterzeichnen. Um an der Speierer Protestation oder dem Augsburger Bekenntnisse teilzunehmen, fehlte ihm doch die nötige Entschiedenheit. Dagegen gewärte Ludwig den zu dem Marburger Gespräche ziehenden Schweizer Theologen nicht nur gerne das erforderliche Geleite, sondern ersuchte auch den Landgrafen Philipp, zu dem Gespräche Schwebel zuzulassen, welcher in der Tat als Zuhörer an demselben teilnahm (Rommel, Phil. d. Großm., II, 221 und Centur. 205). Zu einer Organisation des ganzen evangelischen Kirchenwesens im Herzogtume kam es zu seinen Lebzeiten noch nicht. Herzog Ludwig beschränkte sich darauf, der evangelischen Predigt in seinem Lande Raum zu gewären, tat aber das Gleiche gegenüber jeder Lehre, welche den öffentlichen Frieden nicht störte. Für seine Person gab er dem ihm durch Schwebel nahe gebrachten Worte Gottes Gehör, one dass es ihm jedoch gelungen wäre, dem auch von Schwebel ernst gerügten (vgl. Teutsch. Schr. I, 353 ff.) Laster der Trunksucht zu entsagen, welchem er sich ergeben hatte. Ludwig starb an der Schwindsucht, welche er sich durch jenes Laster zugezogen und deren raschen Ausgang er durch seine Teil-

nahme an dem Türkenzuge im Sommer 1532 vielleicht noch befördert hatte, den 3. Dezember 1532 mit Hinterlassung eines einzigen erst sechsjärigen Sones Wolfgang, in dessen Namen nunmehr bis zu seinem 1544 erfolgten Tode Ludwigs Bruder, Pfalzgraf Ruprecht im Vereine mit dessen Witwe Herzogin Elisabeth die vormundschaftliche Regierung übernahm.

Unter ihm gestalteten sich die Verhältnisse noch entschieden günstiger für die Sache des Evangeliums. Obwol als nachgeborener Prinz zum geistlichen Stande bestimmt und seit 1524 Domherr in Mainz und Straßburg, war Pfalzgraf Ruprecht doch ein eifriger Freund der Reformation und brachte auch Schwebel das größte Vertrauen entgegen. Alsbald nach seinem Regierungsantritte forderte er Schwebel zur Ausarbeitung einer Kirchenordnung auf, nach welcher es die Prediger in dem Herzogtume halten sollten, damit nicht bis zum Zusammentreten des Concils „die Christen durch Hinlässigkeit der Pfarrer der Lehre und des Trostes göttlichen Worts und der h. Sakramente beraubt würden.“ In zwölf Artikeln handelt diese meist fälschlich in das Jahr 1529 gesetzte Ordnung von dem Leben der Geistlichen, von der Predigt, der Feier der Sonn- und Festtage, von Wochengottesdiensten, Taufe und Abendmal, Trauung und Beerdigung (Teutsch. Schr. II 236—246). Nachdem dieselbe durch den Pfalzgrafen genehmigt worden war, sandte sie Schwebel im Januar 1533 an Butzer, damit sie in Straßburg, jedoch one Beisetzung des Namens des Pfalzgrafen, gedruckt werde (Cent. 132 f. und 236 ff.). Als dann im März 1533 der Stadtpfarrer Meisenheimer in Zweibrücken sein Amt niederlegte, erhielt Schwebel nicht nur seine Stelle, sondern wurde auch zugleich als Superintendent mit der Leitung des Kirchenwesens in dem ganzen Herzogtume betraut. Nun wurde die neue Kirchenordnung allmälig im ganzen Lande eingefürt. Der Einspruch, welchen, gestützt auf eine von dem Erzbischofe von Mainz veranlasste Schrift: „Beständige Ableinung der vermeinten Kirchenordnung Herzog Ruprechts“, im Frühlinge 1534 die Bischöfe von Metz und Speier dagegen erhoben, blieb, obwol selbst Schorr zur Vorsicht riet und gegen eine zwangsweise Abstellung der Messe und des Concubinats der Priester sich aussprach, one Erfolg, nachdem Schwebel in einer Reihe von Gutachten (Teutsch. Schr. I, 152 ff., 158 f., II, 149—216, 221 ff., 247 ff. und 257 ff.) nicht nur die Kirchenordnung verteidigt, sondern es auch entschieden als das Recht und die Pflicht einer christlichen Obrigkeit erklärt hatte, dem Skandale der öffentlichen Concubinate der Priester zu wehren. Schwebel war dabei unterstützt worden durch ein in gleichem Sinne abgegebenes Gutachten der Straßburger Theologen, sowie durch den Einfluss seines gleichgesinnten Freundes und späteren Nachfolgers in dem Amte eines Superintendenten, des Pforzheimers Kaspar Glaser, welcher seit Juni 1533 durch seine Vermittelung Erzieher des jungen Prinzen Wolfgang geworden war. So erließ denn Pfalzgraf Ruprecht ein Mandat, nach welchem alle im Concubinate lebenden Priester und Mönche sich bei Strafe der Ausweisung aus dem Herzogtume bis spätestens Ostern 1535 verehelichen sollten, und hielt diesen Befehl auch gegenüber einer Beschwerde des Metzer Generalvikars vom 9. April 1535 aufrecht (Croll, scholae illustris Hornbacensis historia p. 13 u. 27). Überhaupt stand er damals so entschieden auf der evangelischen Seite, dass er sich auf der Versammlung des schmalkaldischen Bundes im Dezember 1535 zur Aufnahme in den Bund anmeldete. Später ließ sich der Herzog, als es im April 1536 auf der Versammlung zu Frankfurt zur wirklichen Aufnahme kommen sollte, zwar wieder entschuldigen, blieb aber auch für die Folge in naher Fülung mit den Bundesgliedern und ließ sich z. B. 1539 bei den zu dem s. g. Frankfurter Anstand führenden Verhandlungen durch Schwebel vertreten (Teutsch. Schr. I 587 f., 589 f. und II 232 ff).

Eine tüchtige Stütze in seinem Amte als Pfarrer hatte Schwebel an seinem Landsmanne Michael Hilspach, welcher seit Ende 1532 zuerst als lateinischer Schulmeister und dann als zweiter Pfarrer ihm zur Seite stand. Dagegen bereitete ihm ein anderer von Butzer empfohlener Gehülfe Georg Pistor, welcher im Januar 1532 Pfarrer von Ernstweiler geworden war, durch seine Hinneigung

zu den auch in Zweibrücken eingedrungenen Wiedertäufern große Unannehmlichkeiten, bis derselbe endlich, als alle Versuche, ihn zu maßvollerem Auftreten zu bewegen, scheiterten, im Mai 1534 seines Amtes entlassen wurde. (Vergl. außer zalreichen Briefen in der Centur. epist. auch Teutsch. Schr. II 133 ff., Büttinghausen in seinen Beitr. zur pfälz. Gesch. I 105 ff. und J. Schneider in der Zeitschr. f. d. Gesch. des Oberrheins Bd. 34, 224 ff. und 228 ff.)

Die theologische Richtung Schwebels war eine durchaus irenische. Die Augsburger Confession und Apologie unterzeichnete er mit Billigung des Pfalzgrafen Ruprecht (S. Centur. 297 ff.). In der von ihm verfassten Kirchenordnung wird aber vom h. Abendmale lediglich gesagt, es solle, hintangesetzt fürwitzige Fragen und Wortstreit, den Christen treulich vorgetragen werden, was die Evangelisten vom Nachtmahl schreiben, auf daß sie im rechten Glauben empfangen, was ihnen Christus anbeut, da er sagt: Nehmet, esset, das ist mein Leib, Item: Trinket Alle daraus, das ist der Kelch meines Blutes" (Teutsch. Schr. II 241). Die schließlich zur Wittenberger Concordie führenden Verhandlungen, von denen ihn Butzer in steter genauer Kenntnis hielt, verfolgte er mit lebhafter Sympathie. Die Einladung Butzers, an dem Wittenberger Convente persönlich teilzunehmen, musste er zwar zurückweisen (Cent. 295 ff.). Aber er begrüßte es mit Freude, als die lange ersehnte Einigung im Mai 1536 endlich zu Stande kam, und unterzeichnete die Wittenberger Concordie nicht nur nebst Glaser und Hilspach selbst, sondern lud auch die übrigen evangelischen Prediger des Herzogtums ein, derselben ihre Unterschrift zu geben (Centur. 287 ff. und 291 ff.).

Bei einer im Juli 1538 im Amte Lichtenberg abgehaltenen Kirchenvisitation, deren interessante Akten Faber (Stoff für den zukünftigen Verf. einer Pfalz-Zweibrück. Kirchengesch. II, 1 ff.) veröffentlicht hat, stellte sich eine große Mannigfaltigkeit sowol in den Gebräuchen, als auch in der Lehre heraus und es fand sich sogar ein Pfarrer, der sein Amt zum Missfallen seiner Gemeinde noch völlig in katholischer Weise verwaltete. Dadurch mag das vorher zu Tage getretene Bedürfnis zu geregelten Conferenzen der Geistlichen nach fülbarer geworden sein. So vereinigten sich denn, nachdem zuvor schon zu Bergzabern freie Konferenzen der Prediger in der dortigen Gegend stattgefunden hatten, im Mai 1539 mit ausdrücklicher Genehmigung des Herzogs und der Herzogin die hervorragendsten Geistlichen aus allen Teilen des Herzogtums zu einer Art Synode und legten ihre Beschlüsse am 21. Mai 1539 dem Herzoge zur Genehmigung vor. In denselben suchte man nicht nur auf Grund der Augsburger Confession und Apologie auf größere Einheit in der Lehre hinzuwirken, sondern man schlug auch die Bestellung von Kirchenschöffen vor, welche außer der Verwaltung der Kirchengüter auch auf Lehre und Leben der Kirchendiener, sowie auf christliche Zucht in den Gemeinden halten sollten (Teutsch. Schr. II 325—353). In Zweibrücken selbst kam es auf Veranlassung Schwebels und Hilspachs durch freien Beschluß der Gemeinde und unter Genehmigung der Herzogin Elisabeth unter dem Eindrucke der damals in Zweibrücken wütenden Pest Anfangs 1540 in der Tat zu einer solchen „Kirchendisciplin", welche durch 6 von den Bürgern gewählte Censoren geübt werden sollte. Diese Censoren hatten auf Lehre und Wandel aller Gemeindeglieder zu achten und Ärgernisse mit christlicher Bescheidenheit zu rügen. Wenn eine zweite und dritte Mahnung der Kirchendiener und Censoren fruchtlos blieb, so sollten öffentliche Sünder vom h. Abendmale und von dem Rechte, Patenstelle zu vertreten, jedoch one öffentliche Nennung der Namen von der Kanzel, ausgeschlossen werden (Teutsch. Schr. II 379 ff.). Bei einer bald darauf durch Glaser in den Veldenz'schen Gemeinden abgehaltenen Kirchenvisitation wurde diese Kirchendisciplin one besondere Schwierigkeit auch hier zur Einfürung gebracht, da die drohende Pest die harten und rohen Gemüter williger machte (Centur. 339 f., 341 f. u. 343 ff.).

Siebzehn Jare hatte Schwebel in Zweibrücken als treuer, aufrichtig frommer Bekenner der evangelischen Warheit gewirkt und noch die Freude erlebt, das Licht derselben über das ganze Herzogtum verbreitet zu sehen, als er am 19. Mai 1540, nur 50 Jahre alt, nach mehrwöchentlicher Krankheit, vielleicht an der Pest,

verschied. In der Kapelle der Alexanderskirche zu Zweibrücken wurde er beerdigt. Er hinterließ zwei Söhne und eine Tochter. Der ältere derselben, Heinrich, geb. 1531, gest. 1610, wurde später Zweibrückischer Kanzler und gab die Schriften seines Vaters heraus. Schwebels zweite oder, wenn die Nachricht von seiner Ehe in Landstuhl richtig ist, dritte Frau, Katharina geb. Burggraf, folgte ihm nach nur zwei Tagen im Tode und wurde an seiner Seite bestattet.

Die von seinem Sone herausgegebenen Schriften Schwebels, welche nebst der denselben vorausgeschickten Lebensbeschreibung die wichtigste Quelle seiner Geschichte bilden, sind folgende: 1) Der erste Theil aller Teutschen Bücher und Schrifften deß Gottseligen Lehrers Herrn Johannis Schwebelii rc., Zweibr. 1597, und der zweite Teil derselben, Zweibr. 1598. 2) Centuria epistolarum theologicarum ad Joh. Schwebelium etc., Bip. 1597. 3) Operum theologicorum D. Joh. Schwebelii pars prima, Bip. 1598, alles in 8°. — Ein zweiter Teil der Op. theol. ist nicht erschienen. Eine weitere Ausgabe mit dem Titel: D. Joh. Schwebelii scripta theologica etc., Bip. 1605, ist mit den beiden letztgenannten Büchern identisch und unterscheidet sich von ihnen nur durch den Titel. Einige weitere zu Schwebels Lebzeiten erschienene und in seine gesammelten Werke nicht aufgenommene Schriften sind oben namhaft gemacht. Mehrere bisher ungedruckte Briefe Schwebels hat 1882 J. Schneider in der Zeitschr. für Gesch. des Oberrheins Bd. 34, S. 223 ff. veröffentlicht. — Der von dem ehemaligen zweibrückischen Hofprediger Heilbrunner in der Schrift: Verantwortung des Pfalzgr. Wolfg. rc., Lauingen 1604, und anderen erhobene Vorwurf, Heinr. Schwebel habe die von ihm herausgegebenen Schriften im reformirten Interesse gefälscht, ist one Zweifel unbegründet. Dagegen läßt sich ihm der andere Vorwurf nicht ersparen, daß seine Arbeit eine sehr wenig sorgfältige war. Namentlich alle chronologischen Angaben sind, wie schon Croll in seinem commentar. de cancell. Bip. und neuerdings Schneider a. a. O. hervorhob, durchaus unzuverlässig. Viele dieser Angaben sind oben stillschweigend richtig gestellt. — Die Litteratur zu Schwebel ist bereits im Texte an dem gehörigen Orte erwänt. Außer den dort Genannten sind noch zu vergleichen Melchior Adams vitae German. theologorum p. 62 sqq. und F. L. Schwebel-Mieg in der ersten Auflage dieses Werkes, sodann die bekannten Werke zur pfälzischen Spezialgeschichte.

Mit dem Zweibrücker Reformator ist nicht zu verwechseln der gleichnamige Reformationsfreund Joh. Schwebel aus Bischoffingen, geb. 1499, 1524 Lehrer in Straßburg, seit 1536 Rektor der lateinischen Schule bei Alt Sankt Peter daselbst, gestorben 1566. **Ney.**

Schweden, kirchliche Statistik. Die Einwonerzal des Königreiches Schweden betrug Ende 1882 4,570,000, auf einen Flächenraum von 442,126 Quadratkilometern verteilt. Die lutherische Kirche ist hier seit der Zeit der Reformation Volkskirche gewesen und die Obrigkeit hat erst in letzterer Zeit, von den Umständen genötigt, das Territorialprinzip aufgegeben. Das schwedische Kirchengesetz, das im Jare 1686 vom Könige Karl XI. ausgefertigt und, soweit es nicht geändert oder vermehrt wurde, noch geltend ist, fängt folgenderweise an: „In unserem Königreiche und den dazu gehörenden Ländern sollen alle sich bekennen, einzig und allein zu der christlichen Lehre und dem christlichen Glauben, der im hl. Worte Gottes, in den prophetischen und apostolischen Schriften des Alten und des Neuen Testamentes begründet ist und in den drei Hauptsymbolis, dem Apostolischen, Nicänischen und Athanasianischen, so wie in der unveränderten Augsburgischen Konfession vom Jare 1530 zusammengefaßt, in concilio zu Upsala 1593 angenommen und im ganzen sogenannten libro concordiae erklärt ist. Und alle diejenigen, welche im Lehrstande, an Kirchen, Akademieen, Gymnasien oder Schulen irgend ein Amt antreten, sollen bei der Ordination, oder wenn sie einen gradum annehmen, mit leiblichem Eide zu dieser Lehre und diesem Glaubensbekenntnisse sich verpflichten". Im nächsten Paragraphen werden Landesverweisung und Verlust aller bürgerlichen Rechte als Strafe bestimmt für jedermann, der irrige Meinungen verbreitet oder „ganz und gar von unserer rechten Religion abfällt". Und bei großer Geldbuße und Landesverweisung als Strafe wird Lehrern frem-

der Religion verboten, hier einzuwandern, um Gottesdienst zu verrichten oder Kinder in der Religion zu unterweisen.

Diese strengen Bestimmungen sind nicht mehr gültig. Schweden, das bis zur letzten Zeit für ein lutherisches Land hat gelten wollen, hat jetzt die Türen sowol den Katholiken als allerlei reformirten Sekten und Parteimachern sperrweit geöffnet; kurz: es ist eine fast absolute Religionsfreiheit proklamirt worden. Im Jare 1860 wurde die Landesverweisungsstrafe wegen Abfalls von der Landesreligion aufgehoben und zu derselben Zeit ein Dissentergesetz ausgefertigt, dem schon im Jare 1873, da es nicht liberal genug befunden wurde, ein neues nachfolgte. Hier wird bestimmt, dass Bekenner von anderen christlichen Glaubenslehren, als der evangelisch-lutherischen, das Recht haben, besondere Gemeinden zu bilden; wenn sie wünschen, dass dieselben vom State anerkannt werden, wird jedoch gefordert, dass sie bei dem Könige darum ansuchen und ihr Glaubensbekenntnis und ihre Gemeindeordnung angeben. Und wenn ein Mitglied der Volkskirche aus dieser austreten will, braucht es nur Anzeige davon zu machen bei dem betreffenden Pfarrer, woneben die Glaubensgemeinde angegeben werden muss, zu der es übergehen will. Kraft mehrerer Präjudikate darf hinzugefügt werden, dass diese Glaubensgemeinde nicht braucht vorher in Schweden repräsentirt zu sein. Niemand darf jedoch vor vollendeten achtzehn Jaren als aus der Volkskirche ausgeschieden betrachtet, noch dürfen Mönchs- oder Nonnenorden oder Klöster innerhalb des Reiches eingerichtet werden. Bürgerliche Rechte sind nunmehr gesetzmäßig von dem Glaubensbekenntnisse unabhängig. Von allen Statsbeamten brauchen nämlich nur die Mitglieder des Statsrates und die Religionslehrer an den Volks- und Elementarschulen des States die evangelisch-lutherische Lehre zu bekennen. Und innerhalb aller vom State anerkannten Religionsgemeinden, zu denen auch die mosaisch-jüdische zu rechnen ist, dürfen Ehen mit gesetzlicher Sanktion vor den Gemeindevorstehern eingegangen werden. Auch die Civilehe ist erlaubt teils für Kontrahenten von verschiedenem Glaubensbekenntnisse, teils für diejenigen, welche nicht irgend einer vom State anerkannten Religionsgemeinde angehören, teils auch für solche, die nominell nicht aus der Volkskirche ausgetreten sind, aber weil sie nicht konfirmirt worden, inkompetent sind innerhalb derselben kirchliche Trauung zu erhalten. Auch rücksichtlich der religiösen Erziehung und des religiösen Unterrichts derjenigen Kinder, deren Vater oder Mutter einer Dissentergemeinde angehören, ist die Gesetzgebung so freisinnig, wie man nur billigerweise begehren kann. Nur im Falle dass die Eltern versäumen, ihren Kindern gehörigen Unterricht in ihrer eigenen Religion zu erteilen, müssen die Kinder teilnehmen an dem christlichen Unterrichte, der in der Volksschule und den öffentlichen Lehranstalten gegeben wird.

In Zusammenhang hiemit mag erwänt werden, dass ein anderes Gesetz von 1868, von besonderen Zusammenkünften zum Zwecke von Andachtsübungen, erklärt, dass die Mitglieder der evangelisch-lutherischen Kirche berechtigt sind, zusammenzukommen zum Zwecke gemeinschaftlicher Erbauung one die unmittelbare Leitung der gehörigen Geistlichkeit. Durch dies Gesetz hat die schwedische Kirche sich von der Lehre der Augsburgischen Konfession betr. der rite vocati emanzipirt und ihre Erlaubnis zur freien predigenden Laienwirksamkeit gegeben. Zwar wird hinzugefügt, dass der Kirchenrat einer Lokalgemeinde einem Laienprediger verbieten kann, ferner da aufzutreten, wenn nachgewiesen ist, dass er solche religiöse Vorträge gehalten hat, die man betrachten kann als zu Spaltung in kirchlicher Hinsicht oder zu Verachtung gegen den allgemeinen Gottesdienst fürend; man hat es aber für unmöglich erkannt, diese Restriktion anzuwenden, nachdem allerlei Laien Freibriefe bekommen haben, um als Prediger aufzutreten. Die Volkskirche steht deshalb jetzt fast ganz und gar schutz- und machtlos allen religiösen Freibeutern und Winkelpredigern gegenüber. Tatsächlich ist auch die lutherische Kirche Schwedens kraft der schicksalsschwangeren Gesetze von 1868 von allerlei Laienpredigern, Baptisten, Adventisten, Parkerianern, Swedenborgern, Mormonen und Positivisten überschwemmt worden, um von den einheimischen Separatisten nicht zu reden, welche mit socinianischen Ansichten in

der Versönungslehre den donatistischen Kirchenbegriff verwirklichen wollen und darum möglichst viel die Volkskirche und ihre Verwaltung der Sakramente vermeiden. Diejenigen, welche diesen unter einander so sehr verschiedenen Richtungen angehören, haben nicht von ihrem gesetzmäßigen Rechte, aus der Volkskirche auszutreten und, wo möglich, eigene vom State anerkannte Gemeinden zu bilden, Gebrauch machen wollen. Sie betrachten jene Kirche als eine Weltkirche und ein Missionsfeld, in dessen Bearbeitung sie glauben bessere Aussichten auf Erfolg zu haben, so lange als es ihnen erlaubt ist, nominell Mitglieder der Volkskirche zu bleiben.

Unter solchen Verhältnissen kann man aus offiziellen Akten die wirkliche Zal von dem allergrößten Teile der Dissenter in Schweden nicht angeben. Die Baptisten haben jedoch selbst in Zeitungen angezeigt, dass ihre Kirche in Schweden Ende 1882 22,891 Mitglieder enthielt, auf 331 Gemeinden verteilt, welche widerum ihrerseits in 15 Distriktsvereine zusammengeschlossen sind. Laut Angabe aus derselben Quelle sollen wärend des letztgenannten Jares nicht weniger als 4,549 S. zum Baptismus übergetreten und 18,463 Kinder in den baptistischen Sonntagsschulen von 1675 freiwilligen Lehrern unterrichtet worden sein. Die Zal von sogenannten lutherischen Separatisten, die, one durchgefürte Organisation und gemeinschaftliches Glaubensbekenntnis, in privaten sogen. Missionshäusern ihre Erbauung suchen und Liebesmalzeiten feiern, kann nicht einmal approximativ angegeben werden. Dennoch dürfte man sie nicht zu weniger als 40,000 anschlagen können. Warscheinlich wird die Mehrzal bald eine leichtgewonnene Beute werden für Baptisten, Adventisten und andere Sekten mit mehr ausgeprägtem Programm. Ihr Mangel an religiöser Nüchternheit und geordneter Amtsverwaltung erregt auch Besorgnisse, dass viele unter ihnen in religiösen Indifferentismus geraten mögen. Was endlich die übrigen obengenannten Sekten betrifft, welche innerhalb der Volkskirche geblieben, ist ihr Erfolg bis jetzt von keiner größeren Bedeutsamkeit gewesen. Diejenigen unter ihnen, die das größte Aufsehen gemacht, sind die Freunde der Ansichten des Amerikaners Th. Parker, welche in einigen größeren Städten sich teils in die sogen. „Gesellschaft der Wahrheitssucher", teils in den „Schwedischen Protestantenverein" zusammengeschlossen haben. Die Warheitssucher haben in mehreren herausgegebenen Schriften sehr negative Tendenzen gezeigt und sogar bei einer berüchtigten Zusammenkunft in Stockholm darüber abgestimmt, ob der Gottesbegriff im Religionsbekenntnisse der Gesellschaft beibehalten werden sollte oder nicht. Die Freunde einer theistischen Weltanschauung traten deswegen aus der Gesellschaft der Warheitssucher aus und bildeten den genannten Protestantenverein.

One die jetzt erwänten Dissenter zu berücksichtigen, findet man noch einige vom State anerkannte Religionsgemeinden außer der Volkskirche. Die älteste unter diesen ist die mosaisch-jüdische Gemeinde. Lange bevor der Grundsatz der Religionsfreiheit in Schweden durchgefürt wurde, konnten die Juden schwedisches Bürgerrecht erhalten und durften auch in vier Städten eine Synagoge haben. Ihre Zal beträgt gegenwärtig ungefär 2000. Die Juden betreiben keine Proselytenwirksamkeit. Ebensowenig ist dies, soweit bekannt, der Fall bei der römisch-katholischen Kirche, deren Mitglieder, welche in einigen größeren Städten sich finden, eigentlich nur aus eingezogenen Ausländern bestehen und ungefär 600 betragen. Die apostolische (irvingianische) Gemeinde, welche auch legalisirt ist, zält noch nicht 100 Mitglieder. Eine Religionsgemeinde, die weit größere Erfolge in Schweden geerntet hat, ist die methodistisch-episcopale Kirche. Ende 1882 betrug die Zal der Methodisten 7,572 mit 64 Kirchen und 98 Lokalpredigern. Von allen sektirerischen Kirchen hat der Methodismus durch sein offenes Visir und seinen sittlichen Ernst sich die größte Achtung in Schweden erworben.

Die schwedische Kirche hat folglich in verhältnismäßig kurzer Zeit viele Bekenner verloren. Eine nicht geringe Zal von frommen und warmherzigen Seelen ist hin und her geworfen worden durch die vielen verschiedenen Lehrwinde, welche haben frei blasen dürfen, und ist endlich in mehr oder weniger ungesunde

freikirchliche Richtungen eingelaufen. Nichtsdestoweniger aber gehören die allermeisten Einwoner Schwedens der Volkskirche, und wie viel Namenchristentum und geistlicher Tod immer darin sein mögen, zält doch auch sie fortwärend viele gläubige Bekenner und eifrige Mitglieder. Die große religiöse Bewegung, die wärend der zwei letzten Dezennien durch das ganze Land gegangen ist, hat natürlich viele schlafennde Hirten und Kräfte in der Volkskirche erweckt. Die Geistlichkeit des Landes legt auch jetzt im allgemeinen viel mehr als vorher ein kräftiges und gesegnetes Zeugnis ab vom Herrn der Gemeinde; und das schwedische Volk ist im großen und ganzen seiner Kirche und deren Lehrern so warm anhänglich, dass, nach menschlichem Urteile, die Zeit, wo das Band zwischen der Kirche und dem State wird zerrissen werden, noch sehr entfernt ist. Auch sind in der Regel die Kirchen sonntäglich und öfters auch an anderen Tagen von großen Scharen warheitssuchender Seelen erfüllt, und so lange als dies geschieht, darf man annehmen, dass Gott sich zu der schwedischen Kirche bekennt und sie noch gebrauchen will als ein Organ zur Verbreitung seines Reiches.

Die kirchliche Einteilung des Landes, welche wir jetzt kurz darlegen werden, bezieht sich auf die evangelisch-lutherische Volkskirche. Sie umfasst 12 Bistümer (Bischofsstifte), unter denen das von Upsala den Namen eines Erzbistums (Erzstift) trägt, obwol sein Vorsteher im Verhältnis zu den übrigen Bischöfen kaum etwas mehr ist, als primus inter pares.

Die Volksmenge der verschiedenen Bistümer geht aus der nachstehenden Tabelle hervor, welche nach dem Verhältnisse am Ende 1881 aufgesetzt worden ist.

Im	Erzbistume	Upsala	602,936
„	Bistume	Linköping	389,929
„	„	Skara	359,831
„	„	Strengnäs	369,111
„	„	Westerås	356,981
„	„	Wexiö	322,243
„	„	Lund	716,791
„	„	Göteborg	496,667
„	„	Kalmar	147,303
„	„	Carlstad	355,249
„	„	Hernösand	456,577
„	„	Wisby	54,026

Die Zal der Pastorate (Kirchspiele, Parochialgemeinden) in der schwedischen Volkskirche beträgt 1356, in 183 Kontrakte (Probsteien) eingeteilt. Die Anzal der Geistlichen ist jedoch viel größer. Die ordinäre Geistlichkeit besteht nämlich aus Pfarrern und Komministern, welche zusammen 2,249 sind. Die übrigen festen geistlichen Anstellungen, z. B. am Hofe, im Heere, an Lazarethen und Gefängnissen u. s. w. betrugen Ende 1881 139. Die Kirchengebäude der Volkskirche, provisorische Lokale und Kapellen an Lazarethen und Strafanstalten ungerechnet, sind gegenwärtig 2,535. Außerdem finden sich mehrere Hunderte von privaten, sogen. Missionshäusern, die wärend der zwei letzten Dezennien von den Freunden der inneren Mission sind aufgefürt worden. One Zweifel ist der Hunger, das Wort von Christus auf eine andere Weise, als in den öffentlichen Kirchen, verkündigt zu hören, sehr groß gewesen, da in so kurzer Zeit die christliche Opferwilligkeit im Stande gewesen ist, eine so große Zal von mehr oder weniger kostspieligen Kapellen zu erbauen. Auch die Priester der Volkskirche pflegen bisweilen in diesen Gebethäusern aufzutreten, wenn der Missionsverein nicht schon prinzipiell mit dem Gesetze und dem Bekenntnisse jener Kirche gebrochen hat. Wärend des letzten Decenniums sind indessen sehr viele, wenn nicht sogar die meisten der Missionshäuser, die ursprünglich lutherisch genannt wurden, in die Hände der Separatisten übergegangen. Es werden in solchen Häusern Predigt

und Kommunion, gleichzeitig mit dem öffentlichen Gottesdienste in den Kirchen der Volkskirche, gehalten von Laienpredigern, welche durch ihre ganze Stellung beinahe genötigt werden zu einer systematischen Opposition gegen die „Priester der Weltkirche". Und diejenigen freien Missionsvereine, welche noch nicht mit ihren Missionshäusern in den Dienst des Separatismus getreten sind, haben fortwärend den ursprünglichen Charakter von ecclesiolis in ecclesia, und können schwerlich, wenn sie auch wollten, irgend eine Garantie leisten für ein freundliches Verhältnis zur Landeskirche und deren Bekenntnisse. Es gibt, wenigstens zur Zeit, keine Aussicht für die Kirche, die freien Missionsvereine mit ihren Gebetshäusern in sich einordnen zu können. Und so lange als diese Vereine es als eine Lebensbedingung betrachten, die freie Laienpredigt zu behalten und es der Kirche nicht gelungen ist, ein kirchliches Diakonat einzufüren, wird man nicht an ein wirkliches Zusammenwirken beider denken können.

Hinsichtlich der Kirchenverfassung müssen wir zuerst die Stellung der Volkskirche zur weltlichen Obrigkeit darlegen. Der König Schwedens ist zugleich der höchste irdische Regent der schwedischen Kirche. Darum soll er selbst immer der „reinen evangelischen Lehre, sowie sie in der unveränderten Augsburgischen Konfession und im Beschlusse des Upsalaer Konziliums vom Jare 1593 angenommen und erklärt worden ist", gehören. Bei der Ausübung seiner kirchlichen Macht muss jedoch der König „Erkundigung und Rat einziehen" von einem besonderen Kirchenminister (Ecclesiastik-minister) und von dem ganzen übrigen Statsrate, dessen Mitglieder alle sich zur reinen evangelischen Lehre bekennen müssen. Und in Betreff der kirchlichen Gesetzgebung ist seine Macht sowol von dem Reichstage als von der Kirchenversammlung eingeschränkt. Laut des schwedischen Grundgesetzes „hat der Reichstag gemeinschaftlich mit dem Könige das Recht, Kirchengesetze zu geben, zu verändern oder aufzuheben; doch ist dabei die Einwilligung auch einer allgemeinen Kirchenversammlung erforderlich". Da der Reichstag aus zwei mit einander ebenbürtigen Kammern besteht und die Kirchenversammlung nur alle fünf Jare von dem Könige einberufen werden muss, so ist zwar hiedurch einerseits der Gefar übereilter Beschlüsse vorgebeugt, anderseits aber die Durchfürung berechtigter Reformen in der kirchlichen Gesetzgebung erschwert. Leichter werden Änderungen zustande gebracht in dem, was innerhalb der administrativen Befugnis des Königs auf dem kirchlichen Gebiete liegt. Hieher gehören unter anderem auch Fragen betreffs einer neuen Bibelübersetzung des Psalmbuches, des Evangelienbuches, des Kirchenhandbuches und des Katechismus. Hinsichtlich dieser rein kirchlichen Angelegenheiten ist es nicht nötig, den Reichstag zu hören, wol aber die Kirchenversammlung, und in der letztgenannten Repräsentation müssen zwei Drittel der anwesenden Mitglieder einig sein, um einen Beschluss zu fassen.

Die schwedische Kirchenversammlung besteht aus 60 Mitgliedern, wovon die Hälfte Geistliche und die Hälfte Laien sind. Diese werden von ihren betreffenden Elektoren gewält, mit Ausnahme der sämtlichen Bischöfe, welche ihrer Stellung zufolge Mitglieder sind. Die Gebüren der gewälten Mitglieder der Versammlung sowol als die übrigen Kosten sollen aus Statsmitteln bezalt werden. Es hat sich das konservative Element an der Kirchenversammlung, welche zum ersten Male 1868 und seitdem alle fünf Jare zusammengetreten ist, stark repräsentirt gezeigt.

Nächst unter dem Könige fungiren die Konsistorien und Domkapitel in den zwölf Bistümern als permanente kirchliche Behörde. Die Stadt Stockholm (mit 176,745 Einwonern) bildet ein besonderes Konsistorium; die übrigen Konsistorien fallen mit den Domkapiteln an den 12 Domkirchen des Reiches zusammen. In diesen Kapiteln präsidirt der Bischof, und seine Assessoren sind im allgemeinen der Domprobst und gewisse Lektoren an der öffentlichen höheren Schule der Stiftsstadt; das Laienelement ist hier durch mehr Mitglieder repräsentirt, als das geistliche. Unter dieser kirchlichen Behörde stehen auch die Volksschulen und die höheren öffentlichen Lehranstalten. Unter den kirchlichen Angelegenheiten, welche aufzunehmen und zu entscheiden das Domkapitel be-

fugt ist, verdienen besonders genannt zu werden die Aufstellung von Vorschlägen bei Besetzung aller Pastorate (Pfarren) und Komministraturen (mit Ausnahme der 104 Anstellungen, die Patronate sind) und die Ausfertigung von Patenten bei allen hierher gehörenden Anstellungen, mit Ausnahme der sogenannten regalen Pastorate. Bei den letztgenannten, deren Zal 502 beträgt, hat der König das Ernennungsrecht, in der Regel aber wird derjenige Geistliche von ihm ernannt, der bei der Wal der Gemeinde die meisten Stimmen erhalten hat. Die Domkapitel besitzen auch das Recht, fehlende Geistliche zur Verwarnung, Suspension oder Entsetzung zu verurteilen. Alle weltlichen Strafen dagegen, in die ein Geistlicher verfällt, werden von den weltlichen Gerichten bestimmt. Um Änderung in den kirchlichen Urteilssprüchen der Domkapitel kann bei den höheren weltlichen Behörden angesucht werden, und es treten gerade in den hierher gehörenden Fragen, d. h. in der kirchlichen Gerichtsordnung, die Ungelegenheiten davon am meisten hervor, dass die schwedische Kirche vom State und dessen Juristen abhängig ist.

Der Bischof ist verpflichtet, in seinem Bistume Visitationen zu halten entweder in eigener Person oder mit Beihilfe der Kontraktpröbste, welche auch im übrigen als bischöfliche Beamte fungiren. Der Bischof muss auch wenigstens alle sechs Jare die Geistlichkeit seines Bistumes (Stiftes) zu einer Versammlung zusammenberufen, vor der er verpflichtet ist, einen Amtsbericht abzugeben und geeignete Diskussionsfragen zur Überlegung aufzunehmen.

Die Kirchenratsinstitution ist ferner ein wichtiger Bestandteil der schwedischen Kirchenverfassung. Es muss nämlich ein Kirchenrat bestehen in jeder Parochialgemeinde, von der er eine Delegation bildet mit dem Pfarrer als eo ipso Wortfürer. Es kommt dem Kirchenrate zu, hinsichtlich dessen, was zur Pflege der Religion und der Sitten gehört, die Beobachtung der zutreffenden Verordnungen zu überwachen; einzuschreiten, wenn Unordnungen und Unschicklichkeiten bei dem Gottesdienste und Vernachlässigung desselben vorkommen, oder Wegbleiben aus den Religionsverhören, oder eheliche Uneinigkeiten, oder Ungehorsam gegen Eltern, oder Vernachlässigung der Kindererziehung; darüber zu wachen, dass der Verbreitung von irrefürenden Lehren möglichst vorgebeugt werde und dass kirchliche Zwietracht und Sonderung verhindert werde, endlich für die Angelegenheiten der Gemeindekirche Sorge zu tragen. Eine andere Delegation jeder Parochialgemeinde ist der Schulrat, in dem der Pfarrer auch seiner Stellung zufolge Wortfürer ist. Die Volksschule ist demnach noch mit der Kirche nahe verbunden und der Religionsunterricht ist ihr Hauptgegenstand. Die übrigen Lehrstoffe sind Arithmetik, Schönschreiben, die Muttersprache, Geschichte und Geographie und Naturlehre. Das Recht, das jedem Kinde zusteht, an dem schwedischen Volksunterrichte kostenfrei teilzunehmen, ist zugleich eine juridische Schuldigkeit. Die Volksbildung befindet sich auf einem verhältnismäßig hohen Standpunkte, und der Stat und die Kirche haben seit längerer Zeit mit einander gewetteifert, in ihrem Interesse für die Aufklärung des Volkes zu sorgen.

Endlich möge es erwänt werden, dass jede Lokalgemeinde das Recht hat, auch unmittelbar in sogen. „Kyrkostämma" (Kirchenzusammenkunft) betreffs der Angelegenheiten der Gemeindekirche und der Volksschule zu überlegen und zu beschließen, und das beste Beispiel vom demokratischen Charakter der schwedischen Kirchenverfassung dürfte der Umstand sein, dass die meisten geistlichen Anstellungen durch allgemeine Walen innerhalb der vom betreffenden Domkapitel aufgestellten Vorschläge besetzt werden. Die Vorgeschlagenen sollen vorher eine Probe im Predigen vor der Gemeinde ablegen. Das schwedische Volk hat im allgemeinen von Alters her, sogar wärend des Mittelalters, auf dem kirchlichen Gebiete ein Selbstregierungs- und Selbstbestimmungsrecht ausgeübt, das in der Geschichte der Kirche ziemlich alleinstehend ist. Die Bischöfe haben zwar in Betreff der legalen Geistlichkeit das Ordinationsrecht immer in ihren Händen gehabt, bei der Besetzung der geistlichen Ämter aber liegt der Schwerpunkt nicht in der Hand irgend einer Behörde, sondern in der des Volkes.

Nichts desto weniger sind das Beförderungsrecht und die ökono-

mische Stellung der schwedischen Geistlichkeit durch das allgemeine Gesetz auf eine verhältnismäßig befriedigende Weise geordnet. Um Ordination zu erhalten wird erfordert, erstens das Maturitätsexamen an einer öffentlichen Lehranstalt (Kursus neunjärig) abgelegt zu haben und danach a) ein vorbereitendes humanistisches Examen vor der philosophischen Fakultät einer schwedischen Universität (Kursus $1^1/_2$ bis 2järig), b) ein theoretisch-theologisches Examen vor der theologischen Fakultät (Kursus 2 bis 3järig), c) ein praktisch-theologisches Examen von einer besonderen Examenkommission aus Universitätslehrern (Kursus $^1/_2$ bis 1järig) und d) examen sacerdotale vor dem betreffenden Domkapitel zu absolviren, woneben eine eidliche Verpflichtung muss geleistet werden, festzuhalten an den symbolischen Schriften der schwedischen Kirche, welche die drei ökumenischen Symbole, die unveränderte Augsburgische Konfession und den Beschluss des Upsalaer Konsiliums von 1593 umfassen. Die drei letztgenannten Amtsexamina können jedoch durch ein theologisches Kandidaten- oder Licentiaten-Examen ersetzt werden. Zur Kompetenz als Pfarrer angestellt zu werden wird ferner erfordert, dass der Ordinirte, nachdem er wärend einiger Zeit in der Gemeinde praktisch als Geistlicher gewirkt hat, vor dem Domkapitel des Bistumes, welchem er gehört, das Pastoralexamen ablegt. Und besonders nach dem Werte dieses letztgenannten Examens richtet sich die Aussicht, die er hat, einen Platz auf den Vorschlägen zu wichtigeren und vorteilhafteren Anstellungen zu erhalten.

Der Gehalt der Geistlichkeit wechselt je nach den verschiedenen Anstellungen. Die extraordinäre Geistlichkeit (Adjunkten und „Vize-Pastoren" [Vize-Pfarrer] oder Vize-Komminister) haben einen Gehalt von 600 bis 1000 Kronen (1 Krone = 1 Mk. 12 Pf.), die Komminister haben 1000 bis 2500 Kr. außer dem Wonhause, und die Pfarrer in der Regel 2500 bis 4500 Kr. außer dem Pfarrhofe. Aber eine nicht geringe Zal der Inhabern von größeren Pastoraten nehmen 5000 bis 10,000 Kr. järlich ein. Der Gehalt der Bischöfe wechselt zwischen 10,000 und 18,000 Kronen außer dem Wonhause. Die ganze ordinäre Geistlichkeit erhält ihren Gehalt nicht vom State, sondern von ihren betreffenden Gemeinden und Kirchenpfründen, und der Gehalt wird nunmehr nicht in natura, sondern in barem Gelde ausgezalt und von einem besonderen Gemeindekassirer eingenommen. Abgaben wegen besonderer priesterlichen Verrichtungen (jura Stolae) kommen nur ausnahmsweise vor und sind nicht in die obengenannten Beträge eingerechnet. Sogar die Dissenter sind verpflichtet, der Geistlichkeit der Volkskirche den Zehnten, der an dem Grundeigentum haftet, zu bezalen: der ganze Grund und Boden Schwedens ist folglich der Kirche eben so gut wie dem State gegenüber steuerpflichtig, was aus dem Gesichtspunkte des Statszweckes und in Antracht der großen pädagogischen Bedeutung der Volkskirche nicht braucht als ungerecht betrachtet zu werden. Indessen hat die schwedische Geistlichkeit auf diese Weise im großen und ganzen eine bessere und mehr gesicherte ökonomische Existenz, als die Geistlichkeit vielleicht irgend eines anderen Landes. Sie besitzt nunmehr auch eine vorteilhafte Pensionskasse für die Wittwen und die minderjärigen Kinder.

Es gibt in Schweden zwei vollständige Universitäten, zu Upsala und Lund, jede mit ihrer theologischen Fakultät. Die Upsalaer Fakultät hat 8 Professoren nebst einer Assistenten- und drei Stipendiatstellen. In Lund zält die theologische Fakultät 6 Professoren. Alle theologischen Professoren, außer einem, sind zugleich Pfarrer in sogen. Präbenden-Pastoraten, und es dürfte in dieser innigen Verbindung zwischen der Wissenschaft und der Kirche der eigentliche Erklärungsgrund liegen des für die schwedische Kirche glücklichen Verhältnisses, dass die Theologie, welche an den schwedischen Universitäten gelehrt wird, immer von einem positiv-christlichen Inhalte gewesen ist. Freilich gibt es auch hier Nüancen, besonders in Bezug auf das Kirchentum; bis jetzt ist aber keine mehr moderne Theologie von einem schwedischen akademischen Katheder aus verkündigt worden als die sich in Deutschland zwischen Kliefoth und J. T. Beck bewegen würde.

Die Zal der theologischen Studenten an den beiden Universitäten ist gegen-

wärtig ungefär 300; überdies sind aber ungefär 150 Studenten mit dem vorbereitenden theologisch-philosophischen Examen beschäftigt. Es gibt sehr viele theologische Stipendien, besonders an der Universität zu Upsala. Auch zwei Studentenherbergen (eine Art von Privatstiftung oder Pensionat) sind dort eingerichtet worden für eine kleine Zal von theologischen Studenten. Das akademische Studium ist in Schweden insofern freier als in Deutschland, als es hier keinen Zwang gibt, gewissen Vorlesungen beizuwonen. Auch sind die öffentlichen Vorlesungen unentgeltlich. Jeder Professor hält deren wöchentlich vier.

Der öffentliche Gottesdienst ist nunmehr für die ganze Landeskirche geordnet gemäß der Liturgie, die 1809 eingefürt, seitdem aber in mehreren Punkten verbessert worden ist. Für die Predigt gilt ein festes Perikopensystem, aus drei Textjargängen bestehend. Beim Kirchengesang wird ein 1819 eingefürtes Psalmbuch benützt, das von dem ausgezeichneten Psalmdichter, dem Erzbischof Wallin, auf eine im allgemeinen verdienstliche Weise redigirt wurde. Nächst der Bibel gibt es für das schwedische Volk kein theureres Erbauungsbuch als dies Psalmbuch. Es wird sogar bei den Gottesdiensten der Separatisten benutzt, nebst mehreren anderen neueren geistlichen Gesangbüchern.

Bei dem Religionsunterrichte in der Kirche und der Schule werden immer sowol die biblische Geschichte als der Katechismus gelesen. Im Jare 1878 wurde eine neue Erklärung von dem kleinen Katechismus Luthers in 268 Fragen und Antworten eingefürt, welche besser wie irgend eine frühere die evangelisch-lutherische Anschauung widergibt. Als Kirchenbibel gilt die sog. Bibel Karls XII., welche fast gänzlich der Übersetzung Luthers folgt. Wärend seit 110 Jaren eine königliche Kommission beschäftigt gewesen ist, eine bessere Übersetzung herauszugeben, ist es erst 1883 ihrem neuesten Übersetzungsversuche des Neuen Test.'s gelungen, Anerkennung und Sanktion zu gewinnen.

Die Missionswirksamkeit ist in Schweden in den letzteren Jaren mit großer Teilnahme betrieben, doch leider nach zu vielen Seiten hin zersplittert worden. Seit 1836 hat die „schwedische Missionsgesellschaft" in kirchenfreundlichem Geiste gewirkt, teils unter den Lappländern, teils bis 1873 unter den Tamulen in Ostindien, am letzten Orte im Verein mit der Leipziger Mission. Seit 1873 hat die schwedische Kirche ihre eigene Missionswirksamkeit, an deren Spitze eine von der Kirchenversammlung eingesetzte Direktion steht, und die teils die eben genannte tamulische Mission, teils ein eigenes neues Missionsfeld unter den Zulu in Süd-Afrika umfasst. Im Dienste der schwedischen Kirche waren am Ende 1882 zusammen sechs Missionare angestellt. Ferner findet sich zu Stockholm seit 1856 eine weitverzweigte und vor einigen zehn Jaren sehr einflussreiche private Institution, „die evangelische vaterländische Stiftung" genannt, welche ursprünglich ihre Wirksamkeit auf die innere Mission begrenzte und zu diesem Zwecke eine große Anzal von kleineren Missionsvereinen begründete und eine Kolporteurschule einrichtete, aus der erst nur sog. Bibelboten, aber seither sehr viele Laienprediger hervorgegangen sind. Da diese „Stiftung" sich auf evangel.-lutherischen Grund stellte und mit den Geistlichen der Volkskirche treu zusammenwirken wollte, wurde hiedurch das Missionsinteresse in dem Grade gestärkt, dass die „Stiftung" sehr bald auch eine ausländische Missionswirksamkeit beginnen konnte. Eine nicht geringe Zal schwedischer Missionare haben in ihrem Dienste gewirkt unter dem Gallasvolke im nordöstlichen Afrika. Diese Mission hat mit viel Missgeschick und mit schweren Verlusten kämpfen müssen. Die vaterländische Stiftung hat später neue Missionsfelder geöffnet, teils in Ostindien, teils in Estland, und außerdem eine Mission für Seeleute zustande gebracht, die mit großem Segen gewirkt hat. Am Ende 1882, als „die Stiftung" der Einheitspunkt 108 schwedischer Missionsvereine war, wirkten in ihrem Dienste 24 Missionare für die äußere und 104 Laienprediger für die innere Mission. Danebst fungirten 168 Geistliche der Volkskirche als Deputirte der Stiftung in den verschiedenen Provinzen. Endlich gibt es eine 1879 gegründete Missionsgesellschaft, die gleich den vorhergehenden sich auf das ganze

Land erstreckt und der „schwedische Missionsbund“ genannt wird. Diesem Bündnis ist es im Laufe von vier Jaren gelungen, 121 Missionsvereine und 42 „Freigemeinden“ mit sich zu vereinen. Ihre Anhänger finden sich unter den oben genannten, aus den Freunden der vaterländischen Stiftung ausgeschiedenen Separatisten. Ihnen ist die schwedische Kirche selbst noch das eigentliche Missionsfeld. Sechs Missionare arbeiten außerdem auch in Rußland.

Die Gaben, welche järlich zum Besten aller dieser verschiedenen Missionen gesammelt werden, betragen wenigstens 350,000 Kronen. (Die obengenannte vaterländische Stiftung empfing wärend 1882 nur für ihre äußere Mission beinahe 140,000 Kronen). Da außerdem in letzterer Zeit in Schweden eine große Zal von christlichen Kinderhäusern und Kinderkrippen, Magdalenenhäusern und Anstalten für Diakonissinnen, nebst vielen anderen Woltätigkeitsanstalten eingerichtet wurden, und an vielen Orten im Lande kleinere christliche Vereine mehrfacher Art auf eigene Hand im Dienste der inneren Mission wirken, kann man nicht leicht das schwedische Missionsinteresse in Geld abschätzen.

Die Armenpflege ist in Schweden durch ein allgemeines Gesetz geordnet, und ist insofern gänzlich eine kommunale (bürgerliche) Angelegenheit. Die Geistlichkeit der schwedischen Kirche hat jedoch Sitz und Stimme in der Direktion jedes Ortes für die Armenpflege und hat dadurch Gelegenheit, ihrer Pflicht gemäß der christlichen Barmherzigkeit das Wort zu reden. Unter solchen Umständen hat das Bedürfnis einer geordneten kirchlichen Armenpflege sich in Schweden noch nicht geltend gemacht.

In Bezug auf die Heilighaltung des Sonntages wird in dem schwedischen Strafgesetze jede körperliche Arbeit, die einen Aufschub verträgt, bei Geldstrafe verboten. Wie selten auch die Behörden dies Gesetz anwenden, sogar wo Veranlassung dazu sich findet, wird doch die äußere Heilighaltung des Ruhetages sehr allgemein sowol in den Städten wie auf dem Lande beobachtet. Eine wichtige Ausnahme von diesem glücklichen Verhältnisse macht der Betrieb der gewönlichen Kommunikationseinrichtungen. Eisenbanzüge und Dampfschiffe, Telephon- und Telegraphenstationen sind nicht einmal, wenn sie in Besitz des States sind, irgend einer Beschränkung an Sonn- und Feiertagen unterworfen. Nur die Postämter sind wärend der Dauer des allgemeinen Gottesdienstes, 10—12 Uhr Vormittags und 5—6 Uhr Nachmittags geschlossen.

Die kirchlichen Verhältnisse im schwedischen Lappland — nur etwas mehr als 6000 Lappländer gehören unter die schwedische Krone — sind jetzt nicht schlechter als im übrigen Schweden. Freilich stehen wegen ihres Nomadenlebens der Seelsorge mancherlei Schwierigkeiten im Wege, und es wäre wünschenswert, dass ambulatorische Lehrer sie auf ihren Wanderungen begleiten könnten; aber es sind da und dort ihretwegen Kapellen erbaut mit fest angestellten Geistlichen, sowie auch eine hinreichende Zal von Schulen eingerichtet ist, wo die Eltern gewönlich ihre Kinder wie in Pensionen lassen, um unterrichtet und erzogen zu werden.

Quellen und Schriften zur Orientirung: A. E. Knös, Die schwedische Kirchenverfassung, Berlin 1852; Mein Büchlein: Svenska kyrkans och statens förhållande till hvarandra, Upsala 1872; A. J. Rydén, Sveriges kyrkolag, 7 peppl., Göteborg 1882; F. A. Westerling, Ecklesiastik-Matrikel öfver Sverige, 10 peppi., Stockholm 1883. — Vorstehender Darstellung liegen meistenteils persönliche Beobachtungen zugrunde. — Vgl. „Allmänna kyrkomötets protokoll“, Stockholm 1868, 1873, 1878, 1883, und die Jaresberichte der schwedischen Missionsgesellschaft und der evangelisch-vaterländischen Stiftung, järlich in Stockholm herausgegeben. **Rob. Sundelin.**

Schwegler, s. Baur und die neuere Tübinger Schule Band III, S. 168 ff.

Schweiz, die gegenwärtigen kirchlichen Verhältnisse oder die Statistik in kirchlicher Beziehung. Die Hauptquellen für nachstehende

Arbeit sind (außer den Kirchengesetzen im Original, soweit sie dem Verfasser zu Gebote standen): Finsler, Kirchliche Statistik der reformirten Schweiz, Zürich 1854, für alles historische und für die kirchlichen Verhältnisse bis 1854, eine überaus sorgfältige Darstellung; Gareis und Zorn, Stat und Kirche in der Schweiz, 2 Bde, Zürich 1877. Sehr einläßliche Darstellung der kirchlichen Rechtsverhältnisse, namentlich auch hinsichtlich der katholischen Kirche, mit vielen Aktenstücken.

1. Die Verteilung der Konfessionen.

Die wie in politischer so in kirchlicher Hinsicht überaus manigfaltigen und zum teil komplizirten Verhältnisse der Schweiz bieten sich schon in den Resultaten der kirchlichen Volkszälung dar. In den Jaren 1850, 1860 und 1870 wurden Volkszälungen von den Bundesbehörden veranstaltet und one Widerspruch hiebei auch eine Rubrik für das religiöse Bekenntnis in die Formulare aufgenommen. Als es sich um die Feststellung der Formulare für die Volkszälung am 1. Dezember 1880 handelte, war inzwischen die Bundesverfassung von 1848 außer Kraft getreten, und da die jetzt geltende Bundesverfassung von 1874 (s. unten) keinen Unterschied der Konfessionen vor dem Gesetze kennt und die bloße Frage nach der Konfession als der Gewissensfreiheit nachteilig erscheinen konnte, so beschloss der Bundesrat, die Rubrik „Konfession“ wegzulassen, stellte sie dann aber auf Verlangen von 10 Kantonsregierungen, welche die Mehrheit der schweizerischen Bevölkerung repräsentirten, wider her, immerhin in einer Fassung, die niemanden einen Zwang auflegte. Die Differenz der Formulare von 1870 und 1880 ist folgende: Beide stellen je eine Rubrik auf für Protestanten und Katholiken, die dritte Rubrik lautet 1870 „Andere christliche Konfessionen“, die vierte: „Israeliten und andere Nichtchristen“. 1880 lautet die dritte: „Israeliten“, die vierte: „Andere oder ohne Angabe“. Eine Vergleichung der Resultate zeigt aber, dass troß der größeren Beweglichkeit der Bevölkerung, der größeren Zal und Manigfaltigkeit der religiösen Gemeinschaften und des Wegfalls jeden gesetzlichen und moralischen Zwangs bei Angabe der Konfession die Zal der sich weder zu den beiden christlichen Hauptkonfessionen zälenden noch zum Judentum bekennenden Einwoner in den zehn Jaren fast gleich geblieben ist, ja abgenommen hat, und für die Betrachtung der konfessionellen Bewegung im Großen kein Hindernis und keinen erheblichen Bruchteil bildet. Es kann ferner mit Sicherheit angenommen werden, dass die große Mehrheit der Protestanten den evangelischen Landeskirchen, die große Mehrheit der Katholiken der römisch-katholischen Kirche angehören. Dagegen ist allerdings nicht ersichtlich

a) wie viele Angehörige kleinerer evangelischer Gemeinschaften (Methodisten, Baptisten, Irvingianer) sich als Protestanten, wie viele 1880 sich in die vierte Rubrik eingeschrieben haben;

b) wie viele Altkatholiken in die zweite, wie viele in die vierte Rubrik fallen;

c) wie viele absichtlich in letztere sich einzeichneten, weil sie gegen religiöse Fragen sich indifferent oder negativ erklären wollten, wie viele hingegen one ihr Wissen oder, weil man sie gar nicht mit dieser Frage behelligen konnte oder wollte (Fremde in Gasthöfen, des Schreibens Unkundige, Bewoner von Kranken- und Strafanstalten 2c.) in dieselbe hineinkamen. Zalreiche Gemeinden verzeichnen niemand in dieser Rubrik; die größten Zalen zeigen sich in Städten und ihrer Umgebung. Mit diesen Reservationen darf immerhin die Übersicht der Volkszälungen von 1870 und 1880, die wir nach den offiziellen Publikationen*) folgen lassen, als ein richtiges Bild der konfessionellen Verhältnisse gelten.

---

*) Schweiz. Statistik LI. Eidgenöss. Volkszälung vom 1. Dezember 1880, herausgegeben von dem statistischen Bureau des eidg. Departements des Innern.

Bevölkerung der Schweiz nach den Konfessionen.

Kanton	1. Dezember 1870				1. Dezember 1880				Total
	Protestanten	Katholiken	Andere christliche Konfess.	Israeliten u. andere Nichtchrist.	Protestanten	Katholiken	Israeliten	Andere oder one Angabe	
Zürich	263730	17942	2609	505	283134	30298	806	3338	317576
Bern	436304	66015	2745	1401	463163	65828	1316	1857	532164
Luzern	3823	128338	79	98	5419	129172	152	63	134806
Uri	80	16018	1	8	524	23149	7	14	23694
Schwyz	647	47047	4	7	954	50266	7	8	51285
Unter- } ober dem Wald	358	14055	—	2	277	15078	1	—	15356
Walden } nid dem Wald	66	11632	—	3	90	11901	1	—	11992
Glarus	28238	6888	7	17	27097	7065	7	44	34213
Zug	878	20032	18	15	1218	21734	27	15	22994
Freiburg	16819	93951	12	50	18138	97113	104	45	115400
Solothurn	12448	62072	100	93	17114	63037	139	134	80424
Basel-Stadt	34457	12301	486	516	44236	19288	830	747	65101
Basel-Landschaft	43523	10245	228	131	46670	12109	223	269	59271
Schaffhausen	34466	3051	180	24	33897	4154	23	264	38348
Appenzell (Außer-Rhoden)	46175	2358	172	21	48088	3694	18	158	51958
Appenzell (Inner-Rhoden)	188	11720	1	—	545	12294	1	1	12841
St. Gallen	74573	116060	190	192	83441	126164	371	515	210491
Graubünden	51887	39843	35	18	53168	41711	38	74	94991
Aargau	107703	89180	448	1542	108029	88893	1234	489	198645
Thurgau	69231	23454	531	84	71821	27123	120	488	99552
Tessin	194	119349	46	30	358	130017	11	391	130777
Waadt	211686	17592	1821	601	219427	18170	576	557	238730
Wallis	900	95963	20	4	866	99316	—	34	100216
Neuenburg	84334	11345	981	674	91076	11651	689	316	103732
Genf	43639	47868	631	1001	48359	51557	662	1017	101595
Schweiz	1,566347	1,084369	11394	7037	1,667109	1,160782	7373	10838	2,846102
Auf 100 Einwoner	58,7	40,6	0,4	0,3	58,6	40,8	0,2	0,4	—

Aus dieser Übersicht ergibt sich hinsichtlich der Veränderung der konfessionellen Verhältnisse von 1870 bis 1880 folgendes:

Die Katholiken haben sich im Verhältnis zur Gesamtbevölkerung vermehrt in den Kantonen Basel-Stadt um 4%, Zürich, Schaffhausen um 3%, Appenzell A. Rh., Thurgau um 2%, Glarus 1%.

Die Protestanten in Solothurn um 4%, in Appenzell I. Rh. um 2%, in Luzern, Uri, Zug um 1%.

Die Zal der Israeliten ist gestiegen in Zürich, Luzern, Freiburg, Solothurn, Basel-Stadt und Land, St. Gallen, gesunken in Bern, Aargau, Genf.

1880 zälen mehr als 90% Protestanten die Kantone Waadt und Appenzell A. Rh. (92,6%), mehr als 80% Zürich, Bern, Schaffhausen, Neuenburg, zwischen 80 und 65% Glarus, Basel-Land, Thurgau, Basel-Stadt.

Am nächsten stehen sich beide Konfessionen in Graubünden (56% Protestanten, 43% Katholiken), Aargau (54% Prot., 44 Kath.), Genf (47% Kath., 50% Protestanten).

60% Katholiken hat St. Gallen, 78 Solothurn, mehr als 80 Freiburg, mehr als 90 Luzern, Uri, Schwyz, Zug, Appenzell I. Rh., mehr als 99% Nidwalden, Wallis und Tessin.

Mehr als 1% Israeliten hat nur Basel-Stadt.

2. Die Bundesverfassung vom 29. Mai 1874.

Für die kirchlichen Verhältnisse aller Konfessionen in der Schweiz hat die Bundesverfassung von 1874 einen wesentlich neuen Boden geschaffen, der sich in der Gesetzgebung und im kirchlichen Leben überall geltend macht. Wärend die Bundesverfassung von 1848 in Art. 41 allen Schweizern, welche „den christlichen Konfessionen“ angehören, freie Niederlassung sichert, in Art. 46 die freie Ausübung des Gottesdienstes „den anerkannten christlichen Konfessionen“ gewärleistet, den Kantonen sowie dem Bunde vorbehält, für Handhabung der öffentlichen Ordnung und des Friedens unter den Konfessionen die geeigneten Maßnahmen zu treffen, in Art. 48 die Kantone verpflichtet, „alle Schweizer-Bürger christlicher Konfession in der Gesetzgebung sowol als im gerichtlichen Verfaren den Bürgern der eigenen Kantone gleich zu halten“, in Art. 58 dem Orden der Jesuiten und den ihm affiliirten Gesellschaften in keinem Teile der Schweiz Aufnahme gestattet, im übrigen aber über das Verhältnis des States zu den Konfessionen keinerlei Bestimmungen enthält, hat die Bundesverfassung von 1874 nachfolgende eingreifende Grundsätze aufgestellt:

Art. 27, L. 2. Die Kantone sorgen für genügenden Primarunterricht, welcher ausschließlich unter statlicher Leitung stehen soll. — —

L. 3. Die öffentlichen Schulen sollen von den Angehörigen aller Bekenntnisse one Beeinträchtigung ihrer Glaubens- und Gewissensfreiheit besucht werden können.

L. 4. Gegen Kantone, welche diesen Verpflichtungen nicht nachkommen, wird der Bund die nötigen Verfügungen treffen.

Art. 49. Die Glaubens- und Gewissensfreiheit ist unverletzlich.

Niemand darf zur Teilnahme an einer Religionsgenossenschaft oder an einem religiösen Unterricht, oder zur Vornahme einer religiösen Handlung gezwungen, oder wegen Glaubensansichten mit Strafen irgend welcher Art belegt werden.

Über die religiöse Erziehung der Kinder bis zum erfüllten 16. Altersjare verfügt im Sinne vorstehender Grundsätze der Inhaber der väterlichen oder vormundschaftlichen Gewalt.

Die Ausübung bürgerlicher oder politischer Rechte darf durch keinerlei Vorschriften oder Bedingungen kirchlicher oder religiöser Natur beschränkt werden.

Die Glaubensansichten entbinden nicht von der Erfüllung der bürgerlichen Pflichten.

Niemand ist gehalten, Steuern zu bezalen, welche speziell für eigentliche Kultuszwecke einer Religionsgenossenschaft, der er nicht angehört, auferlegt

werden. Die nähere Ausfürung dieses Grundsatzes ist der Bundesgesetzgebung vorbehalten.

Art. 50. Die freie Ausübung gottesdienstlicher Handlungen ist innerhalb der Schranken der Sittlichkeit und der öffentlichen Ordnung gewärleistet.

Den Kantonen sowie dem Bunde bleibt vorbehalten, zur Handhabung der Ordnung und des öffentlichen Friedens unter den Angehörigen der verschiedenen Religionsgenossenschaften, sowie gegen Eingriffe kirchlicher Behörden in die Rechte der Bürger des States die geigneten Maßnahmen zu treffen.

Anstände aus dem öffentlichen oder Privatrechte, welche über die Bildung oder Trennung von Religionsgenossenschaften entstehen, können auf dem Wege der Beschwerdefürung der Entscheidung der zuständigen Landesbehörden unterstellt werden.

Die Errichtung von Bistümern auf schweizerischem Gebiete unterliegt der Genehmigung des Bundes.

Art. 51. Der Orden der Jesuiten und die ihm affiliirten Gesellschaften dürfen in keinem Teile der Schweiz Aufnahme finden, und es ist ihren Gliedern jede Wirksamkeit in Kirche und Schule untersagt.

Dieses Verbot kann durch Bundesbeschluss auch auf andere geistliche Orden ausgedehnt werden, deren Wirksamkeit statsgefärlich ist oder den Frieden der Konfessionen stört.

Art. 52. Die Errichtung neuer und die Widerherstellung aufgehobener Klöster oder religiöser Orden ist unzulässig.

Art. 53. Die Feststellung und Beurkundung des Civilstandes ist Sache der bürgerlichen Behörden. Die Bundesgesetzgebung wird hierüber die näheren Bestimmungen treffen.

Die Verfügung über die Begräbnisplätze steht den bürgerlichen Behörden zu. Sie haben dafür zu sorgen, dass jeder Verstorbene schicklich beerdigt werden kann.

Art. 54. Das Recht der Ehe steht unter dem Schutze des Bundes.

Dieses Recht darf weder aus kirchlichen oder ökonomischen Rücksichten, noch wegen bisherigen Verhaltens oder aus andern polizeilichen Gründen beschränkt werden.

Art. 58. L. 2. Die geistliche Gerichtsbarkeit ist abgeschafft.

Es ist offenbar, dass diese Grundsätze die Stellung der Kirche zum Stat für die Schweiz wesentlich geändert haben, und konsequent durchgefürt die völlige Ignorirung der Kirche von Seite des States, somit das Aufhören der kantonalen Landeskirchen zur Folge haben müssten. Allein wärend des seit Erlass der Bundesverfassung nun verflossenen Dezennium wurden nur einige, allerdings tiefgreifende Konsequenzen wirklich gezogen; allmählich aber hat sich die Gegenströmung für Beibehaltung einer engeren Verbindung von Kirche und Stat wider neuerdings geltend gemacht. Nur Art. 53, L. 1 hat seine Ausfürung durch ein Bundesgesetz erhalten, das dann auch Art. 54 mitumfasste, das Gesetz betr. Feststellung und Beurkundung des Civilstandes und die Ehe vom 24. Dezember 1874. Ein Versuch, Art. 27 im Sinne einer regelmäßigen Bundesaufsicht über die Volksschule zur weiteren Ausfürung zu bringen, ist zwar durch die Bundesversammlung in einem Gesetzesentwurfe betr. Errichtung eines schweizerischen Schulsekretärs gemacht, aber durch die Volksabstimmung vom 26. November 1882 mit überwiegender Mehrheit abgelehnt worden. Die bis jetzt zu Tage getretenen Wirkungen der Bundesverfassung auf die kantonalen kirchlichen Verhältnisse sind folgende:

1) Jeder Religionsunterricht in oder außer der Schule ist fakultativ. Dagegen ist in den meisten Kantonen derselbe noch Lehrgegenstand der Volksschule, und wird in vielen Kantonen besonders an den höheren Klassen von Geistlichen erteilt.

2) Die Geistlichen können nicht von Amtswegen Inspektoren oder Präsidenten oder Mitglieder der Schulbehörden sein; dass sie es durch Wal werden dür-

sen, ist unbestritten, ebenso dass sie es, auch in den reformirten Kantonen, sehr oft sind.

3) Ob Personen, die einem kirchlichen Orden angehören, also durch besondere Gelübde anderen als den Statsbehörden zu striktem Gehorsam verpflichtet sind (Klostergeistliche, Lehrschwestern), Lehrer der Volksschule sein dürfen, ist streitig. Die katholischen Kantone behaupten es, die Bundesversammlung ist geteilter Ansicht, ein seit mehreren Jaren pendenter Rekurs noch unentschieden.

4) Die geistliche Gerichtsbarkeit, überhaupt jede offizielle Mitwirkung der Kirche und der Geistlichen bei Ehe- und Paternitätsfragen ist ausgeschlossen, die Civilehe obligatorisch und allein statlich gültig, die Civilstandsregister dürfen nicht von Geistlichen gefürt werden, die kirchliche Eheeinsegnung vor der civilen Trauung ist bei schwerer Strafe verboten.

5) Gegen Versuche der römisch-katholischen Kirche, ohne Begrüßung des Bundes Änderungen in den Bistümern zu treffen, ist der Bundesrat eingeschritten.

6) Ob und welche kirchliche Maßregeln (Ausschließung vom kirchlichen Stimmrecht ꝛc.) gegen solche zulässig seien, welche an kirchlichen Handlungen, wie Taufe, Konfirmation, Abendmal, kirchliche Eheeinsegnung, kirchliche Beerdigung, absichtlich nicht teilnehmen, ist bis jetzt eine offene Frage.

3. Das Kirchenwesen der reformirten Schweiz.

a) Historischer Rückblick *). Der Gang der Reformation muſste zur Folge haben, daſs gegenüber der Macht des Papsttums und seinen Mitteln die Anhänger der evangelischen Kirche sich an die einzig vorhandene andere öffentliche Macht, die des States, anschlossen, und Zwingli wie Calvin waren auch grundsätzlich nicht dagegen, weil sie die religiös-sittliche Erneuerung nicht bloß der Einzelnen, sondern der Gesamtheit, also des Gemeinwesens, wie es als Stat organisirt war, anstrebten. Darum gehörte in den meisten Kantonen nur zum State, wer der evangelischen Warheit sich zuwandte, die andern muſsten das Land meiden. Ebenso verfur man auf katholischer Seite. Aber die katholischen Regierungen waren die Diener ihrer Kirche, die reformirten die Gebieter, allerdings im Namen der Gemeinde, und unter Beirat der Geistlichen. So gebietet in Zürich der Rat der 200, das Wort Gottes allein zu predigen und fürt die Reformation in Lehre und Kultus durch, er konstituirt 1528 die Synode der Geistlichen, welche Aufsicht über die einzelnen Geistlichen übt und zu der auch bis 1630 die Geistlichen von Glarus, bis 1798 diejenigen des Thurgauer- und Rheintals gehörten. Änliche Synoden bestanden in St. Gallen-Appenzell, Toggenburg, Schaffhausen. In Bern und Basel wurden solche mit der Reformation angeordnet, aber bald nicht mehr einberufen. In Graubünden hatte die Synode die fast selbständige Leitung der kirchlichen Angelegenheiten. In Genf stand die Wal der Geistlichen der Compagnie des pasteurs, die Ausübung der Kirchenzucht dem Konsistorium zu, dessen Mitglieder die 6 Stadtgeistlichen und 12 vom Rate gewälte Männer waren. In Neuenburg lag das ganze Kirchenregiment in den Händen der Compagnie des pasteurs. In der Waadt stand den fünf Klassen die Censur und unter Bestätigung der Regierung die Besetzung der Pfarrstellen zu. Die Vereinigung der Klassen in Synoden geschah nicht regelmäßig und hörte im 17. Jarhundert auf. — Die laufende kirchliche Verwaltung wurde in Zürich vom Examinatorkonvent besorgt, der unter dem Vorsitz des Antistes (Pfarrer am Großmünster und Präsident der Synode) aus Ratsherren, Pfarrern und Professoren bestand. Er prüfte und ordinirte die Kandidaten, machte dem Rate Vorschläge für die Pfarrwalen und beaufsichtigte die Geistlichen. Änliche Behörden, deren Vorsteher Antistes oder Dekan hieß (z. B. Schaffhausen, Basel), bestanden in mehreren anderen Kantonen. — Die Kapitel als Versammlung der Geistlichen eines kleineren Bezirkes blieben aus

*) Finsler a. a. O. und in: Allgemeine Beschreibung und Statistik der Schweiz: Die reformirte Kirche, Separatabdruck 1873.

der katholischen Zeit stehen, da und dort unter dem Namen Klassen (Bern, Waadt) oder Kolloquien (Graubünden), ihre Vorsteher hießen an manchen Orten Dekane. — Die Wal der Geistlichen stand in den meisten Kantonen den Regierungen oder den bisherigen Kollatoren nach den Vorschlägen der Examinatoren- oder Kirchenkonvente zu, nur in Glarus, Appenzell, Graubünden hatten die Gemeinden das Recht, die Pfarrer zu wälen und wider zu entlassen. Schon von der Reformationszeit an hatten in manchen Kantonen die Gemeinden kirchliche Vorsteherschaften, Ehegaumer (= Gesetzeswächter), Stillstände, Konsistorien, Kirchenstände, Kirchengerichte, Chorgerichte, Kirchenbann genannt, welche über Zucht und Sitte, Haltung der Feiertage, Besuch des Gottesdienstes, Verwaltung der Kirchen- und Armengüter zu wachen hatten und die erste Instanz in Ehesachen bildeten. Förmliche Kirchenzucht bis zur Ausschließung vom Abendmal stand diesen Behörden nur in Basel, Schaffhausen, Neuenburg und Genf zu. In letzterem Kantone wurden mit den kirchlichen sehr harte bürgerliche Strafen verbunden, wie die Verbannung.

Im 17. und 18. Jarhundert bildeten sich die Kirchenverfassungen immer mehr im statlichen Sinne aus; die Synoden verlieren an Bedeutung oder hören ganz auf. Zur Zeit der helvetischen Republik war eine einheitliche kirchliche Organisation beabsichtigt, kam aber nicht zur Durchfürung. Die oberste kirchliche Gewalt hatte die helvetische Regierung (Direktorium), der Minister der Künste und Wissenschaften war auch Kultusminister. Die Mediationszeit stellte meist die alten Formen wider her. Die neugebildeten Kantone St. Gallen und Thurgau erhielten Synoden und Kirchenräte, der Kanton Aargau nur einen Kirchenrat. Die politischen Veränderungen des Jares 1830 zogen auch Änderungen der Kirchenverfassung im Sinne größerer Selbständigkeit der Kirche gegenüber dem State nach sich. Einige Geistlichkeitssynoden erhielten das Recht der Beschlussfassung in rein kirchlichen Dingen unter Vorbehalt der Ratifikation des Großen Rates und das Recht der Begutachtung in nicht rein kirchlichen Dingen, so in Zürich, St. Gallen, Thurgau; andere hatten auch für rein kirchliche Dinge nur die Antragstellung, so Schaffhausen, Appenzell. Gemischte Synoden (mit bestimmter Vertretung der Geistlichen) erhielten Bern (1852), Neuenburg (1848), Freiburg (1854), Glarus (1845). Volkssynoden mit ganz freier Wal datiren erst aus neuerer Zeit. Basel-Stadt hatte einen Kirchenrat one Synode, Basel-Land keine bestimmte Kirchenverfassung. In Aargau erhielt das Generalkapitel das Beschlussrecht in rein kirchlichen Dingen, in andern die Begutachtung.

b) Die Kirchenverfassungen der Gegenwart. Neuere Kirchengesetze, die mit der betreffenden Kantonalverfassung in Einklang stehen, oder auf Grund derselben erlassen wurden, bestehen in St. Gallen 1862, Waadt 1863, Thurgau 1870, Bern, Freiburg, Basel-Stadt, Neuenburg, Genf, alle 1874, Graubünden, Appenzell A. Rh. 1877, Glarus 1882. In Zürich ist das Kirchengesetz von 1861 durch die Kantonsverfassung von 1869 und die Bundesverfassung, sowie durch Spezialgesetze betreffend Walen, Gemeindewesen u. s. w. in vielen Stücken aufgehoben oder obsolet geworden; die Synode hat widerholt Vorschläge zu Erlass eines neuen Gesetzes gemacht, der Kantonsrat ist aber 1873 und 1883 bei der Beratung der ihm gemachten Vorlagen zu keinem Abschlusse gekommen. In Schaffhausen bedarf das Kirchengesetz von 1854 infolge der Verfassung von 1876 einer Umgestaltung, die von der konstituirenden Synode im Jare 1877 durch eine „Ordnung für die evangelisch-reformirte Kirche des K. Sch." vorgenommen, aber vom Großen Rat noch nicht sanktionirt ist. In Aargau ist das Statut von 1866 durch Spezialgesetz zur Vereinfachung des Statshaushalts teilweise geändert worden. Basel-Land hat kein Kirchengesetz.

Das Verhältnis der Kirche zum Stat ist im allgemeinen dahin geordnet, dass in rein kirchlichen oder innerlichen Dingen (Anordnungen betr. Gottesdienst, Gesangbuch, Liturgie, Gestaltung und Lehrmittel des kirchlichen Religionsunterrichtes ꝛc.) die kirchlichen Organe entscheiden, mit oder one Plazet des States, in gemischt-kirchlichen der Stat auf das Gutachten der kirchlichen Organe beschließt (Aufsicht über die Kirchengüter, Besoldung der Geistlichen, Abgrenzung

der Kirchengemeinden). Doch überwiegt in den einen Kantonen die Selbständigkeit der Kirche (Glarus, Freiburg, Appenzell, St. Gallen, Thurgau), in den andern die materielle Kompetenz der Statsbehörden (Basel-Stadt, Aargau, Waadt, Genf).

Die Landeskirchen erklären sich als Teile der christlichen Kirche oder der evangelischen Kirche, oder bekennen sich zu den Grundsätzen der Reformation. Formulirte Bekenntnisse stellen sie nicht auf, einige negiren auch für Synodalrechte und geistliches Amt jede bestimmte Formulirung.

Die Kirchengemeinden bestehen aus allen stimmberechtigten Statsbürgern, die der „reformirten Konfession" angehören oder sich der Kirchenordnung unterziehen. In einigen Kantonen haben die Ausländer kirchliches Stimmrecht (Appenzell, Neuenburg). Die Rechte der Gemeinden sind sehr verschieden: In allen Kantonen haben sie die Wal der Pfarrer, in Waadt jedoch nur einen Zweiervorschlag zu Handen der Regierung, in den meisten die Wal der kirchlichen Vorsteherschaften (in Genf bestehen solche nicht), in vielen die Wal der Synodalen unter näher bestimmten Normen; in manchen auch entweder die alleinige Beschlussfassung über Gottesdienst, Gesangbuch, Liturgie, oder auf Grund der bezüglichen Vorlagen der Synoden eine regelmäßige Abstimmung, oder das Recht des Vetos.

Die Kirchenvorsteherschaften, denen der Pfarrer meist als Mitglied oder Präsident von Amtswegen angehört, haben in der Regel die Sorge für Ordnung im Gottesdienst, die Aufsicht über die pfarramtliche Tätigkeit, insbesondere den Religionsunterricht, die Aufsicht über die sittlichen Zustände (in Thurgau mit Strafkompetenz), in einigen Kantonen sind sie zugleich die offiziellen Armenpflegen, in anderen wird ihnen die Sorge für Arme und Kranke nur empfohlen.

Die Synoden (in Genf das Konsistorium) sind überall die in rein kirchlichen Dingen von sich aus oder mit Vorbehalt der Sanktion durch Statsbehörden oder Gemeinden beschlussfassenden Behörden. Sie bestehen in Zürich, Graubünden und bisher Schaffhausen aus sämtlichen Geistlichen und einigen Abgeordneten des States, in den übrigen Kantonen aus Abgeordneten, die von den einzelnen Gemeinden (Glarus, Freiburg, Basel-Stadt, Appenzell, St. Gallen, Aargau) oder in Walkreisen (Bern, Thurgau, Neuenburg), oder vom ganzen Kanton (Genf), oder von Bezirksbehörden (Waadt) gewält werden. Eine bestimmte Zal von Geistlichen ist in Glarus, Freiburg, Basel-Stadt, Thurgau, Waadt, Neuenburg, Genf festgesetzt. Die Amtsdauer beträgt 3, 4 oder 6 Jare. Sie versammeln sich in der Regel alljärlich (Glarus alle 3 Jare, Neuenburg järlich 2mal).

Die oberste kirchliche Verwaltungsbehörde ist in sehr verschiedenartiger Weise der Kantonsregierung neben- oder untergeordnet, oder hat eine Vertretung derselben in sich und wird bald ganz, bald teilweise, bald gar nicht von der Synode gewält. Die Verschiedenartigkeit ihrer Stellung zeigt sich auch in den Namen Kirchenrat (Zürich, Basel-Stadt, Schaffhausen, Appenzell, St. Gallen, Graubünden, Thurgau), Synodalrat (Bern), Synodalkommission (Freiburg, Waadt, Neuchatel), Kirchenkommission (Glarus), Synodalausschuss (Aargau). Überall hat diese Behörde die Synodalbeschlüsse vorzubereiten und zu vollziehen, meist auch die Aufnahme und Wälbarkeit der Geistlichen zu regeln, die Aufsicht über die Geistlichen zu füren, Visitationen anzuordnen, Disziplinar- und Streitfälle zu erledigen, in manchen Kantonen die Kirchengutsverwaltung zu beaufsichtigen u. s. w.

Kirchliche Bezirksbehörden finden sich nur in Zürich und Waadt. Sie stehen als beaufsichtigende Mittelglieder zwischen der kantonalen Behörde und den Gemeinden, resp. Pfarrern. In Graubünden haben die versammelten Geistlichen des Bezirkes (Kolloquien) änliche Befugnisse, in St. Gallen die Dekane der Kapitel. In Zürich, St. Gallen und Thurgau bilden je die Geistlichen eines Bezirkes zusammen das Kapitel, das Gutachten an die Synode abgeben kann und zu gegenseitiger Anregung in wissenschaftlicher und praktischer Hinsicht zusammentritt, in Basel-Stadt die Geistlichen des Kantons. Eine änliche Stellung

nehmen der Konvent der Geistlichen in Schaffhausen und Basel-Land, das Generalkapitel der Geistlichen von Aargau und die Compagnie des Pasteurs in Genf ein.

Die Geistlichen erlangen die Wälbarkeit auf Grund von Universitätsstudien*), über die sie sich durch Diplome theologischer Fakultäten vor der Kirchenbehörde oder durch Prüfungen vor der hiefür bestellten Kommission auszuweisen haben. Ihre Ordination oder Konsekration zum geistlichen Amte geschieht meist durch ein Gelübde (Zürich: „das Wort Gottes, Gesetz und Evangelium, nach den Grundsätzen der evangelisch-reformirten Kirche, gemäß den hl. Schriften des Alten und besonders des Neuen Test.'s treu und lauter zu predigen und die hl. Sakramente nach der kirchlichen Ordnung zuzudienen, dem Worte der Warheit gemäß zu leben und der Lehre des Heils durch unsträflichen Wandel in allen Stücken Zeugnis zu geben", änlich Bern, St. Gallen, Waadt); Neuenburg und Genf schließen ein solches aus (Neuenburg: La liberté de conscience de l'ecclésiastique est inviolable; elle ne peut être restreinte ni par des règlements, ni par des voeux ou engagements, ni par des peines disciplinaires, ni par des formules ou un credo, ni par aucune mesure quelconque. K.-G. Art. 12. Genf: Chaque pasteur enseigne et prêche librement sous sa propre responsabilité; cette liberté ne peut être restreinte ni par des confessions de foi, ni par des formulaires liturgiques). Die Geistlichen werden von den Gemeinden gewält, lebenslänglich in Thurgau, Waadt, St. Gallen, Appenzell, Genf, auf 3 Jare in Glarus, auf 5 in Basel-Land, auf 6 in Zürich, Bern, Freiburg, Basel-Stadt, Aargau, Neuenburg, auf 8 Jare in Schaffhausen, auf Kündung in Graubünden. Alle fallen zugleich in Erneuerung in Zürich, Schaffhausen, jeder nach Ablauf seiner persönlichen Amtsdauer in Bern, Glarus, Basel-Stadt, Aargau, Neuenburg; die Erneuerung geschieht stillschweigend, falls kein Begehren um Neuwal gestellt wird, in Freiburg und Basel-Land. In Thurgau, St. Gallen, Appenzell haben die Gemeinden das Recht, den Geistlichen unter näher bestimmten Formen zu entlassen. Die Suspension fehlbarer Geistlichen steht in der Regel den Kirchenräten zu; die Absetzung in Glarus, Freiburg, St. Gallen, Graubünden der Synode, in Waadt, Neuenburg, Genf dem Regierungsrat, in Zürich, Bern ist sie nur durch gerichtliches Urteil möglich. Die Besoldung der Geistlichen ist in Zürich, Bern, Basel-Stadt, Basel-Land, Aargau, Waadt, Neuenburg, Genf Sache des States, da und dort mit freiwilligen Zulagen der Gemeinden, in den übrigen Kantonen der Gemeinden, und bewegt sich in der Regel zwischen 2000 und 3000 Francs, das Minimum ist circa 1000 Fr. (einzelne Gemeinden in Graubünden), das Maximum 4000—4500 Fr. (einzelne Gemeinden in Zürich und St. Gallen). Gesetzliche Zusicherung von Ruhegehalt besteht in Zürich, Bern, Basel-Stadt, Aargau, Waadt.

Dieser vergleichenden Zusammenstellung der kirchengesetzlichen Bestimmungen lassen wir noch speziellere Mitteilungen über die Kantone folgen:

Zürich. Durch Art. 63 der Kantons-Verfassung ist „jeder Zwang gegen Gemeinden, Genossenschaften und Einzelne ausgeschlossen". „Die evangelische Landeskirche und die übrigen kirchlichen Genossenschaften ordnen ihre Kultusverhältnisse selbständig unter Oberaufsicht des States. Die Organisation der ersteren, mit Ausschluss jedes Gewissenszwanges, bestimmt das Gesetz". Dieses Gesetz ist, wie oben erwänt, bis jetzt nicht zu Stande gekommen. Dagegen hat die Praxis folgende Konsequenzen gezogen: Die Anwesenheit von Vertretern des States bei der Synode hat aufgehört. Die Beschlüsse der letzteren über innerkirchliche Dinge werden vom Kantonsrate nicht mehr behandelt; ein Zwang für die Gemeinden, sie anzunehmen, besteht nicht. — Präsident der Synode und des Kirchenrates ist der Antistes, der aus einem Dreiervorschlag der Synode vom Kan-

*) Diese sind überall gefordert; im Kanton Freiburg wurde im Herbst 1883 ein Synodalbeschluss, der um dem Mangel an Geistlichen schneller abzuhelfen sie erlassen wollte, durch kirchliche Volksabstimmung verworfen!

konsrat gewält wird. Von den übrigen 6 Mitgliedern wält der Kantonsrat 4, wovon eines aus der Mitte des Regierungsrates, die Synode 2. — Der Präsident des Kapitels und der Bezirkskirchenpflege, der Dekan, wird von der Synode aus einem Dreiervorschlag des Kapitels gewält. Ihm liegt die Installation der Geistlichen vor den Gemeinden ob. Von den übrigen 4 Mitgliedern der Bezirkskirchenpflege wälen die Stimmberechtigten des Bezirkes 3, das Kapitel 1. Diese Behörde besorgt die Visitationen und Inspektionen des kirchlichen Unterrichts, ist erste Rekurs- und Vermittlungsinstanz bei Streitigkeiten kirchlicher Natur und entscheidet über Konfirmationen vor dem gesetzlichen Alter. Amtsdauer aller Behörden 3 Jare.

Bern. Die Synode wird in 56 Walkreisen alle 4 Jare so gewält, daſs auf je 3000 reformirte Einwoner, oder eine Bruchzal über 1500 ein Abgeordneter kommt, und zält demgemäß 146 Mitglieder. Sie wält den Synodalrat frei aus ihrer Mitte. Ihre Beschlüsse betreffend Lehre, Kultus und Seelsorge unterliegen dem Placet der Regierung, und es können die einzelnen Kirchengemeinden innerhalb 6 Monaten dieselben durch Abstimmung für sich ablehnen. In äußeren Angelegenheiten hat die Synode Antrag und Vorberatung für die Statsbehörden. Der Synodalrat besteht aus 9 Mitgliedern. Zur Wälbarkeit an eine Pfarrstelle ist in der Regel vierjärige Zugehörigkeit zum bernischen Ministerium erforderlich. Die Aufnahme in letzteres erfolgt durch den Regierungsrat auf Antrag der Prüfungskommission.

Glarus. Die evangelische Kirche besteht als freie Vereinigung derer, die aus eigenem Willen und Überzeugung ihr zugehören und ihren Ordnungen sich unterziehen wollen. Die Synode, mit dreijäriger Amtsdauer, besteht aus den evangelischen Mitgliedern der Standeskommission (=Regierungsrat), den im Amte stehenden Geistlichen und den Abgeordneten der Kirchengemeinden, von denen jede wenigstens ein Mitglied, bei über 1000 Seelen auf jedes 1000 oder Bruchteil über 500 ein Mitglied wält. Die Synode stellt Anträge an die Gemeinden in Sachen des Gottesdienstes, sie bestimmt über die Gesangbücher in der Weise, daſs one ihre Bewilligung keine Gemeinde ein neues einfüren darf, aber auch keine zu einem neuen gezwungen werden kann; sie empfiehlt die ihr gutscheinende Liturgie; die Gemeindekirchenräte entscheiden darüber, bei erhobenem Rekurs die Gemeinde; sie stellt Grundsätze über den Religionsunterricht auf, die aber erst Gesetzeskraft erlangen, wenn sie durch Abstimmung in den Kirchengemeinden die Mehrheit der stimmenden Kirchengenossen erhalten. Die Synode wält die Kirchenkommission; von deren 7 Mitgliedern müssen wenigstens 2 weltliche sein; ist der Präsident ein Geistlicher (Dekan), so muſs der Vicepräsident ein Weltlicher sein, und umgekehrt.

Freiburg. Die Synode ist gesetzgebende und verwaltende Behörde. Sie besteht aus den angestellten Geistlichen und Abgeordneten der Gemeinden, jede Gemeinde wält 2, Gemeinden von mehr als 700 Seelen für je 700 weitere oder Bruchzalen über 350 einen. Gesetze und organische Reglemente müssen von der Gesamtheit der Pfarreigenossen genehmigt werden. Die Synode wält die Synodalkommission von 7 Mitgliedern. Der Präsident der ersteren ist auch Präsident der letzteren, die Amtsdauer beider Behörden ist 4 Jare. Die Synode bestimmt die Beiträge der Pfarreien an die Synodalkasse, beschließt die Ausgaben für die Kirche, bestimmt die Besoldungen ihres Bureaus und das Minimum der Pfarrbesoldungen.

Basel-Stadt. Eintritt in die Landeskirche und Austritt aus derselben stehen jedem Statsangehörigen bedingungslos offen. Die Gemeinden haben nur die Walen der Pfarrer und Kirchenvorsteher (Synodalen) zu treffen, und zwar unter Leitung des Regierungsrates. Die Kirchenvorstände bestehen aus wenigstens 3 Mitgliedern und zwar dem oder den Pfarrern, welche (in der Stadt der Hauptpfarrer) von Amtswegen präsidiren, und den Synodalen der Gemeinde. Die Synode mit sechsjäriger Amtsdauer besteht aus den 4 Hauptpfarrern, den Delegirten der Regierung und Abgeordneten der Gemeinden, die auf 600 bez. mehr als 300 Seelen ein Mitglied wälen. Die Synode beschließt in rein kirchlichen

Dingen, hat aber ihre Beschlüsse dem Großen Rate mitzuteilen, der sie innerhalb 6 Monaten durch sein Veto außer Kraft setzen kann, „sofern er es im Interesse des States oder der Erhaltung der Landeskirche für nötig erachtet". In gemischt kirchlichen Dingen gibt die Synode ihre Anträge oder Wünsche dem Kleinen Rate ein. Der Kirchenrat besteht aus 9 Mitgliedern, nämlich dem Präsidenten, den die Synode aus den Hauptpfarrern wält, zwei von der Regierung aus ihrer Mitte abgeordneten Mitgliedern und 6 von der Synode gewälten, von denen 2 Geistliche, 3 Laien, 1 ordentlicher Professor der Theologie sein müssen.

Basel-Land. Das in der Verfassung von 1863 vorgesehene Gesetz für die reformirte Kirche wurde nie erlassen. Nur die Pfarrwalen sind gesetzlich geordnet. Der Regierungsrat bezw. seine Kirchendirektion ist Aufsichtsbehörde in Kirchensachen. Der Konvent der Geistlichen berät von sich aus oder auf Einladung der Kirchendirektion über rein kirchliche Angelegenheiten und legt seine Gutachten oder je nach Umständen seine Wünsche der Regierung vor. Die Pfarrwalen werden von letzterer geleitet und bestätigt.

Schaffhausen. Änlich wie in Zürich steht die Verfassung (von 1876) mit dem noch geltenden Kirchengesetz in Widerspruch. Erstere erklärt alle Religionsgesellschaften bezüglich ihrer inneren Angelegenheiten für selbständig. Die Organisation der öffentlichen kirchlichen Korporationen, insbesondere der evangelisch-reformirten Landeskirche, unterliegt der Genehmigung des States. Der Präsident des Kirchenvorstandes ist von Amtswegen der Pfarrer, auch im neuen Projektsgesetz. Im übrigen bestehen folgende Hauptunterschiede zwischen letzterem und dem bisherigen Gesetz. Gesetz von 1854: Der Antistes ist das Haupt der Geistlichen, und wird vom Großen Rate auf einen Dreiervorschlag des Regierungsrates für 6 Jare gewält. Er besorgt die Ordination und Installation der Geistlichen und leitet die Visitationen. Der Kirchenrat besteht aus dem Kirchenreferenten der Regierung als Präsidenten, dem Antistes als Vizepräsidenten, zwei von der Synode gewälten Mitgliedern, einem geistlichen und einem weltlichen, drei vom Großen Rate gewälten, worunter ein Geistlicher. Die Synode besteht aus den im Kanton wonenden Geistlichen, 2 vom Regierungsrat abgeordneten und den Mitgliedern des Kirchenrates. Sie hat auch in rein kirchlichen Dingen nur die Antragstellung an die Statsbehörden, in gemischt kirchlichen die Begutachtung. Der Geistliche kann abberufen werden durch den Regierungsrat wegen Pflichtvergessenheit oder Ärgernissen, oder wegen Predigt, Unterricht und Bekenntnis, welche mit den Grundlagen der evangelischen Kirche in Widerspruch stehen. — Kirchenordnung (Vorlage der konstituirenden Synode) von 1877: Die Aufnahme in die Kirche geschieht durch die heil. Taufe. Einem Ausgetretenen kann die Kirchengemeinde den Widereintritt verweigern. Wegen schweren öffentlichen Ärgernisses oder beharrlichen Ungehorsams gegen die kirchliche Ordnung können Kirchenglieder bis auf 2 Jare durch die Kirchengemeinde vom Gemeindeverband (Stimmrecht, Taufzeugenrecht, Abendmal), ausgeschlossen werden. Ausgetretene stimmfähige Mitglieder einer Kirchengemeinde können sich unter näher bezeichneten Bedingungen zu einer neuen Kirchengemeinde innerhalb des Verbandes der reformirten Kirche des Kantons vereinigen. Die Absetzung eines Pfarrers wegen Pflichtvernachlässigung oder Ärgernis beschließt die Synode. Diese wird von den Kirchengemeinden gewält. Jede wält wenigstens ein Mitglied, oder auf 500 Seelen und Bruchzal über 250 je eines. Sie beschließt über alle kirchlichen Angelegenheiten. Vorlagen über Liturgie, Gesangbuch oder kirchliche Lehrbücher, gegen welche 1000 Kirchenglieder des Kantons Einsprache erheben, unterliegen der Abstimmung in allen Kirchengemeinden, und fallen dahin, wenn die Mehrheit aller Stimmberechtigten sie verwirft. Wenn in einer einzelnen Kirchengemeinde $^3/_4$ aller Stimmberechtigten gegen eine sonst angenommene Vorlage der genannten Art sich aussprechen, und nach Anhörung einer Abordnung der Synode auf diesem Beschluss beharren, so darf diese Kirchengemeinde ausnahmsweise eine besondere Liturgie 2c. gebrauchen. Der Kirchenrat, 7 Mitglieder, wird von der Synode aus ihrer Mitte gewält. Amtsdauer aller kirchlichen Behörden 4 Jare.

Die Kirchenordnung und spätere Abänderungen derselben unterliegen der Sanktion des Großen Rates und des evangelischen Volkes.

Appenzell. Minoritäten innerhalb einer Einwonergemeinde, die wenigstens den sechsten Teil der Stimmberechtigten umfassen und für ihre Kultuskosten selbst aufkommen, können sich zu eigenen Kirchengemeinden innerhalb der Landeskirche organisiren, und haben dieselben Rechte wie jede andere Kirchengemeinde. Den Kirchengemeinden steht die Wal und Entlassung der Pfarrer, der Kirchenvorsteher und der Abgeordneten in die Synode, die Bestimmung der Amtspflichten und der Besoldung des Pfarrers zu. Die Synode besteht aus Abgeordneten der Kirchengemeinden. Jede Gemeinde wält auf 1000 Seelen und darunter 1, auf 1001—2000 Seelen 2 Abgeordnete u. s. w. Sie beschließt über den Religionsunterricht, stellt in Sachen des öffentlichen Gottesdienstes Anträge an die Kirchengemeinden, worüber diese obligatorisch abzustimmen haben, entscheidet über Rekurse kirchlicher Art, und wält alljärlich den Kirchenrat, bestehend aus 5 Mitgliedern.

St. Gallen. Die Synode wird von den Kirchengemeinden gewält. Solche unter 2000 Seelen wälen 2 Abgeordnete, bei 2000 bis 3000 Seelen 3 u. s. w. Sie entscheidet über alle kirchlichen Angelegenheiten allgemeiner Natur, und wält den Präsidenten und die Mitglieder des Kirchenrates, im ganzen 7 Mitglieder, ebenso die Dekane. Der Kanton ist in drei Kirchenbezirke eingeteilt. Die Geistlichen eines Bezirkes bilden das Kapitel. Der kirchliche Vorsteher des Bezirkes ist der Dekan, er entscheidet in kirchlichen Streitigkeiten, wenn nötig unter Beizug von 2 Mitgliedern unbeteiligter Kirchenvorsteherschaften. Amtsdauer aller Kirchenbehörden 4 Jare. Die Gemeinden können ihre Pfarrer entlassen, jedoch nicht vor wenigstens zweijäriger Amtsdauer und nicht nach zurückgelegtem 60. Altersjare, sowie erst nach vorherigen Vermittlungsversuchen. Minoritätsverbände innerhalb einer Kirchengemeinde werden unter bestimmten Bedingungen anerkannt, und haben, wenn sie wenigstens den 6. Teil der Stimmberechtigten umfassen, das Recht zur unentgeltlichen Mitbenutzung der Kirche.

Graubünden. Benachbarte Kirchengemeinden haben das Recht, sich behufs gemeinsamer Pastoration im Einverständnis mit den kirchlichen Behörden zu vereinigen, wobei jedoch jede im übrigen ihre Selbständigkeit bewart. Neu sich bildende Kirchengemeinden, die ihre Existenzfähigkeit dartun, werden von der Synode und dem evangelischen Großen Rate bestätigt. Stimmberechtigt wird der Konfessionsgenosse mit erfülltem 17. Altersjare. Über alle Gesetze konfessioneller Natur stimmen die Kirchengemeinden ab, wobei die Mehrheit aller Stimmenden (nicht der Gemeinden) entscheidet. Die Gemeinde entscheidet über Einfürung von Liturgie und Gesangbuch auf Grund der von der Synode gutgeheißenen und empfohlenen Vorlagen. Der evangelische Große Rat, bestehend aus den evangelischen Mitgliedern des politischen Großen Rates, hat alle Beschlüsse der Synode, die Gesetzeskraft erlangen sollen, zu genehmigen. Ihm steht die Initiative in kirchlichen Dingen gleichwie den kirchlichen Behörden zu. Alle Anordnungen und Erlasse kirchlicher Behörden zuhanden des Volkes unterliegen dem Placet des Kleinen Rates. Die Synode besteht aus den Geistlichen und drei vom evangelischen Großen Rate gewälten Assessoren. Sie entscheidet über Aufnahme von Kandidaten und auswärtigen Geistlichen. Die Prüfungen der ersteren finden vor versammelter Synode statt. Sie bestätigt die Pfarrwalen der Gemeinden und entscheidet über Censurfälle. Der Ort der Synode wechselt. Ihre Versammlungen beginnen an einem Donnerstag (da manche Pfarrer mehrere Tage bis an den Versammlungsort zu reisen haben) und dauert bis in die folgende Woche. Am Synodalsonntag ist der Gottesdienst in allen evangelischen Gemeinden eingestellt, dagegen ist am Synodalort besonderer Gottesdienst, für den die Synode den Prediger wält. Zum Besuche der Synode ist jeder Geistliche unter 70 Jaren bei 3 Fr. Buße verpflichtet. Die Kolloquien sind verpflichtet, dafür zu sorgen, dass auf je 6 ihrer Mitglieder wenigstens eines die Synode besuche, bei 20 Fr. Buße. An einem Tage gestaltet sich die Synode zur Pastoralkonferenz und diskutirt einen Vortrag über ein vom Proponenten gewältes Thema. Aus dem Ertrage bestimm-

ter Stiftungen und den Bußen und Gebüren werden einige Entschädigungen für Kanzlei rc. bestritten, und der Rest den Synodalen als Kapitelsgeld verteilt (als Beitrag an die Reisekosten). Der Kirchenrat mit dreijäriger Amtsdauer besteht aus 7 Mitgliedern; 6 wält die Synode aus ihrer Mitte, 1 der Kleine Rat. Er bestellt das Examinationskollegium, ihm liegt die kirchliche Verwaltung im allgemeinen, die Vorbereitung und Vollziehung der Synodalbeschlüsse ob. Die Kolloquien haben die Provisionen (vorübergehende Besorgung vakanter Pfarrstellen) anzuordnen und zu überwachen. Die Wälbarkeit als Pfarrer wird durch die Aufnahme in die Synode erlangt. Das Verhältnis zwischen Pfarrer und Gemeinde wird durch schriftlichen Vertrag geordnet; järlich steht beiden Teilen das Kündigungsrecht zu; die Kündigungsfrist darf nicht kürzer als ein halbes Jar sein; der Gehalt nicht geringer als der des Vorgängers. Ärgernis im Wandel kann von der Synode durch Suspension und Exklusion bestraft werden.

Aargau. Die Synode besteht aus Abgeordneten der Kirchengemeinden, die bis auf 500 Seelen 1, von 500 bis 2000 zwei, für jedes weitere 1000 je ein Mitglied wälen, und 5 vom Generalkapitel gewälten Geistlichen. Sie wält den Synodalausschuss, der 7 Mitglieder hat und im allgemeinen die kirchliche Verwaltungsbehörde ist. Für alle kirchliche Erlasse besteht das regierungsrätliche Placet; für manche Verwaltungsgeschäfte hat der Synodalausschuss nur die Antragstellung, der Regierungsrat den Entscheid.

Thurgau. Die Abgeordneten in die Synode werden von den Kirchengemeinden, resp. von den aus denselben gebildeten Walkörpern gewält, sodass auf 800 Einwoner oder Bruchteile über 400 ein Abgeordneter kommt. In jedem Walkörper darf nicht mehr als ein Geistlicher gewält werden. Sie hat neben dem Erlass der kirchlichen Gesetze und Verordnungen auch die Bewilligung zur Erhebung kirchlicher Steuern. Die gemischt-kirchlichen Beschlüsse unterliegen der Genehmigung des States, gesetzgeberische Erlasse der evangelischen Volksabstimmung. Der Kirchenrat, aus 5 Mitgliedern, 2 Geistlichen und 3 Laien bestehend, wird von der Synode gewält, und hat sehr weitgehende Befugnisse, z. B. den Entscheid über Trennung und Vereinigung einzelner Teile der Kirchengemeinden. In wichtigen Verwaltungsfragen ist Rekurs an den Regierungsrat zulässig, hinwider ist der Kirchenrat berechtigt, für seine Beschlüsse die Mitwirkung der statlichen Vollziehungsorgane zu verlangen. Er hat das Recht der Amtsentsetzung und Suspension, und Disziplinarstrafbefugnis bis auf 50 Fr. Die Pfarrer sind lebenslänglich gewält, können aber von den Gemeinden abberufen werden. Die Kirchenvorsteherschaften, deren Präsident der Pfarrer von Amtswegen ist, haben für die Sittenaufsicht Disziplinarbefugnis bis auf 2 Tage Gefängnis. Amtsdauer der kirchlichen Behörden 4 Jare.

Waadt. Die reformirte Landeskirche ist ausdrücklich vom State garantirt, dessen Behörden die rein kirchlichen Beschlüsse zur Genehmigung vorzulegen sind. In gemischten Sachen haben die kirchlichen Organe nur die Begutachtung. Den Kirchengemeinden steht nur die Wal der Kirchenvorstände und die Beantwortung von Fragen der Oberbehörden zu. Die Kirchenvorstände haben außer den gewönlichen Befugnissen die Wal der Mitglieder der Bezirkskirchenräte aus ihrer Mitte zu treffen, nämlich den oder die Ortspfarrer und die doppelte Zal von Laien. Diese Conseils d'arrondissement versammeln sich järlich einmal; ihnen liegt die Aufsicht über die Geistlichen und Kirchenvorsteher ob, und die Wal der Mitglieder der Synode. Letztere besteht aus 3 Abgeordneten des States, den ordentlichen Professoren der theologischen Fakultät und je 3 Geistlichen und 6 Laien für jeden Bezirk, welche der Bezirkskirchenrat aus seiner Mitte wält. Ihre Reglements bedürfen der Genehmigung des Regierungsrates. Sie wält den Synodalausschuss, der aus dem Präsidenten der Synode und 6 Mitgliedern besteht, von denen 4 Laien und 3 Geistliche sein müssen. Die Amtsdauer aller kirchlichen Behörden ist 3 Jare. Die Wälbarkeit der Pfarrer wird konstatirt durch die Konsekrationskommission, bestehend aus 4 Abgeordneten des Regierungsrates, 3 ordentlichen Professoren der theologischen Fakultät als Abordnung der letzteren und 8 Abgeordneten der Synode, worunter wenigstens 4 Pfarrer. Der Bewerber

hat ein Diplom der theologischen Fakultät oder einen gleichwertigen Ausweis über seine Studien beizubringen; die Kommission hat sich ferner zu überzeugen von den guten Sitten des Kandidaten, dem Mangel besonderer körperlicher Gebrechen und dass „seine religiösen Prinzipien das Vertrauen der Kirche verdienen". Im Konsekrationseid schwört er, die Statsverfassung treu zu halten, das Statswol unter allen Umständen zu verteidigen, die Amtspflichten gewissenhaft zu erfüllen, und de prêcher la parole de Dieu dans sa pureté et dans son intégrité, telle qu'elle est contenue dans l'Ecriture sainte. Bei Pfarrwalen wird die Stelle ausgeschrieben; der Regierungsrat stellt die Liste der 4 ältesten Bewerber der Gemeinde zu, welche in geheimer Abstimmung 2 Kandidaten bezeichnet; aus diesen wält der Regierungsrat definitiv. Suspension und Absetzung erfolgt auf Antrag des Synodalausschusses durch den Regierungsrat. Neben Amtspflichtverletzung und Unsittlichkeit kann auch Bruch (infraction manifeste) des Konsekrationseides Veranlassung zur Absetzung werden.

Neuenburg. In den Kirchengemeinden haben auch die Ausländer Stimmrecht. Die Gemeinden haben bezüglich Liturgie, Gesangbuch und Religionsunterricht gänzliche Freiheit. (L'usage des liturgies, psautiers et manuels d'enseignement religieux, même de ceux qui ont été adoptés et recommandés par le synode, ne peut être imposé aux paroisses, ni par le pasteur, ni par l'autorité ecclésiastique). Der ganze Religionsunterricht (vom 7.—16. Altersjare) steht dem Pfarrer oder von ihm im Einverständnis mit der Kirchenvorsteherschaft zugezogen Personen zu. In die Synode werden auf je 8000 Seelen oder Bruchteil über 4000 Seelen ein Geistlicher und 2 Laien gewält, und zu diesem Zwecke die Kirchengemeinden zu Walkreisen verbunden. Sie organisirt die Kirche mit Vorbehalt der Genehmigung des Regierungsrates und sorgt für die Verwaltung, Anordnung von Stellvertretung u. s. w. Ihr Bureau von 7 Mitgliedern, 3 Geistlichen und 4 Laien, auf 1 Jar gewält, besorgt zwischen den Versammlungen die laufenden Geschäfte. Die Wälbarkeit der Pfarrer beruht auf einem Diplom der theologischen Fakultät oder gleichwertigem Ausweis, den die Synode gutheißt. Die Stellen werden ausgeschrieben, aber die Wal der Gemeinden ist ganz frei. Die Pflichten der Pfarrer werden durch die Kirchenvorsteherschaft jeder Gemeinde auf Grund der allgemeinen Bestimmungen festgestellt, unter Genehmigung der Synode. Suspension und Absetzung wegen Unsittlichkeit oder Amtsvernachlässigung steht dem Regierungsrate zu.

Genf. Die Leitung der kirchlichen Angelegenheiten steht dem Konsistorium zu, welches durch die stimmfähigen Protestanten des ganzen Kantons in einem Walkreise für 4 Jare gewält wird. Es besteht aus 25 Laien und 6 Geistlichen, versammelt sich monatlich, und wält für die laufenden Geschäfte einen Ausschuss von 5 Mitgliedern, dessen Präsident ein Laie sein muss. Die Versammlung der Geistlichen (Compagnie des Pasteurs) kann an das Konsistorium Anträge stellen. Die Geistlichen erlangen die Wälbarkeit wie in Neuenburg, werden von den Gemeinden gewält, können auf Verlangen abberufen, und vom Konsistorium wegen sittlichen Anstoßes, sowie wegen Ungehorsam hinsichtlich der Bestimmungen über Gottesdienst und Religionsunterricht suspendirt werden. Ein Gesetzesentwurf betreffend Abschaffung des Kultusbudgets wurde 1880 mit großer Mehrheit vom Volke verworfen, nachdem das Konsistorium in sehr entschiedener Weise dagegen sich ausgesprochen hatte.

Der gegenwärtige Stand der Kirchengesetzgebung in der reformirten Schweiz lässt sich kurz dahin zusammenfassen:

Sie fehlt in Baselland, ist den jetzigen Statsgesetzen nicht mehr entsprechend in Zürich und Schaffhausen, zeigt eine Mischung von Statskirche und Volkskirche in Bern, Baselstadt, Aargau, Neuenburg, Genf, ist konsequent geregelt im Sinne der Statskirche in Waadt und Graubünden, im Sinne der Volkskirche in Glarus, Freiburg, Appenzell, St. Gallen, Thurgau.

c) Interkantonale kirchliche Anordnungen.

Das Konkordat, betreffend gegenseitige Zulassung evangelisch-

reformirter Geistlicher in den Kirchendienst, vom 19. Februar 1862. Demselben sind beigetreten die Kantone Zürich, Aargau, Appenzell a. Rh., Thurgau, Glarus, Schaffhausen, St. Gallen, seit 1870 Basel-Stadt und Basel-Land. Die konkordirenden Kantone stellen eine gemeinsame Prüfungsbehörde auf, indem ihre versammelten Abgeordneten ein Mitglied wählen, welches als Präsident zu fungiren hat, und einen Ersatzmann desselben, ferner jede kantonale Kirchenbehörde ein Mitglied (und einen Ersatzmann) bezeichnet. Die Behörde, deren Amtsdauer 3 Jare beträgt, kann zu den Prüfungen Professoren als Experte beiziehen. Sie erläßt das Prüfungsreglement und bestimmt den Ort der Prüfungen, welche im Frühling und Herbst stattfinden. Allgemeines Erfordernis für dieselben ist eine Empfehlung der Kirchenbehörde des Kantons, in dem der Bewerber seinen bleibenden Wonsitz hat, ein Maturitätsausweis über genügende Gymnasialstudien, und ein Sittenzeugnis, ferner für die propädeutische Prüfung ein Ausweis über wenigstens zweijärige, für die theologische ein solcher über wenigstens dreijärige Hochschulstudien. Die propädeutische Prüfung umfaßt Psychologie, Geschichte der Philosophie, Allgemeine Religionsgeschichte, Kirchengeschichte mit Kulturgeschichte, Lesen und Übersetzen von Abschnitten aus dem Alten und Neuen Testament; die theologische alttestamentliche Einleitung und Schriftkenntnis, neutestamentliche Exegese mit ihren Hilfswissenschaften, Dogmatik, Dogmengeschichte und Symbolik, christliche Ethik mit Berücksichtigung der sozialen Probleme, praktische Theologie, Pädagogik mit Einschluss der Volksschulkunde, sodann Predigtschema und Probepredigt. Die Ordination erteilt die Kirchenbehörde, welche den Kandidaten empfohlen hat. Das Zeugnis der Prüfungsbehörde berechtigt zur Anstellung in allen Konkordatskantonen. Wenn ein Geistlicher aus einem derselben in einen anderen übergeht, hat er aus ersterem ein Zeugnis der kirchlichen Oberbehörde über Amtsfürung und Wandel beizubringen. Die Kantone teilen sich wichtigere Censurfälle gegenseitig mit und jeder Kanton kann die in einem anderen erfolgte Ausschließung vom Kirchendienste auch für sein Gebiet verhängen.

Bern und Graubünden sind aus lokalen Gründen dem Konkordate nicht beigetreten. In der Praxis aber ist unter allen Kantonen der deutschen Schweiz die Freizügigkeit der Geistlichen insoweit vorhanden, dass auch solche, die aus diesen beiden Kantonen ins Konkordatsgebiet, oder aus letzterem in erstere durch Gemeindewal berufen werden, daselbst entweder auf Grund eines Kolloquiums, oder bei genügenden Zeugnissen über bisheriges untadelhaftes praktisches Wirken meist auch one ein solches anerkannt werden.

Konferenzen der evangelischen Kirchenbehörden*).

Die erste Veranlassung zu Konferenzen von Abgeordneten aller schweizerischen Kirchenbehörden gab ein Laie, der berühmte Palästinareisende Dr. med. Titus Tobler, indem er als Nationalrat bei der Bundesversammlung in Bern 1857 die zürcherischen Ständeräte aufforderte, auf Erhebung des Charfreitags zum hohen Festtage in der ganzen evangelischen Schweiz hinzuwirken. Der Regierungsrat von Zürich wies diese Anregung an den Kirchenrat, und dieser veranstaltete mit Zustimmung der Synode die erste Konferenz 1858, die von sämtlichen Kirchenbehörden beschickt wurde. Außer dem Gegenstand, der den Zusammentritt veranlaßt hatte, wurden sofort noch verschiedene andere Fragen angeregt, und in den nun bis 1862 alljärlich stattfindenden Versammlungen folgende Angelegenheiten erledigt:

a) Erhebung des Charfreitags zum hohen Festtage, von allen evangelischen Kantonen genehmigt.

b) Gegenseitige Zulassung der Geistlichen in den Kirchendienst, nur teilweise durchgefürt durch Abschließung des Konkordates (s. oben).

c) Erstellung einer Liturgie für den evangelischen Feldgottesdienst nebst Pastoralinstruktion. Einleitungen für ein Militärgesangbuch.

---

*) Nach den gedruckten Protokollen.

d) Anbanung einer gemeinsamen Bibelübersetzung auf Grundlage der lutherischen (s. unten).

e) Vorlage an die Bundesbehörden über Vereinfachung der Formalitäten bei der Eheschließung.

f) Gegenseitiger Austausch der offiziellen Berichte der kantonalen Kirchenbehörden.

Von 1863 bis 1875 fanden keine solche Konferenzen statt. Im letzteren Jare beriet man über die Stellung der kirchlichen Behörden zu dem Bundesgesetze über den Civilstand, und einigte sich über allgemeine Grundsätze. Zugleich wurde der Kirchenrat von Zürich beauftragt, Angelegenheiten von allgemeiner Bedeutung für die evangelischen Landeskirchen im Auge zu behalten und je nach Umständen eine Konferenz einzuberufen. Infolge hievon wurde im Jare 1876 durch Cirkularbeschluss sämtlicher Kirchenbehörden bei der Bundesversammlung die Aufnahme einer Bestimmung zum Schutze des Religionsunterrichtes für Kinder, die in den Fabriken arbeiten, in das Fabrikgesetz nachgesucht und erreicht. Nachdem im Jare 1877 die eidgenössische Bettagsfeier durch eine militärische Parade bei Anlass eines Divisionsmanövers für die betreffenden Truppen und die Gemeinden, in deren Umkreise dieselben sich bewegten, erschwert und zum Teil ernstlich gestört worden war, einigten sich sämtliche Kirchenbehörden auf gleichem Wege zu einer Vorstellung an den Bundesrat und dem Gesuche um Verhütung änlicher Störungen für die Zukunft, worauf eine diessfällige Zusicherung erfolgte.

Im Jare 1881 wurden auf Anregung des Synodalausschusses von Aargau behufs Erzielung eines engeren Zusammengehens der landeskirchlichen Behörden in gemeinsamen Fragen die Konferenzen wider aufgenommen, und von 1881 bis 1883 alljärlich abgehalten, in der Meinung, dass ihre Beschlüsse für die einzelnen Behörden nicht verbindlich, aber je nach ihrer Natur entweder ihnen empfohlen oder als Ausdruck der gemeinsamen Überzeugung grundsätzlich ausgesprochen werden. Die behandelten Gegenstände sind folgende:

a) Grundsätze über die Zugehörigkeit zur Landeskirche, die Aufnahme in dieselbe und den Austritt aus derselben.

b) Anordnung einer Übersicht der Zal der Taufen, Konfirmationen, Eheeinsegnungen und kirchlichen Beerdigungen in sämtlichen Landeskirchen und ihres Verhältnisses zur evangelischen Bevölkerungszal.

c) Was kann und soll für rhetorisch-homiletische Ausbildung der Geistlichen getan werden?

d) Die Stimmberechtigung der Nichtschweizer in kirchlichen Dingen.

e) Maßregeln zum Schutze der Auswanderer gegen religiöse Verwahrlosung.

f) Anordnung einer gemeinsamen Zwinglifeier Anfang Januar 1884 (c und e noch unerledigt).

d) Das kirchliche Leben der Landeskirchen.

Kanton	I.*) Zal der			II.**) Auf 1000 Seelen der ref. Bevölkerung kamen im Jare 1881			
	Kirchengemeinden	Pfarrer	reform. Einwoner auf jeden Pfarrer	Taufen	Konfirmanden	Eheeinsegnungen	kirchliche Beerdigungen
Zürich	159	165	1600	22,8	16,2	4,5	18,6
Bern	191	213	2050	27,8	21,4	4,9	19,6
Glarus	15	16	1760	23,8	21,2	4,9	20,5

*) B. Riggenbach, Taschenbuch für die schweiz. reform. Geistlichen, 1883.
**) Protokoll der evang. Konferenzen, 1883.

Kanton	I. Zal der			II. Auf 1000 Seelen der ref. Bevölkerung kamen im Jare 1881			
	Kirchengemeinden	Pfarrer	reform. Einwoner auf jeden Pfarrer	Taufen	Konfirmanden	Eheeinsegnungen	kirchliche Beerdigungen
Freiburg	8	8	2100	28,1	19,5	3,9	21,3
Basel-Stadt	6	18	1910	28,7	16,9	5,7	22,7
Basel-Land	31	31	1400	31,3	18,7	5,7	22,9
Schaffhausen	30	32	1080	27,8	21,5	5,1	18,7
Appenzell a. Rh.	19	21	2000	31,0	15,6	7,0	26,5
St. Gallen	46	49	1500	26,1	16,8	6,6	21,3
Graubünden	89	90	580	21,9	18,5	4,8	20,6
Aargau	52	55	1960	24,0	20,5	4,4	20,3
Thurgau	55	55	1260	28,0	16,4	4,8	20,3
Waadt	137	152	1390	23,7	18,7	4,7	—
Neuenburg	42	52	1620	27,1	19,3	5,9	—
Genf	16	33	1320	12,1	14,7	6,0	—

In den überwiegend katholischen Kantonen bestehen folgende evangelische Gemeinden: Luzern 1, Schwyz 1, Zug 1, Solothurn 5, welche mit Ausnahme von Olten durch Vertrag mit der bernischen Landeskirche verbunden sind, Appenzell i. Rh. 1, Wallis 1. In Obwalden besteht eine evangelische Schule und wird zeitweise Gottesdienst gehalten. In Uri, Nidwalden, Tessin bestehen noch keine Verbände der Evangelischen. Alle diese protestantischen Kirchengemeinden, mit Ausnahme von Luzern und den 4 solothurnischen wurden von den protestantischen Hilfsvereinen organisirt und unterstützt.

Zu obiger Übersicht ist folgendes zu beachten:

I. Die Geistlichen an den Spitälern, Strafanstalten 2c. sind nicht mitgezält. Je 2 Geistliche wirken an einer Kirchengemeinde, im Kanton Zürich an 6 Gemeinden, Bern an 4, Glarus an 1, Schaffhausen an 2, Appenzell an 1, Graubünden an 1, Aargau an 3, Waadt an 6, Neuenburg an 4, Genf an 2. In Bern haben 4 Gemeinden je 3 Pfarrer, in Basel-Stadt 2 je 3, eine 4, eine 6 Pfarrer, in der Stadt St. Gallen sind in einer Gemeinde 2 Kirchen mit 4 Geistlichen, in der Stadt Lausanne 6 Pfarrer, in Neuchatel und La Chaux de Fonds je 4, die Stadt Genf bildet eine Kirchengemeinde mit 5 Kirchen und 16 Geistlichen.

In Graubünden haben oft 2—3 Kirchengemeinden vertraglich einen Pfarrer, daher wird die Zal der Gemeinden ungleich angegeben, die oben genannte entspricht der jetzigen Zal der Kirchenverbände.

In den Hauptstädten Zürich, Bern, Basel, Schaffhausen, St. Gallen, sowie in Biel und Neuenstadt K. Bern, bestehen französische Kirchen mit je 1 (Bern und Basel je 2) Pfarrer, im Kanton Bern sind 18 französische Kirchengemeinden.

Deutsche Pfarrstellen sind im Kanton Waadt 7, Neuenburg 6, Genf 3 (wovon eine lutherisch).

II. Im Jare 1881 fielen in der ganzen Schweiz auf 1000 Einwoner Geburten: 31,0, Trauungen: 6,8, Todesfälle: 22,4.

Die Durchschnittszalen bei I und II sind nur annähernd richtig aus folgenden Gründen:

1) Nicht alle, die in den Volkszälungstabellen als Reformirte erscheinen, gehören der Landeskirche an (insbesondere die freien Kirchen in Waadt, Neuen-

burg, Genf). Diese können aber bei der Prozentberechnung nicht ausgeschieden werden.

2) Die Zal der Totgeborenen und vor der Taufe Gestorbenen ist nicht unerheblich und in den Kantonen ungleich.

3) Die Praxis betreffend kirchliche Beerdigung ungetaufter und überhaupt noch kleiner Kinder ist in den Kantonen sehr ungleich.

4) Die 3 französischen Kantone füren keine Register über die kirchlichen Beerdigungen.

Die theologische Bildung gewären den Geistlichen die an den Universitäten Zürich, Bern, Basel, Genf und den Akademieen von Waadt und Neuenburg bestehenden theologischen Fakultäten. Die Zal der Studierenden war im Wintersemester 1881/82 Zürich 19, Bern 27, Basel 57, Lausanne 22, Neuenburg 10, Genf 17, und hat seither zugenommen.

Die Kirchenlehre ist in keiner schweizerischen Landeskirche mehr an ein offizielles Glaubensbekenntnis gebunden, sondern beruht auf der allgemeinen Anerkennung der evangelischen Warheit, die in den Ordinations- und Synodalgelübden, oder auch in den konstitutiven Bestimmungen der Kirchenverfassungen in verschiedenartiger, kürzerer oder weiterer Form ausgesprochen ist. Wenige Kirchengesetze (Schaffhausen, Waadt) deuten noch an, dass der Geistliche um seiner Lehre willen zur Verantwortung gezogen werden kann, andere (Neuenburg, Genf) verbieten dies ausdrücklich. Ebensowenig stehen noch Katechismen aus der Reformationszeit in allgemeinem und obligatorischem Gebrauch, namentlich für den Konfirmationsunterricht steht es den Geistlichen in den meisten Kantonen frei, den Leitfaden ganz von sich aus oder unter mehreren genehmigten zu wälen, und es sind deren in neuerer Zeit eine große Menge sehr verschiedener Richtung und Qualität verfasst und verbreitet worden. Scheint so für Gottesdienst und Jugendunterricht keinerlei einheitliche Grundlage zu bestehen, und ein großer Teil unserer schweizerischen Landeskirchen einer religiösen Anarchie zu verfallen, da keine äußere Autorität die subjektive Willkür in Schranken hält, so sind die wirklichen Zustände deshalb keineswegs so zerfaren und haltlos, wie es dem Fernerstehenden scheinen möchte. Als Ersatz für geschriebene Bekenntnisse und Maßregeln der Behörden treten folgende Verhältnisse ein:

Die wissenschaftliche Bildung, welche für alle Geistlichen gefordert wird, befähigt und nötigt sie, sich von der geistigen Bewegung der Gegenwart Rechenschaft zu geben, und ihre eigene Überzeugung stets wider auf ihre Haltbarkeit zu prüfen. Die bescheidene ökonomische Stellung und der Wegfall jedes Amtsnimbus hält niedrige und eigennützige Charaktere in der Regel ab, den geistlichen Beruf zu wälen oder zwingt sie, denselben bald wider aufzugeben. Die Erneuerungswal oder das Abberufungsrecht wird zur steten Manung, das Verhältnis zur Gemeinde zu einem friedevollen zu gestalten und sich das Zutrauen und die Achtung der Pfarrgenossen zu erwerben. Die Möglichkeit, einer Machination von mächtigen Gemeindebeamten zum Opfer zu fallen, und die Versuchung, diese Gefar durch Stillschweigen gegenüber Missständen und Sünden von sich fern zu halten, sind allerdings vorhanden, aber die Erfarung, die in den meisten Kantonen schon seit 10—15, in andern seit 50 Jaren und länger vorliegt, hat gezeigt, dass selten Pfarrer one ihre Schuld ihre Stelle verloren, und dass, wo solches geschah, dieselben bald wider anderswo gewält wurden, die Gemeinden aber Mühe hatten, statt des beseitigten einen andern Geistlichen zu erhalten. Der Gegensatz zur katholischen Kirche einerseits, zu den freien Kirchen oder den Sekten andererseits zwingt die Landeskirchen, ihres protestantischen Bekenntnisses eingedenk zu bleiben und die Verschiedenheit der Ansichten und Richtungen innerhalb der Landeskirche fürt die Geistlichen und die Gemeindeglieder dazu, Einseitigkeiten und Ausartungen ihrer eigenen Anschauungen zu korrigiren. Es darf sonach angenommen werden, dass wenn auch die schweizerischen Landeskirchen manche Indifferente und religiös Gleichgültige in ihrer Mitte zälen, wie dies überall der Fall ist und zu allen Zeiten der Fall war, dagegen Heuchelei und Scheinheiligkeit selten auftreten.

Die theologischen und religiösen Richtungen haben in den schweizerischen Landeskirchen zu langen und schweren Kämpfen gefürt *). Nachdem der Gegensatz der supranaturalistischen und rationalistischen Richtung in den zwanziger Jaren durch die Wirkung der Schleiermacherschen Anregungen erloschen war, und zugleich die Verfassungskämpfe nach 1830 die Aufmerksamkeit mehr auf das praktisch-kirchliche Gebiet gezogen hatten, gab das Erscheinen des Lebens Jesu von Strauß und die Berufung desselben an die Hochschule Zürich zunächst Veranlassung zu einer heftigen Reaktion, die in der Volksbewegung des 6. September 1839 ihren Höhepunkt fand, eine Bewegung, die ebensowenig bloße und ungetrübte Glaubensbewegung als bloße politische Auflehnung war, sondern in der tief religiöse und sittliche Gründe mit persönlichen, örtlichen und politischen Interessen sich mischten. Die Einwirkungen der Hegelschen Philosophie und der kritischen Arbeiten der Tübinger Schule fürten zu neuen theologischen und kirchlichen Kontroversen, die besonders in den fünfziger und sechziger Jaren in Zürich und Bern, sowie in der schweizerischen Predigergesellschaft zum Teil mit Heftigkeit gefürt wurden. Längere Zeit blieben Basel und die französischen Kantone davon wenig berürt, in der Gegenwart sind fast nur in Waadt diese Bewegungen one tiefere Wirkung auf das kirchliche Bewusstsein geblieben, wärend sie z. B. in Basel, weil sie erst so spät und in so eng begrenztem Kirchenverband auftraten, zu desto heftigerer Krisis fürten. Die gegenwärtige Situation prägt sich darin aus, dass über die evangelischen Kantone sich drei kirchlich-religiöse Parteivereine gebildet haben, welche alle zalreiche Mitglieder zälen. Der evangelisch-kirchliche Verein vertritt die streng bibelgläubige Richtung, ihr Organ ist der Kirchenfreund in Bern, dem in mehr populärer Weise z. B. der Volksbote in Basel, das evangelische Wochenblatt in Zürich &c. zur Seite stehen. Die vermittelnde Richtung sammelte sich in der theologisch-kirchlichen Gesellschaft, ihr Organ ist insbesondere das kirchliche Volksblatt für die reformirte Schweiz, ferner der christliche Volksfreund. Der Verein für freies Christentum ist der Sammelpunkt der freisinnigen oder reformerischen Richtung, seine Organe sind die Zeitstimmen für die reformirte Kirche in Zürich (bis Ende 1883), die Reform in Bern, das Protestantenblatt in Basel und das religiöse Volksblatt in St. Gallen. In den Synoden aller deutschen Kantone sind die verschiedenen Richtungen vertreten und sprechen sich ungehindert aus; wärend z. B. in Neuenburg zu der Bildung der statlich unabhängigen Kirche das dogmatische Element wesentlich mitgewirkt hat, sind die deutsch-schweizerischen Kirchen vor Trennung bewart geblieben; wol traten da und dort Geistliche und Gemeindeglieder um bestimmter Entscheidungen oder Verhältnisse willen aus (s. unten freie Gemeinden), aber diese Fälle sind vereinzelt geblieben und in einigen Kantonen (Appenzell, St. Gallen s. oben) wurde durch die Gesetzgebung geradezu die Bildung von Minoritätsverbänden innerhalb der Landeskirche vorgesehen.

Die Hauptquelle für die stete Erbauung und Neubelebung der Kirche und ihrer Glieder ist in der Schweiz wie überall, wo evangelisches Christentum besteht, die Bibel. Sie liegt dem Gottesdienste für die Erwachsenen und die Jugend zugrunde, aus ihr schöpfen die Liturgieen und die Lehrbücher für den Religionsunterricht, sie ist die Erquickung und der Trost aller, die im stillen Kämmerlein für Leben, Leiden und Sterben sich rüsten. In der deutschen Schweiz herrscht beinahe in allen Kantonen die lutherische Bibel vor. Zürich hat von der Reformationszeit her seine eigene, im Laufe der Jarhunderte stets wider nach dem jeweiligen Maße der Kenntnisse und des Sprachgebrauchs neu bearbeitete Übersetzung, die namentlich in den Jaren 1836, 1860, 1868 und 1882 sorgfältig revidirt und in sprachlicher Treue zu möglichster Vollendung gefürt worden ist. Früher wurde sie außer dem Kanton Zürich namentlich in Thurgau und zum Teil in Glarus, St. Gallen und Graubünden gebraucht. Daneben hatte Bern

*) Nähere Darstellung derselben in G. Finsler, Geschichte der theologisch-kirchlichen Entwicklung in der deutsch-reformirten Schweiz seit den dreißiger Jahren, Zürich 1881.

seit 1602 die Übersetzung von Piscator. Da diese und die Zürcher Ausgaben vor 1820 in Kraft und Knappheit des Ausdrucks der Lutherschen Übersetzung weit nachstanden, hinwider letztere in sprachlicher Treue viel zu wünschen übrig läßt, so wurde schon 1836 eine Revision für die Schweiz angebaut und 1862 durch die evangelische Konferenz neu an Hand genommen. Da aber die vorgelegten Proben den Lutherschen Text überall festhielten, wo er nicht ganz entschieden unrichtig war, so erklärte die Zürcherische Synode, sich nicht weiter zu beteiligen, und die Arbeit geriet ins Stocken. Seit 1877 ist auf Anregung Berns dieselbe wider in durchgreifenderer Weise begonnen worden, und es gehen die Bücher des N. T.'s der Vollendung entgegen *). — In Genf war die von der Compagnie des Pasteurs veranlasste Übersetzung von 1588 lange Zeit in unbestrittenem Ansehen und Gebrauch. Die in Neuenburg und Waadt viel verbreiteten Bearbeitungen von Martin und Osterwald ruhen auf ihr. Die Bibelgesellschaften von Lausanne und Neuenburg verbreiten eine auf Kombination der Ausgaben von Martin und Osterwald beruhende Übersetzung. Neue Arbeiten nach dem Grundtext geben die aus Auftrag der Genfer Compagnie des Pasteurs ausgefürten Übersetzungen des Alten Testamentes von L. Segond 1874, und des Neuen Testamentes von H. Oltramare 1872. In den italienisch und romanisch redenden Teilen Graubündens sind Bibelübersetzungen in diesen Sprachen verbreitet.

Der Gottesdienst besteht überall aus Predigt, Gebet und Gesang. Regelmäßige Bibellektion ist in der deutschen Schweiz nicht üblich, in der französischen werden Bibelabschnitte und die h. 10 Gebote, letztere an manchen Orten vom Küster oder Lehrer gelesen. Die Liturgieen, deren fast jeder Kanton seine eigene hat, stehen zum Teil noch auf dem Grunde der von den Reformatoren unter Benutzung der katholischen verfassten Gebete, zum Teil sind sie in der Neuzeit entstanden, und oft das Ergebnis langjäriger und zum Teil mühsamer Arbeit der Synoden. Aus neuerer Zeit nennen wir die Liturgieen von Graubünden-Glarus (gemeinsam) 1868, Basel-Stadt 1869, Zürich 1870, Neuenburg 1873, Thurgau 1874, St. Gallen 1874, Genf 1875, Bern 1878. Wärend früher die Liturgieen allgemein als bindend galten, und der einzelne Pfarrer für jede Abweichung zur Verantwortung gezogen werden konnte, herrscht hierin jetzt teils durch ausdrückliche Gesetzesvorschrift (s. oben), teils infolge veränderter Anschauungen für die Gemeinden wie für die Einzelnen mehr Freiheit. Da aber die neueren Liturgieen selbst, z. B. in den Sonntags- und Festgebeten, auch zum Teil für die Zudienung der Sakramente mehrere Formulare bieten, und damit schon dem Geistlichen eine gewisse Auswal und Abwechslung ermöglicht ist, so darf immerhin angenommen werden, dass auch wo die offiziellen Vorlagen nicht striktes Gesetz, sondern nur Wegleitung sind, sie von der großen Mehrheit der Geistlichen gern gebraucht werden.

Zum Kirchengesang wurden vom 16. bis in den Anfang des 19. Jarhunderts fast ausschließlich die in Reime gebrachten Psalmen verwendet, in der französischen Schweiz nach der Bearbeitung von Marot und Beza, in der deutschen, nach der Übersetzung dieser Bearbeitung durch Lobwasser, in allen Kantonen nach den vierstimmigen Melodieen von Goudimel. Die neuen Gesangbücher haben den Liederschatz der deutschen Kirchen herbeigezogen und in Text und Melodie auch manche Arbeit der Gegenwart benutzt. Die jetzigen Gesangbücher sind: In der deutschen Schweiz das von Appenzell 1835, Schaffhausen 1841, Aargau 1844, Zürich 1853, Bern 1853, Basel-Stadt und -Land 1854, das gemeinsame von Glarus, Graubünden, Thurgau, St. Gallen 1868. Gegenwärtig ist der Entwurf eines gemeinsamen deutsch-schweizerischen Gesangbuches in Arbeit, das durch die Initiative eines einzelnen Geistlichen (Pfarrer H. Weber in Höngg, K. Zürich) begonnen, nun durch die schweizerische Predigergesellschaft einer Kommission übertragen, im Texte vollendet vorliegt, und in den nächsten Jaren vor die kirchlichen

---

*) Vgl. J. J. Mezger, Geschichte der deutschen Bibelübersetzungen in der schweizerisch-reformirten Kirche von der Reformation bis zur Gegenwart, Basel 1876 — eine sehr sorgfältige und anziehende Darstellung.

Behörden gelangen soll. In der französischen Schweiz haben die Landeskirchen von Waadt, Neuenburg und Genf ein gemeinsames Gesangbuch, das 1880 in 7. Auflage in Lausanne erschienen ist.

Als kirchliche Festtage werden außer den Sonntagen überall Weihnacht, Charfreitag (s. oben Konferenzen), Ostern, Himmelfart, Pfingsten gefeiert, und zwar besonders in den östlichen Kantonen Weihnacht, Ostern und Pfingsten mit einem Nachtag. In vielen Kantonen ist der Neujarstag Feiertag. Das Gedächtnis der Reformation wird gewönlich am Sonntag nach Pfingsten durch die Predigt hervorgehoben. Ein speziell schweizerischer Festtag ist der eidgenössische Dank-, Buß- und Bettag, seit 1650 von den evangelischen Ständen angeordnet, 1802 von der Tagsatzung für die ganze Schweiz festgesetzt, seit 1832 am dritten Sonntag des September gefeiert. Früher erließen die Regierungen besondere Einladungen zur Feier des Tages, welche die Pfarrer von den Kanzeln verlasen. Dies ist jetzt nur noch in St. Gallen der Fall, in anderen Kantonen wird wegen größerer Trennung des Kirchlichen und Statlichen diese Proklamation jetzt von der Kirchenbehörde erlassen, so in Zürich, Bern, Basel-Stadt, Schaffhausen, Thurgau, Neuenburg, Genf, oder sie ist ganz dahin gefallen. Besondere Gebete für den Bettag werden in Zürich, Basel-Land, Schaffhausen, St. Gallen, Thurgau verfasst, den Geistlichen gedruckt zugestellt und in den Gemeinden verbreitet.

Das h. Abendmal wird mit Ausnahme Basels überall nur drei bis vier Mal im Jare, und zwar an den hohen Festtagen einschließlich des Bettages oder an den Sonntagen vor oder nachher gefeiert, in Basel außerdem jeden Sonntag in einer der 4 Hauptkirchen. Im Kanton Zürich besteht die sitzende Kommunion, bei welcher der oder die Geistlichen nebst den Kirchenvorstehern in der Kirche herumgehen und das h. Abendmal an den Enden der Sitzreihen den Gemeindegliedern austeilen, die es einander weiter reichen. In den übrigen Kantonen ist die wandelnde Kommunion wie in Deutschland üblich.

Die Sonntagsfeier ist selbstverständlich auf dem Lande im allgemeinen mehr erhalten, als in den Städten; namentlich die vielen Vereine, Schützen- und Sängerfeste rc. machen an den Verkehrsstationen auch auf dem Lande oft große Störung. Doch fehlt es nicht an Bemühungen dem Sonntag seine Würde und Ruhe zu sichern, sei es von Seite freier Vereine, sei es durch die Gesetze und Ordnungen von Stat und Kirche. Der Besuch des Gottesdienstes ist nach Ortssitte, Jareszeit, Berufsverhältnissen, Witterung, Begabung und Persönlichkeit des Geistlichen sehr verschieden, und es kann keine Angabe über allgemeine Zu- oder Abnahme gemacht werden. Es gibt kleine stille Landgemeinden, wo die Kirche leer ist, und verkehrsreiche unruhige Städte, wo sie sehr zalreich besucht wird, ebenso zeigt sich auch das Gegenteil.

Für die Kirchengebäude ist durch Neubauten, umfassende Reparaturen, Erstellung neuer Geläute, Orgeln, Harmonium und von Beheizungen auch in neuerer und neuester Zeit viel geschehen, und zwar oft in Gemeinden, die zur gleichen Zeit von Schulhaus-, Straßen- und Eisenbahnbauten stark bedrückt werden. An die Stelle der alten reformirten Einfachheit und Nüchternheit, die um jeden Sinnenreiz zu vermeiden und nur die Anbetung im Geiste zu suchen, nicht nur Gemälde, sondern jede Anwendung von Farben auch an Fenstern und Wänden, und jedes musikalische Instrument verschmähte, ist in neuerer Zeit mit dem Wachsen und der Ausbreitung des Kunstsinnes mancher Schmuck getreten. Mag derselbe zur Andacht nicht gerade erforderlich sein, ja mitunter den Kirchenbesucher zerstreuen, so wird doch auch in der reformirten Kirche zugegeben, dass die Würde der baulichen Formen und die Harmonie der Farben und Töne der Erbauung nicht schaden muss, wol aber oft sie hebt. Auch hat die Widergestattung solchen Schmuckes in der Schweiz noch nirgends einer katholisirenden Richtung Vorschub geleistet.

Neben dem Gottesdienste der Erwachsenen bestehen überall Jugendgottesdienste (Kinderlehren), in denen bald mehr katechetisch, bald in fortlaufender Erklärung biblische Abschnitte geschichtlichen oder lehrhaften Inhaltes behandelt werden. In mehreren Kantonen sind hiefür besondere Kinderlehrbücher eingefürt,

wärend die Katechismen, wo sie noch im Gebrauche sind, mehr der wöchentlichen Unterweisung und dem Konfirmationsunterricht zugrunde gelegt werden. Letzterer wird an den einen Orten auf ein ganzes Jar verteilt, an anderen in häufigeren Stunden wärend einigen Monaten, meist von Advent oder Neujar bis Ostern gegeben. In der Regel empfangen die Kinder die Konfirmation im Laufe oder nach Schluss des 16. Altersjares. Eine offizielle Stellung zur Schule nehmen die Geistlichen gemäß der Bundesverfassung nicht mehr ein; durch Wal aber sind sie sehr oft Mitglieder oder Präsidenten der Ortsschulbehörden, und den Religionsunterricht der Jugend haben sie in manchen Kantonen vom 12. Jare an, in einigen wärend der ganzen Schulzeit.

Zum Armenwesen stehen die Pfarrer da in offiziellem Verhältnisse, wo die Kirchenvorsteherschaften zugleich die amtlichen Armenpflegen und die Pfarrer von Amtswegen Mitglieder oder Präsidenten dieser Behörden sind. Überall wird durch die Kirchenordnung oder das Herkommen ihnen die persönliche Raterteilung, Mithilfe und Korrespondenz für Notleidende zugemutet, die ihnen durch die Seelsorge bekannt werden. Ebenso werden Krankenbesuche von ihnen verlangt oder erwartet; in einigen Kantonen sind auch regelmäßige Besuche bei allen Familien vorgeschrieben.

Die freien Vereine haben namentlich ungefär seit 1830 auf das religiöse und kirchliche Leben der reformirten Schweiz einen großen und meist segensreichen Einfluss geübt. Von denselben kommen, abgesehen von den schon besprochenen Pateivereinen, vorzugsweise folgende in Betracht:

Die schweizerische Predigergesellschaft, gegründet 1839, als „Verein schweizerischer evangelischer Prediger und theologischer Lehrer zur Förderung theologisch-wissenschaftlicher und praktischer Zwecke der Kirche durch gemeinsame Verhandlungen", hat sich seither beinahe alljärlich abwechselnd in allen reformirten und paritätischen Kantonen versammelt, durch Anhörung und Diskussion von Vorträgen, durch brüderlichen Verkehr, durch Mitteilung der gedruckten Verhandlungen an alle Mitglieder ihren Zweck gefördert und zur Verbindung zwischen den Kantonen, zum Austausch der verschiedenen Ansichten und zur Einigung der Geistlichen Vieles getan. Zeitweise waren ihre Diskussionen über Tagesfragen sehr belebt. In den einzelnen Kantonen bestehen Zweigvereine, derjenige in Zürich, die sogenannte asketische Gesellschaft wurde mit änlichen Zwecken wie später die schweizerische Gesellschaft schon 1768 gegründet. Größere Kantone haben außer der kantonalen Versammlung noch Pastoralvereine, die einen oder mehrere Bezirke umfassen. Die Entstehung der kirchlichen Parteivereine hat der schweizerischen Predigergesellschaft Abbruch getan; wärend früher die Jaresversammlungen von 300 und mehr Mitgliedern besucht wurden, nahmen in den letzten Jaren nur 100 bis 150 teil; doch ist die Gesamtzal der Mitglieder immer noch 830.

Bibelgesellschaften bestehen in den Kantonen Zürich, Bern, Basel, Schaffhausen, St. Gallen, Graubünden, Aargau, Waadt, Genf. Die erste wurde in Basel 1804 gegründet, unter dem Einflusse der im gleichen Jare entstandenen britischen Bibelgesellschaft, die auch gegenwärtig noch neben den schweizerischen Gesellschaften in einigen schweizerischen Städten Niederlagen hat.

Ebenso bestehen in den meisten Kantonen Missionsvereine, welche ihre Gaben meist der Missionsgesellschaft in Basel, gegründet 1815, zum Teil auch der Brüdermission zuwenden. (Siehe den betr. Artikel.)

Die protestantisch-kirchlichen Hilfsvereine, welche zerstreute Protestanten namentlich in den katholischen Kantonen, aber auch im Ausland unterstützen, wurden durch die schweizerische Predigergesellschaft 1842 ins Leben gerufen, und bestehen in allen Kantonen. Früchte ihrer Tätigkeit sind folgende: Die Gründung von reformirten Schulen in den Kantonen Freiburg und Unterwalden, die Unterstützung von Kirchenbauten in Luzern und Freiburg, die Gründung von Gemeinden und Errichtung von Pfarrstellen, zum Teil verbunden mit Bauten von Kirchen, Pfarrwonungen, Schulen, Anlagen von Friedhöfen 2c. in Sitten, K. Wallis, Olten, K. Solothurn, Baar, K. Zug, Siebnen, K. Schwyz, Appenzell i. Rh., die Unterstützung des deutschen Gottesdienstes im K. Waadt 2c,

Im Auslande wurden von den östlichen Kantonen aus namentlich die verkümmerten protestantischen Gemeinden in Österreich (Böhmen, Mähren, Steiermark) unterstützt, von der französischen Schweiz aus die Evangelisation in verschiedenen Departementen Frankreichs betrieben. Die Gesamtleistungen dieser Vereine betrugen 1882: 179000 Fr.

Vereine für innere Mission und ihre verschiedenen einzelnen Zweige bestehen beinahe überall. Der älteste ist die deutsche Christentumsgesellschaft, gegründet in Basel 1780. Manche derselben legen sich vorzugsweise den Namen: evangelische Vereine oder Gesellschaften bei. Von ihren Werken sind zu nennen: Fürsorge für verwarloste Kinder, für entlassene Sträflinge, Besuch von Gefangenen, Sonntagslesesäle für Knaben und Arbeiter, Diakonissenanstalten, Anstalten für gefallene Frauen, Kinderpflege, Altersasyle ꝛc. Viele solche christliche Liebeswerke bestehen aber auch one spezifisch religiösen Charakter oder in enger Verbindung mit Vereinen, die zunächst aus gemeinnützigen Kreisen gegründet worden sind. Haben wir oben zugestanden, dass die reformirte Schweiz in Fragen der Lehre vielfach zerfaren ist, so darf hinwider auch one Übertreibung gesagt werden, dass alle religiösen Richtungen und mit ihnen Tausende, die in Fragen des christlichen Glaubens gleichgültig scheinen, wetteifern in Bezeugung christlicher Liebe, und dass kein Werk der Hülfe und Barmherzigkeit one Beachtung und Unterstützung bleibt.

Religiöse Zeitschriften bestanden in der evangelischen Schweiz im Jare 1879: 34, wovon 21 auf die deutsche, 13 auf die französische Schweiz fielen.

c) Die freien Kirchen *).

Neben den Landeskirchen bestehen in den Kantonen Waadt, Neuenburg und Genf freie Kirchen, sodann in einigen anderen Kantonen einzelne freie Gemeinden. Sie verdanken ihre Entstehung dem Streben nach Unabhängigkeit vom Stat und schärferer dogmatischer Begrenzung und Ausprägung.

In Genf reichen die Anfänge der Bewegung bis 1725 (Aufhebung der Verpflichtung auf die helvetische Konfession in der Statskirche) zurück, eine entscheidende Wendung fällt ins Jar 1817 (Widerstand von Cäsar Malan gegen das Reglement der Compagnie des pasteurs, betreffend Verzicht auf Predigten über Erbsünde und Prädestination); 1831 vereinigten sich die Anhänger der Erweckung (Réveil) in der Société évangelique; die eigentliche Gründung der selbständigen Kirche geschah durch die Verfassung von 1849. Dieselbe enthält ein ausfürliches Glaubensbekenntnis in 17 Artikeln (darunter: Die h. Schrift ist in allen ihren Teilen vollständig von Gott eingegeben; wir beten an den Vater, den Son und den heiligen Geist, einen einzigen Gott in drei Personen; Adam wurde in warhafter Gerechtigkeit und Heiligkeit geschaffen; durch seinen Fall wurde die menschliche Natur gänzlich verderbt; Jesus Christus, Gott und Mensch in Einer Person, ist an unserer Statt als Sünopfer gestorben. Kein Mensch kann ins Reich Gottes eingehen, wenn er nicht die übernatürliche Umwandlung erfaren hat, welche die Schrift Widergeburt nennt. Der Anfang und das Ende des Heils, Widergeburt, Glaube, Heiligung sind freies Geschenk der göttlichen Barmherzigkeit.) Der Zutritt zur Kirche geschieht durch persönliches Bekenntnis jedes Einzelnen vor zwei Ältesten. Eine allgemeine und periodische Aufnahme von Katechumenen darf nicht stattfinden. Die Generalversammlung der Gläubigen wält die Ältesten (Anciens), von denen die einen den Dienst am Worte, die andern die Seelsorge haben, und die Diakonen (Armenpfleger), alle auf unbestimmte Zeit; die ständige Verwaltung wird von der Gesamtheit der Ältesten (Presbyterium) gefürt. Die Kirche ist in 12 Einzelgemeinden geteilt, doch so, dass die Prediger ihr Amt allgemein auszuüben haben. Die Kosten werden durch freiwillige Gaben bestritten. Die Kirche erteilt die Kindertaufe; je nach den Wünschen der Eltern erklärt sie aber auch die Taufe in späterem Zeitpunkt zulässig.

*) Gareis II, S. 228 ff.

Im Kanton Waadt veranlasste die Abschaffung der helvetischen Konfession 1839, sodann Maßregeln gegen religiöse Privatversammlungen (Oratoires) und der Widerstand gegen die Verlesung einer Proklamation des Statsrats auf der Kanzel 1845 eine Bewegung, die den Rücktritt von 147 Geistlichen (wärend 99 in der Nationalkirche blieben) und die Bildung der freien Kirche durch die Verfassung von 1847 zur Folge hatte. Dieselbe schließt sich den Bekenntnissen der apostolischen und reformatorischen Kirche, insbesondere der helvetischen Konfession an, bezeugt die göttliche Inspiration, Autorität und gänzliche Genugsamkeit (suffisance) der kanonischen Bücher des Alten und Neuen Testamentes, und bekennt in einigen Hauptsätzen, die im wesentlichen dem apostolischen Symbolum folgen, ihren Glauben. Sie anerkennt als ihre Glieder alle Getauften und Konfirmirten, die den Wunsch aussprechen, ihr anzugehören. Stimmberechtigt sind die Männer, welche 21 Jare alt sind, und ihren Beitritt zu Lehre und Institutionen der Kirche förmlich erklären. Jede Gemeinde wält ihre Vorsteherschaft, bestehend aus dem Geistlichen und einigen Laien. Die Synode besteht aus allen im Amt stehenden Geistlichen und Abgeordneten der Gemeinden, von denen jede wenigstens 2 Abgeordnete, und wenn sie mehr als 150 Mitglieder zält, auf je weitere 150 Mitglieder einen wält. Sie versammelt sich in der Regel järlich einmal, und sorgt für die allgemeinen Interessen der Kirche. Liturgieen und Bücher für Religionsunterricht kann sie nur zur Annahme empfehlen. Die laufenden Geschäfte werden von der Synodalkommission (9 Mitglieder) besorgt. Außerdem bestellt die Synode besondere Kommissionen für die Evangelisation, die Studien, die Finanzen und die Disziplin. Die letztere besteht aus 15 Mitgliedern und kann fehlbare Geistliche abberufen. Die Disziplin in den Gemeinden auch in erster Linie gegenüber den Geistlichen und ihren eigenen Mitgliedern steht der Kirchenvorsteherschaft zu. Alle Ausgaben werden durch freiwillige Beiträge bestritten. Die Wal der Pfarrer geschieht durch die Gemeinden aus der Mitte der auf Grund ihrer Prüfungszeugnisse von der Synode ordinirten Geistlichen und unterliegt der Bestätigung der Synodalkommission.

Im Kanton Neuenburg erfolgte die Bildung der Eglise indépendante de l'Etat, als das Kirchengesetz von 1873 jeden politisch Stimmberechtigten, ganz abgesehen von irgend einer religiösen Grundbestimmung, als Glied der Kirche erklärte, und ebenso für die Bekleidung des geistlichen Amtes gänzliche Gewissensfreiheit one jede konfessionelle Verpflichtung statuirte. Die Verfassung dieser Kirche anerkennt als einzige Quelle und Regel des Glaubens die heiligen Schriften A. und N. Test.'s und hält sich an „die großen Heilstatsachen, wie sie das sogenannte apostolische Glaubensbekenntnis zusammenfasst". Mitglieder sind alle Getauften und Konfirmirten, welche ihr anzugehören wünschen und ihrer Verfassung zustimmen. Die Kirchengemeindeversammlungen wälen die Geistlichen, die Kirchenvorstände und die Abgeordneten zur Synode. Der Präsident des Kirchenvorstandes ist von Amtswegen der Pfarrer. Die Synode besteht aus sämtlichen Pfarrern und aus weltlichen Abgeordneten, deren jede Gemeinde 3 auf jeden Pfarrer wält, ferner den Professoren der theologischen Fakultät. Sie leitet die Kirche, sorgt für die Abfassung der Bücher zum Kultus und Religionsunterricht und hat das Recht zur Absetzung ungetreuer Pfarrer. Die laufenden Geschäfte besorgt eine Synodalkommission aus 9 Mitgliedern. Ferner bestehen Kommissionen für die Studien, die Ordination und die Finanzen. Zum geistlichen Amte sind erforderlich „die Bedingungen des Glaubens, der Frömmigkeit und der Befähigung, welche Zeugnis sind der Berufung des Herrn". Eine Erneuerungswal findet nur auf Begehren der Gemeinde statt. Die kirchlichen Ausgaben werden durch Gemeindesteuern und Geschenke bestritten.

In Waadt und Neuenburg wird von den freien Kirchen, in Genf von der evangelischen Gesellschaft eine theologische Fakultät erhalten.

Über die Statistik der freien Kirchen liegen uns nur folgende Angaben vor:

Kanton	Zal der Gemeinden	Zal der Geistlichen	Eingeschriebene Mitglieder	Budget Frcs.	Fakultät Prof.	Fakultät Stud.
Waadt	39	46	3448	137000	8	40
Neuenburg	22	28	3195	112000	5	10

Außer den freien Kirchen gibt es in verschiedenen Kantonen der Schweiz freie Gemeinden, die teils vereinzelt, teils in Verbänden bestehen und deren Mitglieder entweder der Landeskirche noch angehören, aber aus lokalen und persönlichen Gründen besondere Versammlungen halten und eigene Prediger anstellen, oder von der Landeskirche sich gänzlich trennen. Dahin gehört die freie Kirche (nicht zu verwechseln mit der oben geschilderten unabhängigen) in Neuenburg, die freien Gemeinden im Kanton Bern, diejenigen im Kanton Zürich (von denen z. B. die in Zürich und Winterthur landeskirchliche Geistliche und landeskirchliche Mitglieder, aber andere Abendmalstage haben als die Landeskirche, die in Horgen landeskirchliche Mitglieder, aber einen auswärtigen Geistlichen hat, die in Uster aus der Landeskirche förmlich ausgetreten ist, aber jetzt einen Geistlichen hat, der zur Landeskirche gehört rc.), die freie Gemeinde in Egelshofen, K. Thurgau, diejenige in Heiden, K. Appenzell, Ragatz, K. St. Gallen, Chur u. s. w.

f) Andere christliche Gemeinschaften und Sekten, die weder durch Abzweigung von bisherigen Landeskirchen entstanden sind, noch ihren Ursprung speziell schweizerischen Verhältnissen verdanken, sondern meist durch Emissäre des Auslandes Anhänger gewonnen haben, sind die bischöfliche Methodistenkirche, die Neutäufer (Baptisten), Irvingianer, Darbysten, Swedenborgianer und die Mormonen. Die zalreichsten Anhänger haben die beiden erstgenannten Gemeinschaften; auch von ihnen, besonders von den Methodisten, gilt übrigens, was von den freien Gemeinden gesagt wurde, viele nehmen am Gottesdienst, Unterricht, Abendmal derselben teil, one ihren Austritt aus der Landeskirche zu erklären. Die gänzliche Lehr- und Kultusfreiheit, welche die Bundesverfassung statuirt, hat übrigens keine Vermehrung der Anhänger der Sekten bewirkt.

4. Das Kirchenwesen der katholischen Schweiz *).

a) Die römisch-katholische Kirche. Die Kantone gehören nach den Aufstellungen der römischen Kurie zu folgenden Bistümern:

I. Chur: Zürich, Uri, Schwyz, Unterwalden, Glarus, Graubünden.
II. Basel: Bern, Luzern, Zug, Solothurn, Basel-Stadt und Land, Schaffhausen, Aargau, Thurgau.
III. St. Gallen: St. Gallen, Appenzell.
IV. Lausanne (Freiburg): Freiburg, Neuenburg, Waadt, Genf.
V. Sitten: Wallis.
VI. Como: der größte Teil des Kantons Tessin, 184 Pfarreien.
VII. Mailand: drei Täler im Norden des Kantons Tessin und 2 kleinere Bezirke, 54 Pfarreien.

Diese Einteilung ist aber faktisch in vielen Hinsichten nicht durchgefürt oder von Statswegen nicht anerkannt: „Die Organisation der katholischen Kirche in der Schweiz ist durch die Schuld der römischen Kurie in der heillosesten Verwirrung: überall Provisorien, statlich nicht anerkannte oder gelöste Verhältnisse,

*) Gareis II, S. 1—204.

nirgends definitiv geordnete Diözesanverbände" (Gareis, Vorwort S. IV). Die wichtigsten hieher bezüglichen Verhältnisse sind folgende:

I. Das Bistum Chur. Die Kantone Zürich, Luzern, Uri, Schwyz, Unterwalden, Glarus, Zug, Appenzell, St. Gallen, Schaffhausen, Thurgau und Teile von Aargau und Solothurn hatten bis 1814 zum Bistum Konstanz gehört, wurden dann aber durch päpstlichen Machtspruch von demselben abgelöst. Die in obiger Übersicht unter I. außer Graubünden genannten Kantone werden gegenwärtig zwar vom Bischof in Chur administrirt, jedoch nur provisorisch; alle Versuche definitiver Gestaltung von neuen Bistümern für die Waldstätte ꝛc. waren erfolglos. In Zürich wurde 1875 „der faktische Verband mit dem Bistum Chur als aufgehoben erklärt und den einzelnen katholischen Gemeinden überlassen, sich im Falle des Bedürfnisses mit einer bischöflichen Vermittlung oder Funktion, der Oberaufsicht des States unbeschadet, nach ihrem Ermessen zu behelfen". Die Kantone Uri, Schwyz, beide Unterwalden und Glarus haben Verträge über kommissarische Verwaltung mit dem Bistum Chur.

II. Das Bistum Basel (Bischofssitz bis 1873 Solothurn) wurde nach langen Verhandlungen 1828 neu geordnet und von den Kantonen Bern, Luzern, Zug, Solothurn, Basel, Aargau, Thurgau genehmigt. Die schaffhausenschen Gemeinden gehören demselben durch provisorische Übereinkunft an. Infolge Konflikts mit dem Bischof Lachat sprachen die Kantone Bern, Solothurn, Aargau Thurgau und Basel-Land 1873 die Erledigung des bischöflichen Amtes aus; ein neuer Verband ist nicht geschlossen worden, und es ist daher zur Zeit der Bischof von Basel nur von Zug und Luzern anerkannt. In Bern entstanden infolge dessen sehr heftige und lang andauernde Streitigkeiten, und es sind nunmehr die dortigen römischen Katholiken nicht mehr in statlich anerkannte Kirchengemeinden, sondern in freien Genossenschaften organisirt. Diese wie die römischen Katholiken der übrigen Kantone, deren Statsbehörden den Bischof Lachat nicht anerkennen, betrachten letzteren dennoch als ihr Oberhaupt und schicken daher z. B. zur Firmelung ihre Kinder auf luzernisches Gebiet.

III. Das Bistum St. Gallen in seiner jetzigen Gestalt besteht seit 1845. Faktisch lehnen sich die Katholiken von Appenzell an dasselbe an, one formell mit demselben verbunden zu sein.

IV. Zum Bistum Lausanne (jetziger Bischofssitz Freiburg) war seit 1821 auch der Kanton Genf zugeteilt. 1866 ernannte der Papst den katholischen Pfarrer in Genf K. Mermillod eigenmächtig zum Hilfsbischof von Genf, und stellte 1873 das Bistum Genf wider her. Die Bundesbehörde erklärte diesen Akt für nichtig und verbannte Mermillod, der nicht verzichten wollte, aus der Schweiz. Im Jare 1883 erhob der Papst Mermillod auf den vakant gewordenen Bischofsstul von Freiburg und ließ ihm erklären, dass er somit nicht mehr Hilfsbischof von Genf sei, worauf ihm die Rückkehr gestattet wurde.

V. Im Bistum Sitten besteht kein Kirchengesetz, sondern die Kirche wird ganz nach kanonischem Rechte geleitet.

VI. und VII. Der Kanton Tessin hat, seit ein Bundesgesetz von 1859 jede auswärtige Episkopalregierung auf schweizerischem Gebiete aufhob, keinen legalen Diözesanverband; alle Bemühungen, zu einem Bistum für den Kanton, oder zum Anschlusse des letzteren an ein anderes schweizerisches Bistum zu gelangen, scheiterten am Widerstande des Papstes. Gegenwärtig sind neue Unterhandlungen im Gange.

Die seit dem 16. Jarhundert in der Schweiz bestehende päpstliche Nuntiatur wurde im Jare 1874 aufgehoben, indem der Bundesrat wegen der in einer päpstlichen Encyklika über die Genfer Angelegenheit enthaltenen Beschimpfungen eine weitere Vertretung des Papstes bei der Eidgenossenschaft als unzulässig erklärte.

Statistisches *).

Kanton	Kirchengemeinden	Weltgeistliche	Männerklöster	Frauenklöster	Ordensglieder männl.	Ordensglieder weibl.	
Luzern	76	165	3	3	49	74	
Uri	17	52	1	2	9	69	
Schwyz	53	87	4	4	104	101	Dazu 417 Theodosianerinnen
Obwalden	7	31	2	1	32	33	
Nidwalden	6	29	1	2	8	88	
Glarus	6	?	1	—	8	—	
Zug	10	?	1	5	18	151	Dazu 164 Lehrschwestern
Freiburg	117	260	4	6	65	189	
Solothurn	69	86	3	3	39	75	
Basel=Land	10	9	—	—	—	—	
Appenzell J. Rh.	5	11	1	3	17	110	
St. Gallen	72	79?	3	10	13—27	130	
Graubünden	87	?	1	3	11	59	
Aargau	77	125	—	1	—	14	
Thurgau	51	63	—	—	—	—	
Tessin	238	392	4	3	24	32	
Waadt	11	17	—	—	—	—	
Neuenburg	8	10	—	—	—	—	
Genf	3	43	—	—	—	—	

Ferner hat Zürich 3 katholische Gemeinden und 8 kathol. Stationen oder Genossenschaften, Bern circa 80 Genossenschaften, Basel=Stadt 1, Schaffhausen 2, Appenzell A. Rh. 1 katholische Gemeinde.

b) Die christkatholische Kirche. Infolge der nach dem vatikanischen Konzil von 1870 im Bistum Basel entstandenen Konflikte erklärten die Kantone Bern, Aargau, Solothurn, Thurgau und Basel=Land im November 1872, dass sie das Dogma von der Unfehlbarkeit des Papstes nicht anerkennen und dem Bischof nicht gestatten, Priester wegen Nichtannahme dieses Dogmas mit Censuren zu belegen. Als der Bischof diesem Verbote sich nicht fügte und abgesetzt wurde (s. oben), bildeten die Anhänger der kirchlichen Reformbewegung den „Verein schweizerischer freisinniger Katholiken". Sodann konstituirten sich in den genannten Kantonen, sowie in den Städten Zürich und Basel, christkatholische Gemeinden, Bern und Genf übertrugen die landeskirchliche Organisation von den römisch=katholischen auf diese neuen Gemeinden, und die erste Nationalsynode derselben promulgirte 1875 die „Verfassung der christkatholischen Kirche der Schweiz". 1876 wälte die Synode zum ersten Bischof Eduard Herzog, der sofort mit seinen Anhängern vom Papste exkommunizirt wurde. Die Synode besteht aus dem Bischof, dem Synodalrat, allen im Amte stehenden Priestern und Delegirten der Gemeinden. Sie stellt die allgemeinen Grundsätze über Kultus und Disziplin auf, wält den Synodalrat und den Bischof. Der Synodalrat besteht aus 5 Laien und 4 Geistlichen, und ist die Verwaltungs= und Vollziehungsbehörde. Dem Bischofe stehen insbesondere die Ordination der Kleriker, die Aufsicht über sie, ihre Einsetzung, die Antragstellung betr. Kultus ꝛc. zu.

*) Aus den zerstreuten und nicht überall gleichmäßigen Angaben bei Gareis zusammengestellt.

Ende 1877 bestanden 63 Gemeinden (Basel-Stadt, Basel-Land, Zürich, Neuenburg je 1, Solothurn 5, Aargau 7, Genf 14, Bern 33) mit 74 Priestern. An der 3. Synode 1877 in Bern waren anwesend 51 Priester und 92 Laien. Der Kanton Bern hat an seiner Hochschule eine christkatholische Fakultät errichtet.

Von wichtigeren Synodalbeschlüssen betreffend die allgemeinen Verhältnisse der christkatholischen Kirche der Schweiz sind folgende zu nennen:

Den Geistlichen ist die Ehe nicht verboten. Die Liturgie wird in der Volkssprache gehalten und die Anrufung der Heiligen ist in derselben weggelassen; die Marienfesttage sind abgeschafft; die Feier des Fronleichnamsfestes ist den Gemeinden freigegeben; für die Firmelung durch den Bischof, die Ohrenbeichte und die letzte Ölung besteht keine Verpflichtung. **F. Meyer.**

Schwenkfeldt. Caspar Schwenkfeldt von Ossig oder Ossing im Fürstentum Liegnitz, aus einer adeligen Familie Schlesiens abstammend, war im Jare 1490 geboren. Er studirte in Köln und an anderen Universitäten, one sich indessen eine über des gewönliche Maß der damaligen adeligen Bildung hinausgehende gelehrte Bildung verschafft zu haben. Dann widmete er sich dem Hofleben an verschiedenen kleinen Höfen. Zuletzt trat er in die Dienste des Herzogs Friedrich II. von Liegnitz, auf den er bald einen großen Einfluss gewann. Von seiner früheren inneren Entwickelung ist nur bekannt, dass Taulers Schriften und Luthers erste reformatorische Schriften einen tiefen Eindruck auf ihn machten und ihn der Reformationsbewegung zufürten. Im Jare 1522 machte er eine Reise nach Wittenberg und lernte daselbst Karlstadt kennen, mit dem er schon damals eine engere Verbindung eingegangen zu haben scheint. Seit seiner Rückkehr nach Schlesien nahm er, durch das Vertrauen des Herzogs zum Ratgeber in kirchlichen Angelegenheiten bestimmt, sich mit größtem Eifer der Sache der Reformation an. Durch seine und gleichgesinnter Männer Tätigkeit, wie Fabian Eckel (Prediger zu Liegnitz), Valentin Krautwald (Kanonikus und Lektor bei dem Johannisstift), Sigismund Werner (seit 1524 Hofprediger in Liegnitz), wurde die Reformation in der Stadt und im Fürstentum durchgefürt. Schwenkfeldts Wirksamkeit trat dabei in den Vordergrund, wie auch ein im Jare 1524 in Gemeinschaft mit Magnus von Langenwalde herausgegebenes Sendschreiben an den Bischof von Breslau mit der Aufforderung zur Reformation der Kirche bezeugt. Eine zweite, um dieselbe Zeit verfasste Schrift: „Ermahnung des Missbrauchs etlicher fürnehmster Artikel, aus welcher Unverstand der gemeine Mann in fleischliche Freiheit und Irrung gefürt wird“, bewegt sich in gleicher Richtung und warnt nur vor dem Missverstand der Rechtfertigungslehre. Bis dahin war Schwenkfeldt mit Luthers Reformation einverstanden gewesen; der Ausbruch der Abendmalsstreitigkeiten Ende 1524 brachte die innere Verschiedenheit beider an den Tag. Schwenkfeldt suchte einen Mittelweg zwischen Luthers buchstäblicher Auffassung der Einsetzungsworte und der symbolischen Zwinglis. Er fand denselben darin, dass die Einsetzungsworte umgekehrt zu nehmen seien, d. h. Christus habe sagen wollen, sein Leib sei Brot und Wein, d. h. eine für die Seele zubereitete, sie närende und stärkende Speise. Die Freunde Schwenkfeldts in Liegnitz, Krautwald und Eckel, stimmten ihm bei, und Schwenkfeldt hoffte um so mehr auch Luthers Beistimmung zu erhalten, als er seine Auslegung auf göttliche Offenbarung zurückfürte. Eine Reise nach Wittenberg 1525 und ein Gespräch mit Luther belehrte ihn vom Gegenteil. Bei dieser Gelegenheit kamen auch andere Differenzen zur Sprache; Schwenkfeldt verlangte die Aufrichtung einer strengen Kirchenzucht, um die rechten Christen von den falschen zu sondern und so das ware Reich Gottes aufzurichten, wogegen Luther, der sich gegen gleiche Zumutungen der böhmischen Brüder schon abwehrend verhalten hatte, davon nichts wissen wollte. In Schlesien traten unterdes widertäuferische Bewegungen hervor. Besonders beteiligte sich daran der genannte Fabian Eckel; Schwenkfeldt aber vermochte keinen nachhaltigen Widerstand zu leisten, weil er die Notwendigkeit äußerer kirchlicher Übungen und der Sakramente überhaupt nicht anerkannte. Obwol die Prediger

in Liegnitz auf Veranlassung des Oberlehensherrn von Schlesien, des Königs Ferdinand, in einem eigenen Bekenntnis (zweite Apologie) sich zu rechtfertigen suchten, auch Schwenkfeldt selbst eine Verteidigungsschrift an den Bischof von Breslau schrieb, so konnte alles dieses den Verdacht nicht wegräumen, dass Schwenkfeldt der eigentliche Urheber der Schwärmereien in Liegnitz sei. Dieser Verdacht steigerte sich noch, als es bekannt wurde, dass er eine Schrift verfasst habe (Sendschreiben an Cordatus in Straßburg, de cursu verbi dei), welche Oekolampadius, mit einer empfehlenden Vorrede begleitet, drucken ließ (1527), und als bald darauf eine Schrift Schwenkfeldts über das Abendmal erschien (1528), welche Zwingli one dessen Wissen herausgab und die einen scharfen Angriff auf die lutherische Abendmalslehre enthielt. Von nun an verbanden sich Lutheraner und Katholiken, um Schwenkfeldt aus Schlesien zu vertreiben. König Ferdinand verlangte vom Herzog die Entfernung des gefärlichen Mannes, und Schwenkfeldt, um dem Herzog keine Ungelegenheiten zu verursachen, entfernte sich freiwillig aus Schlesien. Er ging zunächst (Anfang 1529) nach Straßburg, wo er von Capito und Zell gastfreundlich aufgenommen wurde. Hier verweilte er 5 Jare in freundlichem Umgange mit den dortigen Predigern, namentlich mit Zell, der ihm auch treu blieb, als Butzer und Capito ihm feindlich gegenüberstanden (vgl. Füßlin, Beiträge zur Erläuterung der Reformation, 5. Bd., S. 345). Das in Straßburg immer mehr um sich greifende Sektenwesen hatte auf Butzers Anregung die dortigen evangelischen Geistlichen veranlasst, im Jare 1533 zu einer Synode zusammenzutreten und über Maßregeln zur Aufrechthaltung der kirchlichen Ordnung unter obrigkeitlichem Schutz zu beraten. Auch Schwenkfeldt erschien vor dieser Synode und verteidigte die Religionsfreiheit, klagte auch über ungerechte Verunglimpfung seiner Person und Lehre. Die gedachte Synode ist für die innere Geschichte der Verfassung der evangelischen deutschen Kirche von Epoche machender Bedeutung. Der Gedanke der Religionsfreiheit war mit der Reformation seit ihrer ersten Entstehung innig verbunden, aber ebenso auch von den maßgebenden Fürern der reformatorischen Bewegung, wie Luther und Melanchthon, bekämpft worden. Dennoch erhielt er sich namentlich bei den Widertäufern in Süddeutschland und den litterarisch gebildeten Dissentern, wie Sebastian Frank und anderen, und hatte auch in manchen Theologen der Schweiz, wie Leo Judä in Zürich, und obrigkeitlichen Personen Wurzel gefasst. Schwenkfeldt war natürlich ein eifriger Vertreter dieses Standpunktes. Butzer trat ihm mit größter Entschiedenheit entgegen; er wusste auch Leo Judä, der in dieser Beziehung schwankte, dafür zu gewinnen und von der Verbindung mit Schwenkfeld abzubringen (vgl. Pestalozzi, Leo Judä 1860, S. 46 u. ff.). Infolge dieser Synode wurden strengere Maßregeln gegen die Sektirer, besonders gegen die Widertäufer, ins Werk gesetzt; Schwenkfeldt, obwol er nicht zu diesen gehörte, fülte sich mitgetroffen, verließ deshalb Straßburg, um zunächst nach Augsburg, dann nach Speyer und endlich wider auf kurze Zeit nach Straßburg zu gehen. Im Jare 1535 finden wir ihn in Ulm, wo er 5 Jare verweilte, und in dem benachbarten Württemberg zalreiche Verbindungen, besonders unter dem Adel anknüpfte. Schon damals sah man seinen Einfluss für so gefärlich an, dass die Stände beim Herzoge von Württemberg über ihn klagten. Nichtsdestoweniger stand Schwenkfeldt noch in freundschaftlichem Verkehre mit den Häuptern der oberdeutschen Reformation, und so wünschte er selbst die vorhandenen Differenzen auf friedlichem Wege beseitigt zu sehen. Zu dem Ende bat er Butzer, Blaurer und Martin Frecht um ein Kolloquium, welches zu Tübingen 1535 vor sich ging. Die Gegenstände des Gesprächs betrafen die Bedeutung der äußeren Handlungen der Kirche, Predigt des Wortes, Sakrament und Haushaltung der Kirche. Es kam in der Tat ein Vertrag zustande, in welchem Schwenkfeldt sich verpflichtete, die äußere Kirche nicht zu stören, der andere Teil dagegen versprach, ihn nicht als Zerstörer der Kirche zu bezeichnen, sondern ihm Liebes und Gutes zu erweisen. Einige Jare hindurch wurde dieser Vertrag von beiden Teilen gehalten, indessen auf die Dauer war dies bei der Verschiedenheit der Anschauungen kaum möglich. Dazu kam, dass Schwenkfeldt in weiterer Entwicklung seiner Lehre vom Abendmal in

Konflikt mit der Zwinglischen Auffassung treten muſste. Dieser Konflikt bewegte sich zwar nicht um das Abendmal, aber um dasjenige Dogma, welches auch in der Abendmalslehre die Wurzel der Kontroverse gewesen ist, die Christologie. Wärend nämlich die schweizerische Auffassung dem Nestorianismus zuneigte, bewegte sich die lutherische Lehre mehr in der Richtung des Monophysitismus, und Schwenkfeldt folgte dieser Spur in weiterer Konsequenz und mit Anschluſs an seine spiritualistische Tendenz. Im Jare 1539 gab er unter dem Titel: „Summarium etlicher Argumente, daſs Christus nach der Menschheit heut keine Kreatur, sondern ganz unser Gott und Herr sei", eine Schrift heraus, in welcher er zu erweisen suchte, daſs die Menschheit Christi keine Kreatur zu nennen sei. Dies ist die nachher von ihm „Vergottung des Fleisches Christi" genannte Lehre. Er hatte sie früher gelegentlich schon privatim geäußert. Martin Frecht, Prediger in Ulm, der mit Schwenkfeldt bisher in freundschaftlichem Verkehre gestanden hatte, bot nun alles auf, um durch die Beschuldigung gefärlicher Ketzerei den unbequemen Mann aus Ulm zu vertreiben. Er predigte gegen Schwenkfeldt; er veranlaſste den Rat, die Lehre Schwenkfeldts untersuchen zu lassen; er betrieb endlich seine Ausweisung aus Ulm (vgl. Keim, die Reformation der Reichsstadt Ulm, Stuttgart 1851, S. 292 ff.). Schwenkfeldt hatte auch in Briefen an Schweizer Freunde seine Meinung ausgesprochen. Dies war Joachim von Watt (Vadianus in St. Gallen) bekannt geworden und derselbe richtete im Jare 1536 ein widerlegendes Sendschreiben an seinen Freund Heinrich Bullinger in Zürich. Infolge jener Schrift Schwenkfeldts sah sich Bullinger veranlaſst, Vadians Brief, von ihm selbst im Einverständnis mit dem Verfasser überarbeitet, zugleich mit der Schrift des Bischofs Vigilius gegen den Eutyches herauszugeben. Hier wird die Lehre Schwenkfeldts mit der des Eutyches identifizirt. Vadian setzte die Polemik in einem Sendschreiben an Johan Zwick, Prediger in Constanz, fort (vgl. Bullingers Leben von Pestalozzi S. 304 und 635). Schwenkfeldt aber schrieb 1540 eine ausfürliche Widerlegung und Begründung seiner Lehre unter dem Titel: „Große Confession". Gerade damals waren die Bestrebungen zur Vereinigung der Lutheraner und Schweizer in lebhaftem Gange und gaben Hoffnung auf ein glückliches Resultat. Dies ward durch Schwenkfeldts Buch, das die unausgeglichene Differenz beider Standpunkte zum Vorschein brachte, erschwert. So ist es erklärlich, daſs die Verurteilung Schwenkfeldts ein Moment zur Vereinigung der streitenden Parteien abgab. Als im Jare 1540 ein Konvent der Theologen zu Schmalkalden, um Grundlagen zur Verhandlung mit den katholischen Ständen zu gewinnen, zusammentrat, bewirkte Frecht, daſs ein Verwerfungsurteil über Sebastian Frank und Schwenkfeldt ausgesprochen wurde (Corp. Reform. III, 985). Auf Grund dieses Urteils ward der Name Schwenkfeldts in ganz Deutschland und über die Grenzen desselben hinaus verrufen und er in die Klasse der gefärlichsten und gottlosesten Schwärmer gestellt. Seine Bücher wurden verboten und verbrannt und er selbst beständiger Verfolgung ausgesetzt, die ihn nötigte, von Ort zu Ort zu fliehen und sich nur im Geheimen bei Freunden aufzuhalten. Doch hatte er schon früher sich Anhänger erworben, die ihm auch in der Verfolgung treu blieben; seine Verwandten unter dem Adel nahmen sich seiner an. Auch hatte er an einigen Fürsten, wie Philipp von Hessen, Ulrich von Württemberg und dem Kurfürsten von Brandenburg, Gönner, die seinen Büchern freien Zugang verstatteten. Schlimmer wurde seine Lage, als er in der Hoffnung, durch seine Polemik gegen die Schweizer bei Luther Beifall zu finden, im Jare 1543 sich direkt an Luther wendete und ihm einige Bücher, die er gegen die Schweizer herausgegeben, mit Auszügen aus Luthers Schriften, die mit seinen Ansichten übereinstimmten, überschickte. Luther sah darin nur eine schändliche List, um ihn zum Abfall vom Glauben zu verfüren, und gab dem Boten, der ihm die Schriften überbrachte, eine bittere und heftige Antwort. Eine änliche Aufnahme widerfur Schwenkfeldt, als er sich Brenz zu nähern suchte. Die Spannung zwischen ihm und den orthodoxen Theologen wurde immer größer. Obwol er die Zweckmäßigkeit äußerer kirchlicher Ordnung nicht absolut bestritt, so wollte er doch dieselbe vornehmlich auf das beschränkt wissen, was zur Kir-

chenzucht notwendig ist. Ja er hielt diese für so dringend erforderlich, dass one sie eine segensreiche Verkündigung des göttlichen Worts und Austeilung der Sakramente nicht stattfinden könne. Er und seine Anhänger zogen sich von der Kirche zurück (er nannte dies Stillstand und die ihm hierin folgten, Stillstände), dagegen unterliess er nicht, wohin er kam, in Privatversammlungen Einzelne, die er als die warhaft Bekehrten aussonderte, um sich zu versammeln und hier in einer gewissen redseligen Breite die Herzenserfarungen seiner Frömmigkeit auszutauschen. Übrigens beschränkte sich Schwenkfeldts Wirksamkeit keineswegs auf diese Tätigkeit in dem Kreise der Stillen im Lande. Vielmehr war er unermüdlich bedacht, durch Schriften erbaulichen und lehrhaften Charakters seiner Lehre Eingang zu verschaffen, sie zu verteidigen und gegen Missverstand sicher zu stellen und in den Gang der Lehrbildung einzugreifen. Mit unermüdlicher Zudringlichkeit schickte er seine Schriften den Gegnern ins Haus und reizte diese dadurch zu neuen Angriffen. Fast mit allen bedeutenderen Theologen des Reformationszeitalters hat er Streitschriften gewechselt, namentlich mit Mathias Flacius, Brenz, Erhard Schnepf, Marbach, Jakob Andreä, Ludwig Rabus, Melchior Specker, Simon Musäus, Friedrich Staphylus, Johann Wigand, Nikolaus Gallus, Major, Petrus Martyr, Musculus und Anderen. So sehr auch Theologen und Kirchenregierungen in der Verdammung des Mannes wetteiferten, so war es doch nicht möglich, die Schar seiner in ganz Deutschland zerstreuten Anhänger gänzlich auszurotten. Namentlich wurden die Versammlungen protestantischer Stände zu Erlassen gegen ihn und seine Anhänger benützt (Naumburg 1554, Nürnberg 1555, Braunschweig 1556, Regensburg 1557, Frankfurt 1558). Vor allem war die württembergische Regierung unter dem Einfluss Jakob Andreäs bemüht, durch harte Edikte den Schwenkfeldtianismus zu unterdrücken. Zu den früheren Edikten vom Jare 1535 kamen im Jare 1554 und 1558 neue, welche die persönliche Sicherheit Schwenkfeldts vielfach beeinträchtigten. Er konnte sich an keinem Orte dauernd aufhalten, und wiewol er Schwaben nun nicht mehr verliess, so verweilte er doch in den verschiedenen Reichsstädten daselbst immer nur kurze Zeit. Er starb zu Ulm den 10. Dezember 1561, umgeben von einigen ihm befreundeten Personen, sanft und unter Bezeugung der unverminderten Anhänglichkeit an seine Überzeugung.

Was die historische Bedeutung Schwenkfeldts betrifft, so liegt sie vornehmlich darin, dass er auf energische Weise das mystische Prinzip vertritt und es in unmittelbaren Zusammenhang mit derjenigen Entwickelung der Christologie bringt, welche ein Erzeugnis der Reformation ist. Man kann Schwenkfeldt als den ersten protestantischen Mystiker bezeichnen, der entschieden auf die Seite der lutherischen Richtung zu stellen ist. Dass er, obwol er bei Luther mannigfache Anknüpfungspunkte fand, dennoch so isolirt stand und von allen Parteien bekämpft wurde, hat in verschiedenen Umständen seinen Grund. Einmal entbehrte Schwenkfeldt derjenigen theologischen Bildung, welche ihn befähigte, sein mystisches Prinzip an die vorhandenen Elemente der Theologie anzuknüpfen, und so erschien dasselbe seinen Zeitgenossen in einem viel unverständlicheren Lichte, als es im anderen Falle geschehen wäre. Dazu kam, dass gerade in der Zeit der sich bildenden protestantischen Kirche die theologische Gelehrsamkeit einen überwiegenden, Alles beherrschenden Einfluss ausübte. Wenn nun ein Mann auftrat, der, one zur Zunft der gelehrten Theologen zu gehören, an allen Erscheinungen des protestantischen Kirchenwesens etwas zu tadeln fand, der bei aller Übereinstimmung mit den Grundlagen der Reformation doch den Gang, den dieselbe nahm, als verderblich schilderte, so war kaum zu erwarten, dass man ihm Gerechtigkeit widerfaren und die Warheitselemente seiner Lehren unbefangen hätte anerkennen sollen. Endlich darf auch nicht verschwiegen werden, dass Luther und seine ihm zunächst stehenden Anhänger aus Besorgnis, das mystische Prinzip werde der reformatorischen Bewegung gefärliche Elemente religiöser Schwärmerei beimischen, mit unbedingter Härte dasselbe von sich stiessen und so selbst die bald in der evangelischen Kirche überhand nehmende Tendenz auf scholastische Ausbildung der Lehre und die davon unzertrennliche Verkümmerung der religiösen Subjektivität ver-

schuldeten. Erst später lernte man die Bedeutung dieses Elementes schätzen, und so sind denn die pietistischen Schriftsteller, wie Gerber (Historie der widergebornen Sachsen, IV, S. 266), A. H. Francke, Anton Salig und Arnoldt, die ersten, welche über Schwenkfeldt eine mildere Beurteilung herbeizufüren suchten.

Schwenkfeldts Mystik zeigt sich zunächst negativ in der Polemik gegen das objektive Kirchentum, welches er nicht minder in der protestantischen wie in der katholischen Kirche vertreten fand. Er bestritt deshalb die Wirksamkeit der äußeren Gnadenmtttel des öffentlichen Predigtamtes, des Gebrauchs der Sakramente und kirchlicher Übungen. Überall betont er den Satz, daſs der ware Glaube dem Menschen one Mittel gegeben und erhalten werde. Hiermit scheint im Widerspruch, daſs er mit so großem Eifer auf Errichtung des Kircherbannes drang und von diesem allen Segen des Evangeliums erwartete. Indessen war die Inkonsequenz in jener Zeit, als die Errichtung eines solchen Kirchenbannes nur ein frommer Wunsch war, verzeihlich; hätte er Erfarung von der Art, wie er meistens wirklich geübt wird, gemacht, so würden one Zweifel seine Erwartungen bedeutend herabgestimmt worden sein.

Neben der Polemik gegen alle äußerlichen Vermittelungen des religiösen Lebens fehlt bei Schwenkfeldt nicht die positive Seite der mystischen Richtung, nämlich die Betonung der subjektiven inneren Erfarung des religiösen Lebens, er nannte dieses das geistliche Fülen und der Gnade Gottes innere Empfindlichkeit. Hierin schließt er sich an die Mystiker des Mittelalters an. Der Mensch soll aller Dinge ledig, gelassen und den Kreaturen entnommen sein, wenn er das innere Einsprechen der göttlichen Gnade vernehmen soll. Der ware Glaube, sagt er, kann one Empfindlichkeit nicht sein, „es muſs ja der Kranke die Krankheit und der Gesunde die Gesundheit und Woltat erkennen, was wäre sonst der Arzt nütze, oder wie viel würden wir in Erkenntnis Gottes für die Heiden oder Juden Vorteils haben mögen?“ Der Glaube one diese innere subjektive Empfindung gilt ihm nur als ein historischer Glaube one Wert für das religiöse Leben. Von hier aus bestimmt sich ihm auch die Rechtfertigung und der Glaube anders, als die Reformation ursprünglich gelehrt hat. Unter Rechtfertigung nämlich versteht er die innere Gerechtmachung oder, wie er sich ausdrückt, „den gnädigen Handel mit dem Menschen zu seiner Seligkeit im Anfang bis zu Ende, in welchem der Sünder bekehrt, widergeboren, fromm, heilig und selig wird“. Sie ist also nicht eine bloße Nichtzurechnung der Sünde, sondern eine lebendige Empfindlichkeit und Erneuerung des Herzens (s. Erbkam S. 441). Ebenso ist ihm der Glaube eine Mitteilung des Wesens Gottes an den Menschen: er sagt (vom Worte Gottes S. 110): der Glaube ist eine gnädige Gabe des Wesens Gottes, ein Tröpflein des himmlischen Quellbrunnens, ein Glänzlein der ewigen Sonne, ein Fünklein des brennenden Feuers, welches Gott ist und kürzlich eine Gemeinschaft und Teilhaftigkeit der göttlichen Natur und Wesens“.

Im engsten Zusammenhange hiermit steht diejenige Idee Schwenkfeldts, die er selbst für den Mittelpunkt seiner ganzen religiösen Anschauung erklärte, die Idee von der Vergottung des Fleisches Christi. Die Genesis dieser Vorstellung hängt aufs innigste zusammen mit den Abendmalsstreitigkeiten, wenn sie auch nicht ausschließlich darauf beruht. In seiner religiösen Erfarung hatten sich ihm zwei Momente besonders tief eingeprägt: daſs die im Abendmale gewärte religiöse Erhebung nicht an die sinnlichen Elemente gebunden sein könne und daſs eine reale Mitteilung des verklärten Christus im Abendmale stattfinde. So stellte sich auf der einen Seite seine mystische Grundrichtung der lutherischen Auffassung entgegen; auf der anderen Seite aber konnte er sich nicht dazu entschließen, im Abendmale nur ein Erinnerungsmal zu finden, und so ward er ebensosehr auch von der zwinglischen Lehre abgestoßen. Im Verlaufe der Abendmalsstreitigkeiten, die er mit dem lebhaftesten Interesse verfolgte, entwickelte sich seine christologische Theorie und fand ihren nächsten Ausdruck in einer Polemik gegen die herrschende Vorstellung von der Menschheit Christi, daſs dieselbe nämlich eine Kreatur sei und daher nicht anzubeten. Er sah hierin eine Zertrennung der Person Christi, und da er als Ausgangspunkt seiner ganzen religiösen Erfarung die göttliche

Herrlichkeit Christi erkannte, so ward er versucht, von dem Standpunkte der lebendig aufgefaßsten Einheit der Person Christi sein Verhältnis zur Menschheit zu begreifen. Schwenkfeldt verwarf dabei die communicatio idiomatum schlechthin, er sah darin nur eine durch sophistische Formeln verhüllte Zertrennung Christi. Er nahm vielmehr an, dass Christi Fleisch, d. h. seine Menschheit, nicht aus der kreatürlichen Welt erzeugt sei, sondern eine aus dem Wesen Gottes abstammende und mit ihm selbst homogene Substanz sei, die eben darum auch in die innigste Gemeinschaft mit der göttlichen Natur eingehen könne. Hiedurch berürte er sich mit einer im Kreise der Widertäufer zuerst von Melchior Hoffmann aufgebrachten, dann von Meno Simons fortgebildeten Vorstellung, wonach Christus sein Fleisch nicht aus der Jungfrau Maria, sondern unmittelbar vom Himmel her empfangen habe. Aber gegen diese Konsequenz verwart er sich aufs entschiedenste; er will den Zusammenhang Christi mit der adamitischen Menschheit nicht zerreißen und fült auch mit richtigem Takt heraus, dass auf solche Weise die Annahme des Leidens und des Todes Christi alle Bedeutung verlieren würde (vergl. Erbkam S. 463). Der gedachten Konsequenz entging er auf doppelte Weise, einmal durch die Annahme von etwas substantiell Göttlichem, welches auch schon in der adamitischen Menschheit angelegt ist, wenn auch noch nicht entwickelt, und sodann durch die Hervorhebung des doppelten Standes Christi, des Standes der Erniedrigung und der Erhöhung. In erster Beziehung ist beachtenswert, was er über den Urstand des Menschen gelehrt hat. „Der erste Adam", sagt er, „ist nur eine Figur des anderen Adams gewesen, aber er ist seiner Natur nach irdisch gewesen; obwol die Sünde ihm keineswegs anerschaffen und also notwendig gewesen ist, so ist sie doch in diesem Zustande natürlich und daher hat sich durch die einmal eingetretene Sünde dem Fleische des Menschen eine wesentliche Verderbnis mitgeteilt; dennoch ist ihm die Fähigkeit der Widergeburt und des Glaubens geblieben. So ist auch die Jungfrau Maria, als sie gewürdigt wurde, die Mutter des Heilandes zu werden, durch ihren Glauben widergeboren, und darum konnte Christus aus ihr geboren werden, aus ihrem hl. Fleisch konnte er sich sein eigenes Fleisch, welches nun nicht gleich ist dem der übrigen verderbten Menschen, sondern ein himmlisches göttliches Fleisch ist, bilden. So ist das Fleisch Christi von Anfang an rein, heilig und für die Teilnahme des heiligen Geistes empfänglich. Dennoch aber ist sein Fleisch noch nicht zu der Herrlichkeit erhoben, die ihm natürlich ist. Es muſste erst aus der Sterblichkeit und Leidensfähigkeit, wodurch es der göttlichen Natur noch ungleich war, in die ewige Herrlichkeit der verklärten Existenz gebracht werden. Dies ist in dem irdischen Leben Christi und in seinem Tode geschehen. In diesem zweiten Stande der Erhöhung ist das Fleisch Christi ganz vergottet und himmlisch geworden, und von ihm aus kamen dem Menschen alle Einwirkungen Christi zu. „Aus dem Fleische Christi fließen die Quellen der Gerechtigkeit, Heiligkeit, Süßigkeit und des ewigen Lebens" (Epistolar. I, p. 291). Weil aber dies Fleisch in überirdischer Herrlichkeit stralt, kann es nicht in die Niedrigkeit der irdischen Elemente eingehen, sondern nur mit der geistlichen inneren Natur des Menschen sich verbinden. Schwenkfeldt verwirft daher die physische Ubiquität des Feisches Christi, wonach dasselbe in jedem Momente des Glaubenslebens als der wirksame Faktor tätig ist.

Im engsten Zusammenhange mit dieser Lehre und als weitere Konsequenz seiner ganzen mystischen Anschauung ist der Dualismus anzusehen, den er durch die ganze Wirksamkeit Gottes hindurchfürt. Er unterscheidet Schöpfung und Erlösung oder Widergeburt. Durch die Schöpfung wird alles Das hervorgebracht, was außerhalb des Wesens Gottes und ihm fremd ist, durch die Widergeburt dagegen wird eine Wesensmitteilung Gottes bewirkt. Jene begründet das Reich der Macht und Gewalt Gottes, in welcher seine Majestät und Herrschaft zur Erscheinung kommt. Diese begründet das Reich der Gnade, in welcher Gott sich selbst mitteilt und die Menschen seiner Natur teilhaftig macht. Der Mensch in seinem ersten Stande ist ein Werk der Schöpfung Gottes; aber Gottes Wesen ist ihm nicht mitgeteilt, er ist auswendig Gott geschaffen, damit sucht er die pantheistische Lehre Sebastian Franks und anderer Irrlehrer jener Zeit abzu-

wehren, welche die heidnische Meinung, wie er sich ausdrückt, widerholen, dass alle Kreaturen Gottes voll sind und Gott wesentlich in allen Dingen sei, das sei eine Lästerung Gottes. Die wesentliche Einwonung Gottes ist durch die Widergeburt bedingt und ein Werk des regierenden Gnadenkönigs Christi (vgl. Erbkam S. 447).

Wie Schwenkfeldt bei seinen Lebzeiten zalreiche Freunde und Anhänger gewonnen hatte, so verloren sich dieselben auch bei seinem Tode nicht, ungeachtet er grundsätzlich nichts getan hatte, um sie zu einer organisirten Gemeinschaft zu verbinden. Sie zogen sich von der Gemeinschaft der äußeren Kirche zurück, und man nannte sie deshalb anfangs Neutrale, sie selbst sich aber Bekenner der Glorie Christi, später wurden sie Schwenkfeldter genannt. Die ungemein zalreichen Schriften Schwenkfeldts wurden von diesen Anhängern eifrig gelesen und ausgelegt; sie wurden in vier Folianten gesammelt, von denen der erste Teil, die christlichen orthodoxischen Bücher enthaltend, im Jare 1564 erschienen. Die drei folgenden Bände enthalten Missiven oder Sendbriefe, der erste die erbaulichen Inhaltes, der zweite die gegen die Päpstischen, der dritte die gegen die Lutherischen. Alle drei Bände füren den Namen Epistolar, ein vierter und fünfter Band, der die gegen die Zwinglischen und Widertäufer gerichteten enthalten sollte, ist nicht erschienen. Die in diesen Werken gesammelten Schriften umfassen aber keineswegs sämtliche von ihm geschriebene und gedruckte. Außerdem besitzt die Wolfenbütteler Bibliothek eine große Anzal von Abschriften Schwenkfeldtscher Briefe, welche, nach den von Salig (Historie der Augsb. Confess. III, S. 1193) mitgeteilten Auszügen zu urteilen, interessante Mitteilungen aus der inneren Geschichte der Reformation enthalten und wol eine erneute Durchsicht verdienten. Seine Anhänger waren durch ganz Deutschland zerstreut, vornehmlich fanden sie sich in Schwaben und Schlesien zusammen. In letzterem Lande bildeten sie zuerst eine eigene Sekte, die sich in einzelnen Resten bis auf unsere Zeit erhalten hat. Im 17. Jarhundert nahmen mehrere von letzteren die Meinung Jakob Böhmes an und verschmolzen sich mit den zalreichen Anhängern desselben (s. Hensel, protestant. Geschichte der Gemeinden in Schlesien, S. 327. 407. 533. 677). Hier lebten sie still und unangefochten, ja wegen ihres ehrbaren Wandels von jedermann geachtet, bis im Jare 1708 ein Prediger, Daniel Schneider in Goldberg, durch den Tadel, den seine Predigten von einigen Schwenkfeldtern erfuren, sich veranlasst fand, öffentlich gegen sie aufzutreten (s. Unpartheiische Prüfung des Caspar Schwengfelds und gründliche Vertheidigung der Augsb. Conf. u. s. w., Giessen 1708). Obwol die Schrift in ruhigem und mildem Geiste abgefasst war, wurde die Regierung doch darauf aufmerksam, und die Schwenkfeldter wurden aufgefordert, im Jare 1718 ihr Glaubensbekenntnis abzulegen. Darauf im Jare 1720 schickte der Kaiser Karl VI. eine Jesuitenkommission nach Schlesien zu ihrer Belehrung, die mit den gewönlichen Gewaltmitteln gegen sie verfur. Bei dieser Gelegenheit entstand eine lebhafte Kontroverse zwischen den Wittenberger Theologen und den Jesuiten über die Frage, ob man dergleichen Ketzer mit Gewalt bekehren dürfe (s. fortgesetzte Sammlung von alten und neuen theologischen Sachen auf das Jahr 1721, S. 282. 494). Durch die Bedrückungen der Jesuiten wurden die Meisten genötigt, aus Schlesien nach Sachsen auszuwandern, wo sie indessen, trotzdem dass der Graf Zinzendorf ihnen Schutz angedeihen ließ, doch von der sächsischen Obrigkeit nicht geduldet wurden. Sie zogen deshalb von Sachsen nach Holland und England und wanderten zuletzt nach Nordamerika aus, wo sie in Philadelphia eine kleine Gemeinde bildeten. Zinzendorf und Spangenberg haben bei ihrer Anwesenheit in Amerika viel Mühe angewendet, um sie zu gewinnen, was ihnen aber nur mit Wenigen gelang. Es scheint, dass diese amerikanischen Schwenkfeldter von Schwenkfeldt selbst nicht mehr als den Namen sich erhalten haben. — Der König Friedrich II. ließ bei seiner Besitzergreifung Schlesiens auch diesen Verfolgten Schutz angedeihen. Durch ein Edikt vom Jare 1742 erlaubte er ihnen, unangefochten nicht bloß in Schlesien, sondern in allen übrigen preußischen Landen zu wonen und Handel zu treiben. Denen, welchen in Schlesien ihre Höfe und Häuser genommen, söllten dieselben,

falls sie von den neuen Besitzern noch nicht bezalt, unentgeltlich wider gegeben werden; denen, die sich in königlichen Ämtern niederließen, sollten Höfe angewiesen und für ihr gutes Unterkommen gesorgt; denen, die sich in Städten niederließen, sollten nebst einigen Freijaren Plätze zur Erbauung ihrer Häuser unentgeltlich angewiesen werden (vgl. Ulrich, Briefe über den Religionszustand in den preußischen Staten seit der Regierung Friedrichs des Großen, Leipzig 1778. I, 487. 495). Diese großmütige Handlung erweckte die dankbare Gesinnung der amerikanischen Schwenkfeldter, und sie dedicirten ihm die Schrift: „Die wesentliche Lehre des Herrn Caspar Schwenkfeldts und seiner Glaubensgenossen, sowol aus der Theologie als bewärten Dokumenten erläutert, nebst ihrer Geschichte bis 1740, ihrem Glaubensbekenntnis und Streitigkeiten", Leipzig (vgl. Anhang zu dem 28. bis 36. Band der allgemeinen deutschen Bibliothek, Berlin und Stettin 1780, S. 109). — Daſs auch in diesem Jarhundert sich die Gemeinde der Schwenkfeldter in Nordamerika erhalten hat, ersieht man aus der Schrift: Dankbare Erinnerung an die Gemeinde der Schwenkfeldter zu Philadelphia in Nordamerika, Görlitz 1816.

Quellen: Außer den eben angefürten Schriften von Schwenkfeldt selbst und den Bearbeitungen von Arnoldt (Kirchen- und Ketzergeschichte I S. 489), Salig (Historie der Augsb. Konfession, III, S. 950 ff.) ist noch zu nennen: Wachler, Leben und Wirken Caspar Schwenkfeldts wärend seines Aufenthaltes in Schlesien 1490 bis 1528. Ein Beitrag zur schlesischen Kirchengeschichte in Streits „Schlesische Provinzialblätter", fortgesetzt von Sohr. Jahrgang 1833, I, S. 119 ff.; Hahn, Schwenkfeldtii sententia de Christi persona et opere 1847; Erbkam, Gesch. d. prot. Sekten 1848; Baur in den theol. Jahrbb. 1848 S. 502; Dorner, Entwickelungsgeschichte der Lehre von der Person Christi, II, 1853; Kadelbach, Gesch. Schwenkfeldts und der Schwenkfeldtianer, 1861. **Erbkam** †.

Schwertbrüder (Fratres militiae Christi s. Gladiferi), auch Schwertträger und Ritter Christi genannt, ein geistlicher Ritterorden, dessen Zweck dahin ging, unter den heidnischen Liefländern die Bekehrungen, welche unter ihnen seit dem Ende des 12. und Anfang des 13. Jarhunderts begonnen worden waren, durch Waffengewalt zu unterstützen und zu sichern, entstand durch Albert von Buxhöwden, den Begründer von Stadt und Bistum Riga, unter Mitwirkung eines Freundes, des Abtes Dietrich von Thoreide zu Dünamünde, im Jare 1203 oder 1208. Papst Innocenz III. bestätigte den Orden dieser Fratres militiae Christi, der die Regel der Tempelherren annahm, in religiöser Beziehung also den Cisterciensern sich anschloſs und dem Bischofe von Riga unterstellt wurde. Die Ordenskleidung bestand in einem weißen Mantel und Rocke mit einem aufrechtstehenden Schwert von rotem Tuche und gleichfarbigem Kreuz und Stern darüber. Wegen jenes Schwertes erhielten sie den Namen fratres gladiferi, später ensiferi). Der erste Ordensmeister war Wenno von Rohrbach, unter dem den Rittern von dem Bischofe der dritte Teil des Landes, das ihm bereits unterworfen war, zum Unterhalte als freies Eigentum zugesprochen wurde (1206). Die Zal der Ordensritter vermehrte sich rasch; mit ihnen eroberte Bischof Albrecht ganz Kurland und Livland, geriet aber bald in Streit mit dem Orden, indem dieser auch den dritten Teil der neuen Eroberungen für sich in Anspruch nahm. Der Streit kam zur Entscheidung des Papstes, der sich gegen die Zulässigkeit jener Forderung erklärte und den Rittern noch die Verpflichtung auferlegte, an den Bischof, zum Zeichen des Gehorsams gegen denselben, den vierten Teil des Zehnten abzugeben. Wenno fiel durch einen abtrünnig gewordenen Ritter (1208) und ihm folgte Volquin Schenk von Winterfeld als Ordensmeister. Da der Streit zwischen dem Bischofe und dem Orden fortdauerte, suchte jener mit dem Ordensmeister die Beilegung des Streites bei dem Papste Innocenz III. in Rom nach; dieser entschied im Jare 1210, daſs der Orden dem Bischofe zwar gehorsam bleiben, aber von allen Abgaben an denselben befreit sein und den dritten Teil von Livland und Lettland (am linken Ufer der Aa bis zur Düna) wie auch die ferneren Eroberungen in diesen Ländern im Besitz behalten sollte.

Das gegen 1220 eroberte Esthland fiel zur Hälfte an den Bischof, zur Hälfte an den Orden, der auch die Dänen vertrieb (1227), als diese in Esthland festen Fuß fassen wollten. Als in den Jaren nach Bischof Alberts Tode (1229) die Kräfte des Ordens durch die beständigen Kämpfe sehr erschöpft waren und Meister Volquin bezweifelte, dass der Orden seine Selbständigkeit bewaren könne, beantragte er eine Vereinigung der Schwertbrüder mit dem deutschen Ritterorden. Der Ordensmeister desselben, Hermann von Salza, lehnte jedoch den Antrag ab. Die weiteren Unterhandlungen zogen sich mehrere Jare hin, bis endlich Papst Gregor IX. des Ordens sich annahm, die Schwertbrüder zu Viterbo ihres Gelübdes entband und mit dem deutschen Orden vereinigte (1237). Seitdem wurde die Genossenschaft der livländischen Schwertbrüder durch einen vom Deutsch-Ordensmeister bestellten „Landmeister" (Magister provincialis) verwaltet, der seinen Sitz von der Burg Wenden, dem früheren Hauptsitze des Ordens, nach Riga verlegte. Seit 1521 gewärte Markgraf Albrecht von Brandenburg als Deutschordensmeister dem livländischen Zweige des Gesamtordens wider eine gewisse Selbständigkeit, insbesondere das Recht, sich ihre „Heermeister" selbst zu wälen. Karl V. erhob 1525 den damaligen Heermeister Walter von Plettenberg (1493–1535) in den Reichsfürstenstand, mit Sitz und Stimme im Reichstag. Der Heermeister Gotthard Kettler fürte die Reformation ein und legte infolge dessen die Würde eines Fürstenmeisters nieder; er erklärte sich zum Herzog von Kurland und Semgallen 1562.

Vgl. H. A. G. de Pott, Comment. de Gladiferis s. de Fratribus militiae Christi in Livonia, Erlangen 1806; Hausmann, Albert v. Riga (Allg. Deutsche Biogr. I, 196); K. v. Schlözer, Livland und die Anfänge des deutschen Lebens im baltischen Norden, Berlin 1850; C. Kröger, Geschichte Liv-, Esth- und Kurlands, St. Petersburg 1868; v. Bunge, Baltische Geschichtsstudien I: Der Orden der Schwertbrüder (Leipzig 1875), sowie den Art. „Alb. v. Riga" von Plitt (II, 25 f.). **Zöckler.**

Schwestern, barmherzige, nennt man im allgemeinen weibliche katholische Genossenschaften, welche sich der Krankenpflege widmen. Schon ein von Angelina de Corbara († 1434) zu Foligno um das J. 1395 gegründeter Verein von krankenpflegenden Tertiarierfrauen mit Klausur erhielt neben dem Hauptnamen der Elisabethinerinnen auch den der „Töchter oder Schwestern der Barmherzigkeit" (filles, soeurs de la miséricorde). Der berühmteste und einflussreichste der diese Benennung fürenden Vereine wurde der 1625 von Vincenz von Paul (s. d. Art.) mit Hilfe der frommen Louise de Marillac, Witwe des kgl. Sekretärs und Grafen Legras, ins Leben gerufene, welchen der Erzbischof von Paris 1633 zur selbständigen Genossenschaft der soeurs de charité erhob und der unter der volkstümlichen Benennung der „grauen Schwestern" (soeurs grises) sich bald über viele Städte Frankreichs, sowie bald auch Polens und andere Länder verbreitete. Die von Vincenz v. Paul (bei dessen Tode die Genossenschaft schon 28 Häuser allein in Paris besaß) abgefasste Ordensregel bestätigte Clemens IX. 1668. Sie gebietet in den Kranken den Heiland selbst zu pflegen, täglich früh um 4 Uhr aufzustehen, zweimal täglich dem Herzensgebete (oraison mentale) obzuliegen, auch den ekelhaftesten Kranken gern Hilfe zu leisten und den Oberen in unbedingtem Gehorsam unterwürfig zu sein. Lebenslängliche Gelübde sollten die Schwestern nicht übernehmen, sondern nach Zurücklegung einer fünfjärigen Probezeit ein Gelöbnis des Gehorsams ablegen, welches alle Jare zu erneuern war. — Der seit Beginn des 18. Jarhunderts seine Mitglieder nach Tausenden zälende Verein wurde für Frankreich nach dem Ausbruch der Revolution 1790 gleich allen übrigen Orden und Kongregationen aufgehoben, setzte aber seine aufopfernde Tätigkeit nichtsdestoweniger fort und wurde von Napoleon I., der schon als erster Konsul seit 1800 ihm seine Protektion zugewendet hatte, im J. 1807 förmlich widerhergestellt. Der damals auf einem Generalkapitel neuorganisirte und der Protektion der Mutter des Kaisers unterstellte Orden wuchs rasch wider zu großer Mitgliederzal und Bedeutung heran. Nach Deutschland kam der Orden zuerst 1811, wo er in Trier eine Niederlassung erhielt. Seitdem hat er in Pa-

derborn, Köln, Breslau, Kulm, Posen, Limburg, Fulda und Osnabrück Häuser erhalten. Zu Anfang der siebziger Jare, kurz vor Ausbruch des Kulturkampfs, zälte er in ganz Deutschland 78 Anstalten mit 422 Mitgliedern (vgl. v. Schulte, Die neueren kath. Orden und Congregationen, bes. in Deutschland, Berlin 1872, S. 17). Für Frankreich wurde seine Gesamtstärke um 1875 auf ungefär 300 Anstalten geschätzt; in allen Ländern der Christenheit zumal soll er gegenwärtig etwa 28000 Mitglieder zälen.

Abzweigungen der barmherzigen Schwestern des Vincenz v. Paul von mehr oder minder selbständiger Bedeutung sind: 1) der Orden der Schwestern des hl. Karl Borromeo, gestiftet 1652 vom Prämonstratensergeneral und Abt Epiphanius Louis zu Estival und besonders vom Mutterhause St. Charles zu Nancy aus in zalreichen Anstalten über Frankreich und Deutschland hin verbreitet (daher auch „Barmherzige Schwestern von Lothringen"; vgl. die Schrift: Die barmh. Schw. in Bezug auf Armen- und Krankenpflege, Koblenz 1831); 2) die Genossenschaft der barmh. Schwestern, gegründet durch den Kölner Erzbischof Clemens August von Droste-Vischering (zuerst 1808 in Münster, dann in Paderborn, Osnabrück ꝛc., vgl. des Erzbischofs eigene Schrift: Über die Genossenschaften der barmh. Schwestern, Münster 1833, sowie v. Schulte, a. a. O. S. 17). — Vereine änlicher Art, welche gleichfalls gelegentlich als barmh. Schwestern im weiteren Sinne genannt werden, sind noch: Die Kongregation der „Schwestern der christl. Liebe oder Töchter der allersel. Jungfrau M. von der unbefleckten Empfängnis" zu Paderborn; die „Töchter vom hl. Kreuz" (gestiftet 1625 von Marie Senaux); die „Schwestern des hl. Andreas" (gestiftet 1806 in Poitiers von Mlle. Béchier); die „Armen Dienstmägde J. Christi" (gegründet zu Dernbach in der Diözese Limburg), die „Damen vom Calvarienberg" (krankenpflegende Witwen, gestiftet von M. Garnier 1843) zu Lyon und Paris, die Wartenonnen der hl. Maria, die Wartenonnen der hl. Elisabeth ꝛc. Allein in Frankreich betrug zur Zeit jenes Generalkapitels der barmh. Schwestern unter Napoleon 1807 die Zal der durch Deputirte dabei vertretenen Barmherzigkeitsgenossenschaften noch 36 (wovon 31 mit Centralhäusern u. 5 one solche), und 30 weitere derartige Vereine sandten damals wenigstens Bittschriften an den Kaiser ein. — Je nach der weiteren oder engeren Fassung des Begriffs wird die Zal der barmh. Schwestern-Vereine (oder der weiblichen Caritas-Genossenschaften) sehr verschieden bestimmt. So zälte der katholische Statistiker Karl vom hl. Aloys (in seiner „Menschengeschichte, Würzburg 1861, S. 493) über 120,000 „Töchter der Liebe" in allen Teilen der kath. Welt, wärend Fehrs, Gesch. der Mönchsorden (Bd. II, 1845, S. 335) nur 6000 als Zal der Schwestern des Vincenz v. Paul und 700 als die der lothringischen Borromäus-Schwestern angibt.

Vgl. außer dem bisher schon Genannten: Fleischmann, Das Wirken der barmherzigen Schwestern in Wien, Wien 1839; H. Haeser, Geschichte christlicher Krankenpflege und Pflegerschaften, Berlin 1857, S. 84 ff.; M. Ansart, Der Geist des hl. Vincenz von Paul, a. d. Franz von Sintzel, Regensburg 1844; M. Gossier, Der hl. Vincenz v. Paul geschildert in s. Schriften, ebendas. 1845 (mit der „Lebensregel der barmh. Schwestern", S. 70—105); Gobillon, Leben der Louise Marillac le Gras, Augsb. 1837 (auch Graz 1875); Eremites (Prof. Buß), Der Orden der barmh. Schwestern, Übersicht seiner Entstehung, Verbreitung ꝛc., Schaffhausen 1844; A. Loth, St. Vincent de Paul et sa mission sociale, Paris 1880.

Zöckler.

Schyn, Hermann, geboren den 3. August 1662, wurde, nachdem er das Gymnasium zu Amsterdam besucht hatte, in Leiden am 4. Mai 1679 als Student der Medizin eingeschrieben. Hier genoss er vorzugsweise den Unterricht des Prof. Theod. Craanen, worauf er von da nach Utrecht übersiedelte, um seine weitere Ausbildung von Professor Johannes Munniks zu empfangen, unter welchem er auch am 3. Mai 1682 die Würde eines Doctor medicinae erwarb. Er ließ sich als Arzt in Rotterdam nieder; aber der Eifer, mit welchem er wärend seiner freien Zeit Theologie studirte und seine natürliche Rednergabe veranlassten, dass kaum 4 Jare später die taufgesinnte Gemeinde in Rotterdam, deren Mitglied er

im Jare 1684 geworden war, den Beschluss fasste, ihm das Lehramt zu übertragen, welches er am 15. September 1686 antrat. Seine Predigtweise erregte solches Aufsehen, dass die Gemeinde der Sonnisten zu Amsterdam (s. Art. Mennoniten Bd. IX, S. 574) ihn zu bewegen suchte, sich als Arzt in Amsterdam niederzulassen und zu gleicher Zeit das Predigtamt in ihr anzunehmen. Dies glückte im Mai 1690. Von dieser Zeit an diente er ihr mit untadelicher Treue und zur Erbauung Vieler bis an seinen Tod (25. Nov. 1727), wärend auch seine Geschicklichkeit als Arzt in höheren und niederen Kreisen rühmend anerkannt wurde.

Schon sein Anschluss an die Sonnisten, d. i. an die sogenannten Orthodoxen unter den Taufgesinnten, welche sich 1664 von den übrigen wegen Abweichungen in der Lehre getrennt hatten und welche die verbindliche Kraft der alten Bekenntnisse aufrecht zu halten bestrebt waren, zeigt uns, weß Geistes Kind er war. Jemanden zum Abendmal zuzulassen, welcher nicht nach abgelegtem Bekenntnis getauft worden war, z. B. einen Reformirten oder Lutheraner, achtete er für einen Greuel. Diesen Gebrauch, welcher bei den andersdenkenden Taufgesinnten allmählig in Übung gekommen war, bestritt er widerholt in verschiedenen Schriften in den Jaren 1701, 1703, 1719 und 1723. Eine Vereinigung der verschiedenen Taufgesinnten, wie feurig er sie auch wünschte, konnte nach seiner Überzeugung nur dann stattfinden, wenn sie im Voraus eine symbolische Schrift, welche von allen gutgeheißen war, aufstellten und welche bis in die kleinsten Besonderheiten genau feststellte, was er und sein Anhang für Warheit hielt. Es ist deshalb kein Wunder, dass in seinem katechetischen Fragebuch, welches von ihm 1708 herausgegeben und noch Jare lang in seiner Gemeinde gebraucht wurde, der strengste Dogmatismus herrscht. Auf Besseres jedoch zielte er in seinen Predigten hin (drei Sammlungen 1721, 1727 u. 1733), welche in einem geordneten Stil geschrieben und von einer praktischen Tendenz sind, wenn er auch als Prediger sich nicht über das gewönliche Maß seiner Zeit erhob und öfters in die krankhafte Mystik einiger Voetianer verfiel, wiewol er in einigen Schriften von 1721 und 1724 gegen den Mysticismus eiferte. —

Den meisten Ruf jedoch erwarb er sich durch seine Arbeiten auf dem geschichtlichen Gebiete. Hatte er schon lange sich über den Angriff des Leidenschen Professors Friedr. Spanheim, Son, geärgert, der in seinem Werke Selectiorum de religione controversiarum elenchus (1687, neu herausgegeben 1694), das gegen diejenigen gerichtet ist, die nur nach abgelegtem Bekenntnis die Taufe gutheißen, alle diese Leute mit dem Namen Anabaptisten brandmarkt und auch die ruhigsten Taufgesinnten der größten Ketzereien und Ausschweifungen der Münsterschen Schwärmer beschuldigt, — so nahm seine Entrüstung darüber noch zu, als er bemerkte, dass das Ansehen Spanheims viele reformirte Prediger in den Niederlanden, ja selbst viele Theologen des Auslandes zu derselben Ansicht brachte. Dieser Ansicht schrieb er den verbitterten Glaubensstandpunkt zu, von welchem aus gerade in jenen Zeiten (1690—1710) die reformirten Kantone der Schweiz die Taufgesinnten verfolgten und sie endlich zwangen, ihr Heil und ihren Bestand in der Flucht zu suchen (s. d. Art. Mennoniten Bd. IX, S. 567).

Schyn, welcher die Leiden dieser Flüchtlinge aus der Nähe kannte, weil ihm, sowie sieben anderen Lehrern und Gemeindegliedern verschiedener taufgesinnter Gemeinden die Aufgabe geworden war, sie zu unterstützen und ihnen durch Rat und Geldgaben eine Zufluchtsstätte in den Niederlanden zu bereiten, schrieb damals eine Widerlegung der Behauptungen Spanheims in einem kleinen Buch von nur 90 Seiten kl. 8°, welches er seinen Mitgenossen „für die schweizerische Bedrängnis" („voor de Zwitsersche nooden") widmete und dem er den Titel gab: Korte historie der Protestante Christenen, die men Mennoniten of Doopsgezinden noemt, 1711 (Kurze Geschichte der protestantischen Christen, welche man Mennoniten oder Taufgesinnte nennt, 1711). Er sucht darin zu zeigen, dass die Ansichten der Taufgesinnten betreffs der Taufe, der Waffenlosigkeit und des Eides schon in der alten christlichen Kirche Vertreter und Bekenner gehabt habe, dass ihre Anschauungen in Beziehung auf die Bekleidung eines obrigkeitlichen Amtes

sie nicht verhinderte, getreue und gehorsame Untertanen zu sein, dass sie von aller Schwärmerei ganz frei eben deshalb, mit Ausnahme des Punktes von der Taufe, in jeder Weise von Widertäufern verschieden seien. Die Gesetze, welche gegen diese in früheren Jarhunderten aufgestellt worden seien, könnten deswegen auf sie keine Anwendung finden. Im Gegenteile, das Schreiben der Generalstaten vom 15. März 1710, das an die Regierung von Bern gesandt wurde, die Briefe des Königs Wilhelm III (11. August 1694 und 14. Juli 1697) an den Kurfürsten von der Pfalz (welche Stücke vollständig mitgeteilt werden) gäben durchaus den Taufgesinnten das günstigste Zeugnis und lieferten den deutlichsten Beweis, dass sie mit Ausnahme in Sachen der Taufe nicht die geringste Gemeinschaft mit den Nachfolgern des Thomas Münzer oder des Johann von Leiden hätten. Dieses kleine Werk zog nicht allein die Aufmerksamkeit vieler Niederländer auf sich, sondern wurde auch im Auslande bekannt durch eine Ankündigung in „Acta eruditorum Lipsiensium, t. V, suppl. 1713, p. 85. Darum drangen auch von nun an die Freunde Schyns in ihn, seine Beweisfürung dadurch mehr bekannt zu machen, dass er sie in die lateinische Sprache übersetze. Es wärte jedoch zehn Jare, bis er damit fertig war, und seine Historia Christianorum, qui in Belgio Foederato inter protestantes Mennonitae appellantur erschien. Die Schrift war durch diese lateinische Bearbeitung ein ganz anderes Buch geworden, welches nun mehr als 400 Seiten umfasste und, in 12 Kapitel verteilt, außer einem Kapitel über die Proselytentaufe bei den Juden (c. 2) und zwei Kapiteln über die Taufe nach abgelegtem Bekenntnis und gegen die Kindertaufe (c. 3 u. 4), ausschließlich der Beweisfürung gewidmet ist, dass die Taufgesinnten, sowol was ihren Ursprung als was ihr Glaubensbekenntnis (c. 7) und ihre Lebensweise betrifft, durchaus von den Anabaptisten verschieden seien. Die Geschichte ihres Ursprungs (c. 5) besteht lediglich aus dem, was Sleidanus und Lampe bezüglich der Waldenser mitgeteilt haben, von denen Schyn infolge der Gewonheit seiner Zeit die Taufgesinnten ableitet. Sehr richtig beschließen denn auch die Acta eruditorum 1724, p. 218 die Ankündigung dieses Buches mit der Bemerkung: „haec est descriptio Mennonitarum Schyniana, in qua doctrina potius eorum exponitur quam historia. Rectius eam auctor inscripsisset: Apologia Mennonitarum. Unde si quis e. g. hic quaerat accuratam et copiosam narrationem de vita et scriptis Mennonis vel de praecipuis Mennonitarum doctoribus vel denique de sedibus ac factis ecclesiae mennoniticae, is abire hinc cogetur nulla accepta responsione“.

Um diesem Einwurf entgegenzutreten, schrieb Schyn eine Historiae Mennonitarum plenior deductio, abermals nahezu 400 Seiten stark, die jedoch erst nach seinem Tode herausgegeben wurde im Jare 1729. Diese war in gewissem Sinne ein zweiter Teil der Historia Mennonitarum. Doch ist das 1. Kapitel nichts anderes denn eine Widerholung der früheren Behauptung bezüglich des waldensischen Ursprungs; Kap. 2 beschreibt den Zustand der Taufgesinnten in Niederland ungefär um das Jar 1725; Kap. III u. IV ist deren Glaubensbekenntnissen gewidmet und die folgenden (V—XXIII) befassen sich nur mit kurzen Lebensbeschreibungen ihrer hervorragendsten Lehrer aus früherer und späterer Zeit mit dem Verzeichnis der Werken derselben, one dass die Verfasser dieser Schriften in irgend eine Verbindung mit ihrer Zeit oder miteinander gebracht werden. Es ist eine trockene chronologische Aufzälung one irgend eine Pragmatik und stets sehr einseitig in der Aufzälung ihrer Verdienste. Schwiegen nun auch die Acta eruditorum, so blieb doch die alte Bemerkung noch immer in Kraft: doctrina potius Mennonitarum exponitur quam historia. — Von der Historia Mennonitarum und von der Plenior deductio erschienen zwei niederländische Übersetzungen: eine durch M. van Maurik, I. T. 1723, neu aufgelegt 1727; II. T. 1729, neu erschienen 1737, und eine durch G. Maatschoen 1738, neu herausgegeben 1744 und mit einem dritten Teile Lebensbeschreibungen von taufgesinnten Lehrern vermehrt.

de Hoop Scheffer.

Scotus, Duns, s. Duns Scotus Bd. III, S. 735.

Scotus, Joannes Sc. Erigena. Über sein Leben vergl. neben Oudin, Commentarii de scriptoribus ecclesiasticis T. II; Histoire littéraire de la France T. IV u. V (1740) besonders Staudenmaier, J. Sc. Erig. und die Wissenschaft seiner Zeit, 1834, wovon leider nur der erste, das Leben E.'s enthaltende Teil erschien; auch die Dissertation von O. Hermens, D. Leben des J. Sc. Er., Jena 1868. — Über seine Lehre vergl. P. Hjort, J. Sc. Erig. oder von dem Ursprung einer christl. Philosophie, Kopenhagen 1823; De vita et praeceptis J. Scoti, Bonnae 1835 (beide nur kurze, ungenügende Excerpte aus Er. enthaltend); Torstrick, Philosophia Erigenae I, Trinitatis notio, Göttingen 1844; Nic. Möller, J. Sc. Erig. und seine Irrthümer, Mainz 1844 (die päpstliche Verdammung des Systems E.'s durch Ausstellung aller seiner dem kirchlichen Dogma widersprechenden Lehrsätze zu rechtfertigen suchend); Fronmüller, Lehre des J. Sc. Er. vom Wesen des Bösen, Tübinger Zeitschr. f. Theol. 1830, I, 49 ff.; III, 74 ff.; Staudenmaier, Philosophie des Christenthums, I. Bd. (Lehre von der Idee); Ders., Lehre des J. Sc. Er. über das menschl. Erkennen, Freiburger Zeitschr. f. Theol. 1840, II, 239 ff.; Baur, Lehre v. d. Dreieinigkeit, II. Teil, u. Lehre v. d. Versöhnung S. 118 ff.; Dorner, Lehre v. d. Person Christi, 2. Aufl., II, 344 ff.; Neander, KG. 4. Aufl., VI. Bd., S. 249 ff.; Görres, Mystik, I. Teil, S. 243 ff.; Helfferich, Christl. Mystik, I. Teil; dann die Lehrb. der Geschichte der Philos. von Marbach, 2. Abth.; Tennemann, Bd. VIII, 81 ff.; Erdmann; Ueberweg, 2. Aufl., II, 105 ff.; besonders Ritter VII. Teil; Einzelnes in den Schriften von Hamberger, Christenth. u. moderne Cultur, Physica sacra, die himmlische Leiblichkeit, Jahrb. f. deutsche Theol. 1862; Kaulich, Das spekulative System des J. Sc. Er., Prag 1860 (ganz ungenügend). Meusel, Doctrinam J. Sc. Er. — cum christiana comparavit, Budissae 1869; Reuter, Gesch. d. relig. Aufklärung im M.A. 1875, I. Bd., S. 51 ff.

Über E.'s Leben und Lehre: Taillandier, Scot Erigène et la philosophie scholastique, Paris 1843; Christlieb, Leben und Lehre des J. Sc. Er. in ihrem Zusammenhang mit der vorhergehenden und unter Angabe ihrer Berürungspunkte mit der neueren Philos. u. Theol., Gotha 1860, worin die nähere Begründung und weitere Ausfürung des hier Folgenden nachzusuchen; Huber, J. Sc. Er., ein Beitrag zur Geschichte der Philos. u. Theol. im Mittelalter, München 1861 (mit vornehmem Anspruch auf allein wissenschaftliche Darstellung, s. auch Ritter, Gött. gel. Anz. 1861, S. 1641, und vorwiegend den philosophischen Gehalt seiner Lehre eruirend). —

Die Gesamtausgabe der Werke Erigenas siehe in der Pariser Patrologie von J. P. Migne Tom. CXXII; Joannis Scoti opera, quae supersunt omnia ad fidem italicorum, germanicorum, belgicorum, franco-gallicorum, brittannicorum codicum partim primus edidit, partim recognovit H. J. Floss, Paris 1853. Das Hauptwerk Erigenas de divisione naturae, eine Art von Naturphilosophie (s. l. IV, 1), oder spekulativer Theologie, worin in dem frischen, lebendigen Dialoge eines Magister mit seinem (in der Regel das kirchliche Gewissen Erigenas repräsentirenden) discipulus die wichtigsten theologischen, kosmologischen und anthropologischen Fragen durchgesprochen werden, s. auch in der Ausgabe von Thomas Gale, J. Scoti Erigenae *περὶ φύσεως μερισμοῦ* i. e. de divisione naturae libri V diu desiderati, Oxonii 1681, und von C. B. Schlüter, J. Scot. Erig. de div. nat. l. V; editio recognita et emendata (??) Monasterii Guestphalorum 1838. Auch in deutscher Übersetzung von L. Noack, J. Sc. E. über die Einteilung der Natur 1875. — Erigenas Buch de divina praedestinatione (contra Goteschalcum) s. bei Mauguin vet. auct., qui IXo saeculo de praed. et gratia scripserunt, op. et fragm., Paris 1650, T. I, und bei Floß. — Erigenas versio operum S. Dionysii Areopagitae (in das Lateinische), vollständig vorhanden, s. Floß; seine versio Ambiguorum S. Maximi (Scholia in Gregorium Theologum, d. h. Gregor von Nazianz), Fragment, s. bei Gale und Floß. — Von Erigenas Commentaren zu Dionys sind noch vorhanden die unvollständigen expositiones super ierarchiam coelestem, glossae in mysticam Theologiam S. Dionysii und Fragmente der expos. sup. ier. ecclesiasticam; s. dieselben bei Floß. — Von den homiletischen

Werken Erigenas ist nur übrig die homilia in prologum S. evang. secundum Joannem (nicht uninteressant); s. Ravaisson, Rapports sur les bibliothèques des départements de l'Ouest, Paris 1841 und Floß; von den exegetischen nur 4 Fragmente des Comment. in S. evang. secundum Joannem mit teils mystisch allegorischer, teils buchstäblicher und historischer Exegese, s. Ravaisson, Catalogue général des manuscripts des bibliothèques des départements, T. I, Paris 1849 und Floß. — Ein Fragment von Erigenas Werk de egressu et regressu animae ad Deum s. in Greiths Spicilegium Vaticanum und bei Floß. — Die Poesieen Erigenas s. bei Kardinal Angelo Mai, Carmina Classicorum auctorum e codicibus Vaticanis editorum, T. X, bei Schlüter und Floß. Eine Reihe anderer, übrigens meist mit Unrecht dem Erigena zugeschriebener Schriften ist verloren gegangen. Nur sein neuerdings aufgefundener Kommentar zur Dialektik des Martianus Capella dürfte echt sein, s. Hauréau, Commentaire de J. Sc. Erig. sur Mart. Cap. 1861. Mabillon will noch ein, wie es scheint, verlornes Werk E.'s de divisione Dei gesehen haben (hist. lit. de la France V, 424).

Es gibt wol kaum einen Mann, über welchen in alter und neuer Zeit die Urteile so weit auseinandergingen, wie über Scotus Erigena. An seinen Namen, an den Ort und die Zeit seiner Geburt und seines Todes, an die Frage nach seiner Stellung im Leben, an die Auffassung seiner Lehre im ganzen wie im einzelnen knüpfen sich zallose Kontroversen. Von seinen Zeitgenossen (so Papst Nikolaus I. in einem Briefe an Karl den Kalen, Prudentius in der Schrift: de praedestinatione, die Synode von Langres im J. 859) wird Erigena nur Joannes Scotus, Joannes natione Scotus oder Scotigena (s. Hincmar de praed. c. 31) genannt. Die ältesten codices nennen als Autor nur einen Joannes Scotus oder Scottus. Nur die ältesten Handschriften seiner Übersetzung des Dionys haben statt Scotus den Beinamen Jerugena. Darf dies Wort nach Analogie von „Grajugena" (bei Lucretius, Virgil u. a., vgl. auch Trojugena) erklärt werden, womit Erigena in einem seiner Gedichte den Maximus als einen aus Griechenland Stammenden bezeichnet (so Floß a. a. O. S. XIX), so wollte sich Erig., der auch sonst seine für jene Zeit hervorragende Kenntnis des Griechischen gern zur Schau trägt, mit „Jerugena" one Zweifel als einen von der Heiligeninsel (ἱεροῦ scil. νήσου), d. h. von Irland Herstammenden (und zwar nicht etwa nur der geistigen Bildung — so möglicherweise Hermens S. 9 und 18 —, sondern der Geburt — gena — nach) bezeichnen. Spätere, des Griechischen unkundige Abschreiber machten daraus Eriugena, Erygena und zuletzt Erigena, das Wort von Erin (alter Name Irlands) ableitend, daher diese Depravation dem Sinne nach doch richtig bleibt. S. diese Ableitung noch Hist. lit. de la France V, 416 und bei Thomas Moore, History of Ireland I, c. 13, Schlüter a. a. O. praefat., Ueberweg, wie auch bei Huber S. 40, der aber Jerugena aus dem griechischen Namen Irlands, Ἰέρνη, ableiten will, wobei jedoch der Wegfall des ν schwer zu erklären sein dürfte, daher jene Ableitung von ἱεροῦ noch immer am meisten für sich hat (s. Christlieb S. 16 ff.; Hermens S. 7 ff.). Da auch Prudentius (de praed. c. XIV) von Erig. sagt: Te Galliae transmisit Hibernia, so ist wol das schottische Irland als sein Geburtsland zu betrachten, und dürften Schottland (s. Mackenzie, Lives and Characters of Scotch Writers 1708, I, p. 49, der das Wort auf die Stadt Ayr an der Westküste Schottlands zurückfüren will) und England (s. Gale l. c. Vorwort, der Erigena von Ergene, einem an Wales grenzenden Teil der Grafschaft Hereford, ableitet) ihrer Schwester diese Ehre nicht länger streitig machen können. Innere Gründe, die einzigartige Pflege der Wissenschaften im damaligen Irland, machen es onehin warscheinlich, dass dieses Land den größten Gelehrten seines Jarhunderts hervorbrachte. „Scotus" aber erklärt sich hiebei einfach daraus, dass Irland früher Scotia major genannt wurde, weil Schotten einen großen Teil Irlands bewonten, so dass die schottischen Hochländer und Irländer geradezu als „the same people" galten (s. Dav. Hume, History of England I, p. 409), daher jene Notiz „natione Scotus" hiezu vollständig stimmt.

Historisch sicher ist Erigenas Aufenthalt am Hofe Karls des Kalen in Frank-

reich, wohin er nach Wilhelm von Malmesbury (s. Gale a. a. O. S. 5 u. 7) adulta jam aetate kam, wie ja damals viele Schotten, auch viele Gelehrte, Brot und Amt auf dem Kontinent suchten; und da Prudentius, Bischof von Troyes, mit dem sich Erigena daselbst befreundete, im Jare 847 den Hof Karls verließ (Hist. litt. de la France V, 240 sq.), so dürfte Erigenas Ankunft in Frankreich zwischen 840 und 846, also seine Geburt etwa zwischen 800 und 815 zu setzen sein (s. Thomas Moore, Hist. of Irel. I, c. 13 und Mauguin, Vindic. praed. et grat. II, p. 142). Jedenfalls wurde er in einer der damals in Irland blühenden Klosterschulen unterrichtet. Am Hofe Karls des Kalen, des liberalen Mäcens der damaligen Wissenschaft, fand er eine sehr ehrenvolle Aufnahme, und in Karl selbst, der ihn stets seinen Magister hieß und an seiner Tafel speisen ließ, einen persönlichen Freund. Er wurde Lehrer und Vorsteher der Hofschule, die wol schon damals ihren Sitz in Paris hatte, und kam in dieser Eigenschaft in nähere Beziehung zu den andern, Karl befreundeten Gelehrten, einem Hinkmar, Lupus, Usuard, Ratramnus, Wulfad u. a. Ein kirchliches Amt scheint Erigena in Frankreich nicht bekleidet zu haben; auch ist sehr ungewiss, ob er einem Mönchsorden angehörte, warscheinlich aber, dass er die Priesterweihe empfangen hatte (vgl. hierüber Prudentius de praed. c. 3; Thomas Moore a. a. O.; Staudenmaier a. a. O. S. 124 ff.). Am Hofe Karls verfasste er die meisten, vielleicht alle seine Schriften. Die nur zu ängstlich wörtliche Übersetzung des Dionys, die er auf Karls Aufforderung hin unternahm, und die eine Hauptbrücke bildet, worauf der Neuplatonismus ins Abendland geleitet wurde, begründete weithin den Ruf seiner Gelehrsamkeit, erregte aber auch in Rom Misstrauen gegen ihn (s. des Papstes Nikolaus epist. ad Carol. Calv. bei Floß S. 1025).

Welchen Anteil Erigena an dem schon vor seiner Ankunft in Frankreich ausgebrochenen Abendmalsstreite zwischen Paschasius Radbertus, Rabanus Maurus, Ratramnus u. a. nahm, lässt sich nicht mehr ganz genau ermitteln. Die lange Zeit hindurch dem Erigena zugeschriebene Schrift „de eucharistia“ l. I, ist zwar one Zweifel das Werk des Ratramnus, identisch mit dessen Schrift de corp. et sang. Domini (s. Laufs, Über die für verloren gehaltene Schrift des J. Scotus von der Eucharistie, in den theol. Stud. u. Krit. 1828, IV. Hft., S. 755 ff.); und wurde warscheinlich auch später von dem Konzil zu Vercelli 1050 und dem zu Rom 1059, als sie mit Berengars Ansicht auch diese angebliche Schrift E.'s verdammten, irrtümlich diesem statt dem Ratramnus zugeschrieben (so auch Huber S. 101 und Hermens S. 33; s. die historischen Zeugnisse bei Alex. Natalis, hist. eccles. XII, § IV, p. 719 sq.); denn der mit dem Radbertschen Abendmalsstreit so genau bekannte Gerbert (warscheinlich der anonyme Verf. von de corp. et sang. Domini im 10. Jarh., s. Pez, Thes. anecd. I, p. LXIX) weiß von einer Schrift des E. über die Eucharistie nichts; und wie wäre es sonst zu erklären, dass im berengarischen Streit das Buch des Ratramnus nicht mit erwänt und verdammt wurde (s. Christlieb S. 72 ff.)? Aber dass E. doch in der Frage irgendwo seine Meinung abgab, geht teils aus dem Fragment einer Schrift des Mönchs Adrevaldus (aus dem Kloster Fleury im 9. Jarh.) „de corp. et sang. Christi contra ineptias Joannis Scoti“, s. d'Achery, Spicileg. 1665 XII, p. 30 sq.), worin er nicht eine ganze Schrift, sondern stets nur einen Satz des E. bekämpft, teils aus dem Vorwurf des Hinkmar (de praed. c. 31), dass Erigena im Abendmal nur die memoria des Leibes Christi erkennen und Brot und Wein nur für Symbole der Gegenwart Christi in der Menschheit halten wolle, teils aus den neuerdings aufgefundenen exposit. sup. ierarch. eccles. und coel. Dionysii und den Fragmenten seines Kommentars zum Evangelium Johannis mit Sicherheit hervor. Aus letzteren erhellt, dass er sich entschieden auf die Seite des Ratramnus stellte, und in der Eucharistie nur eine typische Darstellung der spirituellen Teilnahme an Jesu, die wir mit dem bloßen Intellektus schmecken, erkannte *), was nach den Prinzipien seines Systems, worin er die Lehre vom

*) Laufs Ansicht, dass Erigena in dem Streit gar nichts geschrieben habe, widerlegt sich,

Abendmal ganz beiseite liegen läßt, nicht anders zu erwarten ist (s. de divis. nat. V, 20, 38; Neander a. a. O. S. 472). Ist daher auch sehr unwarscheinlich, dass Erigena seine Ansicht vom Abendmal in einer besonderen Abhandlung darlegte, so ist doch sicher, dass er sie gelegentlich in einigen seiner Schriften erörterte.

Viel klarer und wichtiger ist Erigenas Auftreten im gottschalkischen Prädestinationsstreit. Als Prudentius, Ratramnus, Servatus Lupus, Remigius u. a. die Lehre des misshandelten Gottschalk, beziehungsweise Augustins, zu verteidigen begannen, und Hinkmar sich dadurch angegriffen glaubte, forderte er den Erigena, den er als gewandten Dialektiker achten gelernt haben mochte, auf, seine Sache gegen Gottschalks Freunde zu vertreten, ein Auftrag, dessen sich Erigena wol nicht so sehr aus Freundschaft gegen Hinkmar, als um eine Hauptgrundlage seines Systems, seine negative Ansicht vom Bösen, zu entwickeln, in seinem Buch „de divina praedestinatione" entledigte. Dasselbe wurde im J. 851 (oder jedenfalls zwischen der ersten und zweiten Synode zu Chiersy 849 und 853, welche letztere das Buch kennt) verfasst. Wie Erigena in dieser geistvollen, philosophisch tiefen, aber nicht immer klaren, zum Teil sich selbst widersprechenden Schrift nur eine Prädestination, die zur Seligkeit, statuirt, in Bezug auf die Bösen und deren Strafe nicht nur eine Prädestination, sondern auch eine Präscienz Gottes leugnet, weil es sonst auch eine (den Gottesbegriff entstellende) Idee des Bösen in der göttlichen Weisheit geben müsste, und doch das Böse ein nihil und seine Strafe nur die Einordnung in das Ganze sei, wie ihm also der augustinische absolute Partikularismus der Gnade in den absoluten Universalismus derselben umschlägt, werden wir unten sehen *). Zu spät mochte Hinkmar es bereuen, einen Philosophen von solchen Ansichten zu seinem Verteidiger gewält zu haben. Bald erschien eine Reihe von Streitschriften gegen Erigena, zuerst von Venilo (Erzbischof von Sens), dann eine ausfürlichere, gelehrte, aber auch bittere von Prudentius, zuletzt von Florus Namens der Kirche von Lyon. Nachdem die zweite Synode zu Chiersy mit Erigena nur eine Prädestination, aber gegen ihn eine Präscienz Gottes in Bezug auf die Verlorengehenden statuirt hatte, verdammte das wider eine doppelte Prädestination statuirende Konzil zu Valence im J. 855 in can. IV u. VI die „pultes Scotorum" als ein „commentum diaboli", was im Jare 859 die Synode zu Langres und Papst Nikolaus bestätigten. Dennoch ist nicht bekannt, dass Erigena verfolgt wurde; er scheint von Kaiser Karl gegen seine Gegner beschützt worden zu sein; wenigstens leistete Karl der Aufforderung des Papstes, den Erigena nach Rom zu senden, keine Folge. Wie lange aber Erigena an der Hofschule verblieb, kann nicht genau ermittelt werden.

Wie die Frage nach der Herkunft E.'s, so ist auch die nach seinem Lebensende in Dunkel gehüllt und bei der Ungenauigkeit der Quellen schwerlich mehr mit voller Sicherheit zu lösen. Die Hauptkontroverse besteht noch immer darin, dass nach den Einen E. bald nach dem Tode Karls des Kalen († 877) nach England übersiedelte und dort sein Ende fand, nach den Anderen in Frankreich

---

abgesehen von anderen Gründen, durch diese neu gefundenen Fragmente; einige, früher wenig gekannte Sätze daraus mögen hier stehen. In den Expos. sup. ier. coel. heißt es (Floß S. 140): „Asserit, visibilem hanc eucharistiam typicam esse similitudinem spiritualis participationis Jesu, quam fideliter solo intellectu gustamus, h. e. intelligimus, inque nostrae naturae interiora viscera sumimus ad spirituale incrementum. — Quid respondent, qui visibilem eucharistiam nil aliud significare praeter se ipsam, volunt asserere, dum clarissime Dionysius clamat, non illa Sacramenta visibilia colenda, neque pro veritate amplexanda, quia significativa veritatis sunt, — inventa propter incomprehensibilem veritatis virtutem, qua Christus est in unitate humanae divinaeque suae substantiae. — Deus invisibilis in utraque sua natura". — Comm. in evang. sec. Joan. p. 311: „Nos, qui spiritualiter eum immolamus, et intellectualiter mente, non dente comedimus" rc. rc. — Näheres s. bei Christlieb a. a. O. S. 68—81; Huber S. 98 ff.; auch bei Möller S. 36 ff.

*) Näheres s. bei Christlieb a. a. O. S. 32 ff., S. 361—390; Huber S. 55—92, auch bei Möller S. 18 ff.

bis zu seinem Tode verblieb. Nach dem ältesten Zeugen, Asser, Bischof v. Sherburn, Biograph Alfreds d. Großen (de rebus gestis Aelfredi, s. Monum. historica britannica I, 487) wurde nebst anderen magistri auch Joannes presbyterus et monachus, acerrimi ingenii vir et in omnibus disciplinis literariae artis eruditissimus et in multis aliis artibus artificiosus von Alfred nach England berufen. Letztere Prädikate dürften auf niemand so gut wie auf E. passen, zur Not auch monachus (Staudenmaier S. 124 und Schlüter, wegen seiner klösterlichen Erziehung); und wenn E. früher zur Zeit des Prädestinationsstreites noch nicht Priester war (s. Prudentius de praedest. c. III), folgt daraus, daſs er es überhaupt nie wurde, wenn er doch Homilien schrieb? (s. Staudenmaier S. 136; Christlieb S. 54; Ritter, Gesch. d. Phil. VII, S. 207; Hermens S. 14 gegen Huber S. 117 ff.). Ein nachher von Asser genannter (l. c S. 493—495) Presbyter Johannes Ealdsaxonum genere, den Alfred zum Abt von Athelney einsetzte, dürfte (trotz der unklaren Notiz eines späteren Chronisten, Ingulf, historia abbatiae Croylandensis, † 1109, und der neuerdings von Hermens S. 17 ff. versuchten Kombination) schwerlich mit E. zu identifiziren sein, falls jener erste Joh. unser Erig. ist, da der Altsachse zur Nationalitätsbezeichnung Scotus nicht stimmen will (s. Staudenmaier S. 122; Christlieb S. 44 ff. gegen Oudin, Comment. de scriptoribus ecclesiae antiquis, 1722, t. II, 274 sq.).

Asser folgend erzälen dann Spätere, Ingulf l. c., besonders Wilhelm von Malmesbury mehrmals (de gestis regum Anglorum l. II, p. 45; in dem nicht edirten l. V de Pontificibus und sonst s. Gale, Test. 2; Christlieb S. 45 ff.; Huber S. 112 ff.), Florence von Worcester, Matthäus von Westmünster, Flores Historiarum p. 171 sq. u. a., den Mönch Johannes zum Teil mit jenem Abt von Athelney kombinirend, daſs Erig. von Alfred nach England berufen (883?) als Lehrer in Oxford (so die Annales Hidenses, Gale, Test. 1; aber nur kurze Zeit, daher wol das Schweigen des Simeon von Durham hierüber Monum. hist. britann. I, 684), dann als Abt von Athelney (?) und später als Abt von Malmesbury angestellt, dort von seinen Schülern in der Laurentiuskirche erstochen wurde und eines schmerzhaften Todes gestorben sei (891?). Das einige Nächte hindurch auf seinem Grab glänzende Licht soll dann die Mönche bestimmt haben, ihn als Märtyrer und Heiligen in der größeren Kirche auf der linken Seite des Altars zu begraben, wo man noch Jarhunderte lang sein Grab zeigte.

Die Beziehung dieser das ganze Mittelalter hindurch unangefochtenen Überlieferung auf E. leugneten zuerst Mabillon (Acta Sanct. ord. Bened. VI, 508 sq.), Natalis Alexander (Hist. eccles. saec. IX, l. XII, 479 sq.; XIII, 715 sq.) und die Hist. littéraire de la France V, 418 sq. und lassen E. in Frankreich noch unter Papst Johann VIII. (872—82) seine Tage beschließen. Sie bringen freilich in ihrer sichtlich voreingenommenen Polemik gegen die frühere Ansicht mehr subjektive als objektive Gründe bei, und verraten die kirchliche Tendenz, um jeden Preis zu leugnen, daſs einer, dessen Lehre von Synoden und dem Papst selbst verdammt worden war, in England zur Abtswürde gelangt sein, hoch geehrt worden und lange Zeit in gefeiertem Andenken geblieben sein könne. Der streng rechtgläubige Alfred könne einen im Ruf der Irrgläubigkeit Stehenden nicht berufen haben u. s. w. (s. dagegen Staudenmaier S. 124; Christlieb S. 49; v. Noorden, Hinkmar von Rheims S. 54 ff.). Dennoch folgten ihnen neuerdings der Bonner Anonymus 1835, Floß prooem. p. XXIV, Hauréau, Erdmann, sogar Huber S. 117 ff. (weil E. für einen Ruf nach England schon zu alt gewesen wäre; — auch wenn er 815 geboren war? — weil die Nachwelt nicht als Heiligen verehrt haben könne, den die Mitwelt für einen Ketzer hielt, — als ob nicht damals noch einzelne Bischöfe das Recht der Heiligsprechung ausgeübt hätten und E.'s Verehrung eine provinzielle geblieben sein könnte s. Christlieb S. 56 ff.; Hermens S. 15).

Allein da einerseits die französischen Nachrichten über E.'s letzte Schicksale nach Karls des Kahlen Tod, den er jedenfalls noch erlebt haben dürfte (so auch Huber S. 119 gegen Natal. Alex.), plötzlich verstummen, andererseits der breite und lange Strom der englischen Tradition durch die mancherlei Varianten im

Detail, durch Ungenauigkeiten, ja Verwechslungen einiger Chronisten und jene sagenhafte Ausschmückung am Schluſs noch keineswegs entkräftet ist in seinen übereinstimmenden Angaben, da ferner die von Wilhelm von Malmesbury mitgeteilte Grabschrift kaum auf einen andern als unsern E. gehen kann (s. Christlieb S. 46 ff.; Hermens S. 13), ja nach Lelands Itinerarium eine Statue in der dortigen Abteikirche die Inschrift trug: Joannes Scotus, qui transtulit Dionysium e Graeco in Latinum (s. Staudenmaier S. 151, was Huber gar nicht berücksichtigt), womit schlechterdings nur E. bezeichnet sein konnte, so hat die alte Überlieferung, daſs E. von Alfred nach England berufen, in Malmesbury ein blutiges Ende fand, noch immer weitaus die größere Warscheinlichkeit für sich (so Staudenmaier, Schlüter, Christlieb, Ebrard, Jeep, Hermens S. 21). —

In seinem kleinen Körper wohnte ein merkwürdig universeller Geist. Als Theolog und Philosoph, als Homilet, Exeget, Uebersetzer und sogar als Dichter auftretend, erregte er durch seinen scharfen Verstand, seine überlegene dialektische Gewandtheit, seine seltene Beredtsamkeit (s. Matthäus von Westmünster, Flor. histor, ad annum 883), seine damals beispiellose Gelehrsamkeit, besonders auch durch seine Kenntniß der griechischen Sprache und Literatur schon bei seinen Zeitgenossen große Bewunderung. In seinem Wandel wird er als vir per omnia sanctus gerühmt (s. den Brief des päpstlichen Bibliothekars Anastasius, Floß S. 1025ff.). —

Ueber den engen Zusammenhang der philosophisch-theologischen Speculation E.'s mit den Grundgedanken der pseudodionysischen Mystik, bezw. der Emanationslehre der Neuplatoniker, besonders aber mit der Lehre des Maximus Confessor, das „divinus philosophus" (de dis. nat. II, 4), an den er in den Hauptpunkten seines Systems anknüpft und dessen mehr aphoristische Gedanken er zu einem zusammenhängenden System speculativ weiter zu bilden sucht, s. Christlieb S. 87—128 (vergl. auch Art. Max. Conf. Bd. IX S. 442). —

Er geht aus von der inneren Einheit der Philosophie und Theologie, die er zuerst bestimmt aussprach auf eine an Schelling (Meth. des akad. Stud. S. 167) und Hegel (Rel. Phil. I, 5 ff.) erinnernde Weise in jenem Satze, der der Kanon aller spekulativen Theologie geworden ist, de praed. cap. I, 1: „quid est aliud de philosophia tractare, nisi verae religionis, qua summa et principalis omnium rerum causa, Deus, et humiliter colitur et rationabiliter investigatur, regulas exponere? Conficitur inde, veram esse philosophiam veram religionem, conversimque veram religionem esse veram philosophiam", sowie von der Überzeugung, daß die zwei Erkenntnißquellen der Warheit, recta ratio und vera auctoritas einander nicht widersprechen können, weil beide aus Einer göttlichen Quelle stammen (de div. nat. I, 56. 66), daher er auch diese beiden Erkenntnisquellen neben einander herlaufen läſst, so aber, daſs sich die Wagschale deutlich auf die Seite der freien Spekulation neigt, und die Vernunft, weil vor der Autorität (d. h. der h. Schrift, bald excl. bald inclus. Tradition) daseiend, als höher, die Autorität aber, nur soweit sie mit der Vernunft übereinstimmt, als gültig betrachtet wird (l. c. I, 66. 69 u. ö.). Daneben folgen freilich auch — doch mehr nur aus Accommodation, sei es bewuſster oder unbewuſster — manche Sätze, worin E. den Ton der spekulativen Mystik anschlägt, indem er mit Hülfe göttlicher Erleuchtung forschen und zu tieferen Anschauungen gelangen will, so daß es also nicht die natürliche, sondern die erleuchtete Vernunft wäre, der die Begründung der Autorität und das richtige Verständnis derselben zukommt (l. c. III, 20. 35; II, 23), vorab das der h. Schrift, deren Autorität in omnibus sequenda est (l. c. I. 64.) Nach gewonnener Einsicht in den Buchstaben der Schr. und die Gestalten der sinnlichen Dinge hat die Vernunft die Aufgabe und Fähigkeit, den tiefern Sinn, den Geist aus dem Buchstaben herauszulesen (Ibid. III, 14; V, 38; Comment. in evg. Joan. p. 342). Daher deutet er die Schr. (das N. Test. kennt er im Urtext, das A. in der Version des Hieron., nicht der LXX, Expos. sup. hier. coel. p. 243, ed. Floſs) in einer von Dionysius Areopagita und Maximus Confessor, auch wol von Augustin angenommenen Weise allegorisch und oft sehr willkürlich, in jeder Stelle einen „pfauenfederartig schillernden, unendlich vielfachen Sinn" annehmend (a. a. O. IV, 5; III, 24;

Näheres bei Christlieb a. a. O. S. 112—128 und Huber S. 128 ff.; gegen letzteren richtig Reuter I. 52 ff.). Auf diese Weise sucht Erigena in den fünf Büchern de divisione naturae sein Lehrsystem aufzubauen, das der erste praktische Versuch der Vereinigung der Philosophie und Theologie im Abendlande ist.

Die höchste Eintheilung aller Dinge, beginnt Erigena de div. nat. I, 1, ist in solche, die sind, und solche, die nicht sind, die aber beide unter den Begriff φύσις — natura fallen. Diese ursprüngliche Identität des Seins und Nichtseins zerfällt in vier Formen: 1) die Natur, die schafft und nicht geschaffen wird; 2) die Natur, die schafft und geschaffen wird; 3) die Natur, die geschaffen wird und nicht schafft; 4) die Natur, die nicht schafft und nicht geschaffen wird". Mit dieser, zwar an Augustin de civ. Dei V, 9 erinnernden, aber ihm nicht geradezu „nachgebildeten" (so Huber S. 163, s. dagegen Ritter, Gött. Gel. Anz. 1861, S. 1650, Analoges auch in der indischen Sankhya-Philosophie, s. Möller S. 96), namentlich durch Hinzufügung des vierten Glieds originellen und paradoxen Einteilung bekundet sich dieses System als eine Art von Naturphilosophie, die änlich dem Ausgangspunkte der Hegelschen Logik (das reine Sein, das in seiner Inhaltslosigkeit gleich dem Nichts ist), die höchsten Gegensätze von vornherein zu überwinden, sie in Einem Begriff zusammenzufassen sucht und die, indem sie das Sein Gottes und der Welt als ursprünglich in dem allgemeinen Sein, in der natura, aufgehend fasst, eine Disposition zum Pantheismus, zugleich aber in dem Unterschiede von Schöpfer und Geschöpf, in den sich jene ganze Einteilung auflöst (II, 1. 2), das Streben verrät, das gesonderte Sein Gottes und der Welt dennoch festzuhalten (so auch Huber S. 171); daher schon diese Einteilung anen läßt, dass sich in diesem System der spekulative Pantheismus und Idealismus mit einem christlich realistischen Theismus durchkreuzt*). Die erste jener vier Formen soll Gott als die Ursache von Allem, die zweite die primordiales causae, die idealen Prinzipien der Welt, die dritte die sichtbare Schöpfung, die vierte nicht an sich, nur in unserer subjektiven Betrachtung von der ersten verschiedene Form soll wider Gott sein als das Endziel, in das alle Dinge zurückkehren. Wir haben daher in dieser Vierteilung einen Kreislauf vor uns, wo Anfang und Ende zusammenfallen und sich im Grunde alles in dieses Eine göttliche Prinzip auflöst, da die Kreatur, so weit ihr überhaupt ein Sein zukommt, nichts ist als eine Partizipation dessen, qui solus vere est (a. a. O. II, 2; I, 72, 12; III, 17. 4; de praed. IX, 4), und Gott principium, medium et finis ist (a. a. O. I, 11). Fällt aber die Unterscheidung der ersten und letzten Naturform, so fällt der Entwicklungsprozess der „Natur" überhaupt unserer subjektiven Betrachtung anheim, und wir begreifen jetzt schon, dass Erigena darauf hingetrieben wird, kein anderes Sein als das im Bewusstsein gesetzte anzuerkennen.

Indem Erigena im Zusammenhange mit dieser Grundeinteilung verschiedene modi essendi et non essendi unterscheidet je nach dem Standpunkte der sinnlichen Erfarung, oder der Reflexion, oder der spekulativen Betrachtung, oder des Glaubens und der Erleuchtung durch den hl. Geist, macht er bereits einen Versuch zu einer Erkenntnistheorie oder Wissenschaftslehre (a. a. O. I, 3. 4. 5. 6. 7). Besonders bedeutsam ist, dass er auf eine an den Standpunkt der absoluten Idee bei Schelling und Hegel erinnernde Weise von der empirischen Betrachtung eine altior rerum speculatio, intellectualis visio oder cognitio, eine gnostische Betrachtung des Intelligiblen**) unterscheidet, die „Allem vorausgeht, was sie erkennt und

*) Als vorherrschend pantheistisch fassen Erigenas System auf Tennemann, Möller, Neander, Baur, Dorner u. a., als theistisch Helfferich und Staudenmaier, der sich (Lehre von der Idee S. 583 ff.) viele, aber meist vergebliche Mühe gibt, Erigenas Lehre in allen Theilen als orthodox darzustellen, und Schlüter (Vorr.), der den Erigena auch nicht um ein Har breit (!) von der Warheit abgewichen sein läßt. Weiteres s. bei Christlieb a. a. O. Seite 129 ff., Huber S. 171 ff.

**) Vgl. auch das Prinzip Spinozas, dass die Dinge aliud in temporalitate mundi,

alles ist, was sie erkennt" (a. a. O. IV, 9; I, 7. 66. 14. 21. 22; II;8 de praed. III, 6), wodurch Erigena wider zu erkennen gibt, dass ihm das Sein erst durch das Selbstbewusstsein zu seiner vollen Warheit gelangt. Diese höhere Betrachtungsweise zieht sich neben der empirischen durch das ganze System des Erigena hindurch, daher es fast in jeder einzelnen Lehre den Charakter einer prinzipiellen Doppelseitigkeit an sich trägt. Obige Vierteilung verfolgt nun Erigena in den fünf Büchern de div. nat., so aber, dass er der dritten Naturform zwei Bücher widmet, indem die Anthropologie ein besonderes Buch in Anspruch nimmt. Richtiger bezeichnet Erigena sonst (s. Vorr. zur Übersetzung der Schol. des Max., Floß S. 1195; de div. nat, I, 11) die Hauptpunkte seiner Lehre als drei: 1) Gott, die zugleich einfache und vielfache Ursache von Allem; 2) Ausgang (processio) aus Gott, Vervielfältigung der göttlichen Güte durch alles Seiende vom Allgemeinsten bis zum Speziellsten, worin die obige zweite und dritte Naturform zusammengefasst ist; 3) Rückkehr zu Gott, oder die Rückauflösung der Vielheit in die Einheit.

1) Gott oder die Natur, die schafft und nicht geschaffen wird.

a) Das Wesen Gottes an sich. Hierbei hebt Erigena ganz in der Weise des Areopagiten zuerst die Unbegreiflichkeit Gottes hervor, auf den zwar „die bejahende Theologie" die Prädikate des Geschaffenen, Wesen, Güte, Weisheit u. s. w. metaphorice übertragen könne, bei dem aber stets zugleich „die verneinende Theologie" die Beschränkung hinzufügen muss, dass er mehr als dies, dass er ὑπερούσιος, ὑπεραγαθότης etc. sei und die Position und Negation jener Begriffe zugleich enthalte, so aber, dass letztere überwiege, da Gott mit mehr Warheit in Allem geleugnet als affirmirt werde. So ist ihm Gott zuletzt nur das reine, sich selbst gleiche Sein, das in seiner absoluten Unbestimmtheit, Beziehungs- und Gegensatzlosigkeit ebenso gut das absolute Nichts ist (a. a. O. I, 14. 3. 13; II, 28; V, 21). Auch alles, was ein Tun oder Leiden bezeichnet, kann nur metaphorisch von Gott ausgesagt werden; er ist one Bewegung; seine Bewegung ist nur sein Wille, dass Alles werde. Dieser Wille ist aber identisch mit seinem Sein, wie es in ihm auch keinen Unterschied des Erkennens und Schaffens gibt. Es scheint daher, dass ein Selbstbewusstsein im vollen Sinne des Worts Gott nicht beigelegt werden kann; Gott soll zwar wissen, dass er nichts Endliches ist, aber dieses Wissen bleibt ein rein negatives, weil der Begriff Gottes aller positiven Bestimmungen, aller materiellen Fülle völlig entkleidet wurde, daher Gott „et sibi ipsi infinitus et incomprehensibilis" bleibt und Erigena sagen muss: „quomodo in se ipso potest cognoscere, quod non potest in se ipso esse? — „Nescit, quid ipse est" (II, 28. 20; I, 15. 16. 17. 73); die Kontroverse hierüber s. Christlieb a. a. O. S. 168—176).

In der Trinitätslehre, bei der wir den idealistischen Kern des Systems durch häufige Accomodation an die kirchliche Lehre vielfach verdeckt finden, wendet Erigena die Formel des Johannes von Damascus, dass der heil. Geist vom Vater ausgehe und mitgeteilt werde vermittelst des Sones (Neander, K.-G. VI, S. 372), auch auf das Verhältnis vom Vater zum Son an: „wie der hl. Geist vom Vater durch den Son ausgeht, so werde der Son aus dem Vater durch den hl. Geist geboren" (II, 33), widerholt die Vergleichung der drei Personen mit Feuer, Stral und Glanz, bezeichnet weiter ihr Verhältnis als essentia, sapientia, vita, lässt aber alsbald die in Gottes Wesen gesetzten Unterschiede in seiner absoluten Identität mit sich selbst zerfließen, versteht unter den drei Personen keine realen Wesen, sondern bloße Namen der Kategorie der Relation, über welche Gottes Wesen, wie über alle anderen Kategorieen, hinausliege, da es mehr als unitas und trinitas sei, und stellt diese Bezeichnung Gottes als das bloße Produkt einer verschiedenen subjektiv menschlichen Betrach-

---

aliud in aeternitate Dei seien, mit Erigenas Satz: „unus intellectus considerat aeternitatem creaturae in divina cognitione, alter temporalem conditionem ipsius" de div. nat. III, 17.

tung dar, die in Gott bald das Eine ungeteilte Prinzip von Allem erkannt, bald die wunderbare Vielfachheit seines Wesens angeschaut, und so eine ungezeugte, gezeugte und hervorgehende Substanz darin unterschieden habe (a. a. O. I, 13; II, 35). Daher muss sich auch, wenn Erigena öfters die trinitarischen Unterschiede Gottes als der „Trinität des menschlichen Wesens", das sich in *οὐσία* — *δύναμις* — *ἐνέργεια*, oder *νοῦς* — *λόγος* — *διάνοια*, oder esse — velle — scire gliedert, entsprechend darstellt, trotz der Versicherung, dass die menschliche Trinität nur das Abbild des göttlichen Urbildes sei, das Verhältnis umkehren, die menschliche muss zur ursprünglichen, die göttliche zur abgeleiteten werden, indem wir das, was wir von der Trinität Gottes erkennen, im Grunde nur von unserem eigenen Wesen abgesehen und auf jene übertragen haben (II, 23. 31. 32; IV, 7; V, 31; s. Christlieb S. 178—186. 259—266, u. Huber S. 183—208). Die Auffassung des Logos als Einheit der primordiales causae, des heil. Geistes als Prinzips der Entwickelung dieser Grundursachen in die einzelnen Dinge s. unten.

b) Das Verhältnis Gottes zur Welt. Erigena gibt sich viele Mühe, neben der Selbstmitteilung Gottes an die Kreatur sein unveränderliches, überweltliches Sein festzuhalten. Wenn auch Gott in dem zu Schaffenden sich selbst realisirt und selbst in Allem wird, soll er doch zugleich in sich selbst bleiben und die Einfachheit seines Wesens nicht aufgeben; wenn auch alles nur dadurch entsteht, dass Gott sich extendirt, so soll er dabei doch segregatus ab omnibus, außer und über der Welt subsistiren, seine processio per omnia soll seine mansio in se ipso nicht ausschließen (I, 12; III, 4. 9. 20; IV, 5. 7). Freilich wird dabei der Welt ihre selbständige Existenz gegenüber von Gott völlig entzogen, sie wird zur bloßen Erscheinung Gottes, zum sichtbaren Reflex des an sich unsichtbaren göttlichen Wesens. Wenn nun aber Erigena weiter sagt, dass nicht nur der Wille Gottes mit dem Geschaffenen, sondern Gottes Wesen selbst identisch sei mit dem Gedanken Gottes von der Welt und daher mit der Welt selbst, dass nichts außerhalb Gottes subsistire und dass um der Einfachheit des göttlichen Wesens willen nichts innerhalb Gottes sein könne, das nicht er selbst sei, dass Gott alles in allem, und zwar nicht bloß die Substanz, sondern auch das Accidenz von Allem sei, wenn er zuletzt Gott und Kreatur für unum et id ipsum, una atque eadem natura erklärt und den Schluss: Deus itaque omnia est et omnia Deus nicht abweist, sondern wenigstens zwischen den Zeilen anerkennt, so kommen wir zu dem Resultate, dass wir den Satz: creator et creatura unum est im Sinne einer pantheistischen Einerleiheit beider zu verstehen haben und begreifen schwer, wie man leugnen konnte (so Staudenmaier, Helfferich gegen Möller S. 48 ff., Baur, Neander u. A.), dass solche Stellen das Gepräge des vollendeten Pantheismus an sich tragen (III, 10. 17. 4. 9; V, 30; I, 13). Das Sichselbsterschaffen der göttlichen Natur, das nichts anderes sein soll, als das naturas rerum condere, bedeutet hiernach nur die Ewigkeit der Weltentstehung. So läßt Erigena im bunten Zettel seines Gewebes den von Anfang an eingelegten Faden des spinozischen *ἓν καὶ πᾶν* auch hier dominiren, obgleich wir andererseits das ernste, aber im Grunde erfolglos bleibende Ringen bei ihm anerkennen müssen, die Schwächen des areopagitischen Gottesbegriffs zu überwinden und sich von der pantheistischen Basis jener Lehre loszureißen (vergl. auch Huber S. 171, der wenigstens „eine ganz eigentümliche Form des Pantheismus" bei Erigena zugibt).

Erigenas Lehre vom Verhältnis Gottes zur intellektuellen Kreatur, d. h. seine Lehre von den Theophanieen, zeigt dieselbe Doppelseitigkeit. Von dem Satze ausgehend, dass das an sich unbegreifliche Wesen Gottes nicht anders zur Erscheinung kommen könne, als indem es sich mit der intelligenten Kreatur verbinde (I, 10; woher aber der intellectus komme, erklärt Erigena nicht, was eine große Lücke in diesem System ist), fasst er zuerst mit Dionys die Theophanie als subjektive Erkenntnisart, als die besonderen, zeitweiligen Erscheinungen Gottes in einzelnen frommen Geistern, ihre Visionen (I, 7. 8; cf. Dionys., de coel. hier. IV, 3), weiterhin als habituelle Zustände derselben, als ihre Tugen-

den (I, 9); dann betrachtet er in objektiver Fassung den intellectus selbst als Theophanie, indem dieser nur sich selbst (durch die altior rerum speculatio) vollkommen erkennen darf, so erkennt er Gott (I, 40. 43; II, 5. 32; III, 12; V, 31). Da aber dieselbe höhere Betrachtung den Geist darauf fürt, in der ganzen Welt nur eine Manifestation Gottes zu erkennen, so muss Erigena zuletzt nicht bloß den intellectus, sondern (vgl. Schelling) die ganze Welt, jede sichtbare und unsichtbare Kreatur eine Theophanie nennen (I, 7. 8. 13), daher sich im Begriff der Theophanie Erigenas ganze Anschauung von der Schöpfung, Weltordnung und Vorsehung konzentrirt. Indem Erigena hierbei einerseits anerkennt, dass es keine Theophanie geben könne unabängig vom intellectus der Kreatur, andererseits die Schöpfung an sich nur als ein System von Theophanieen betrachtet, so lässt sich begreifen, wie Erigena die Welt nachher in eine idealistische Abhängigkeit vom subjektiven intellectus setzen muss und ebenso, wie er der Konsequenz nicht entgehen kann, die Realität des Bösen zu leugnen.

2) Der Ausgang aus Gott oder die Naturen, die geschaffen werden.

a) Die Natur, die schafft und geschaffen wird, oder die idealen Prinzipien der Welt und ihre Einheit im Logos. Mit dieser Lehre sucht Erigena zwischen der Einen absoluten Substantialität Gottes und der Mannigfaltigkeit der Welt eine Brücke zu bauen. Gott ist nicht als freie Intelligenz die schaffende Ursache, sondern die Natur und Substanz der Welt. Die Schöpfung also nicht ein Akt der Freiheit, sondern eine Wirkung der göttlichen Natur, die als Ursache ewig ihre Wirkungen erzeugt, ja selbst in den Idealprinzipien, den Urformen und Urgründen der Dinge wird, „die in ihnen sich selbst schafft, d. h. in seinen Theophanieen beginnt Gott zu erscheinen, indem er aus den geheimsten Tiefen seiner Natur emportauchen will. In die Prinzipien der Dinge herabsteigend, beginnt er in Etwas zu sein“ (III, 23; vergl. auch Möller S. 98 ff). Das einfache Sein Gottes kann sich nämlich nicht unmittelbar in verschiedenen Einzeldingen manifestiren; daher schafft Gott, indem er erscheinen will, ihre Urformen, die auf ewige unwandelbare Weise in Gott ruhen, die näher als *πρωτότυποι*, Vorbilder, Vorherbestimmungen der Dinge, Ideeen, göttliche Willensakte (II, 2; vergl. Dionys. de div. nom. V, 8) bezeichnet, bisweilen aber auch als mehr gesondert vom Wesen Gottes dargestellt werden, als erste Ausstralungen Gottes, denen er eine sekundäre Schöpferkraft verleiht (III, 4). Aber ihre Namen: per se ipsam bonitas, per se ipsam essentia, — vita, — ratio u. s. f. zeigen, dass sie sich in Begriffe der göttlichen Eigenschaften auflösen (III, 1), dass sie statt realer, objektiver Kräfte nur verschiedene subjektive Betrachtungsweisen des göttlichen Wesens sind, dass es also „so viele primordiales causae gibt, als der intellectus contemplantium bilden mag“ (III, 2). — Erigena will nun aber ihre objektive Realität dadurch retten, dass er sie in dem Logos, Verbum Dei, subsistiren lässt. In ihm hat Gott alles, was er schaffen wollte, ehe es sich in seine Gattungen und Arten teilte, präformirt. Er ist die Einheit, der Inbegriff der Ideeen und Urformen aller Dinge, die in ihm eine in sich einfache, ununterscheidbare Einheit bilden, da sie erst in ihren Wirkungen zu einer unendlichen Vielheit werden (II, 15. 2. 22; III, 1). Sie sind also das nicht, was sie sein sollen, ein Erklärungsgrund für die Mannigfaltigkeit der Erscheinungswelt, die pluralitas soll erst bei den effectus beginnen; so kommen wir auch hier, wie beim göttlichen Wesen, nicht über die unterschiedslose Einheit hinaus. — Soll aber an diesen Idealprinzipien der Übergang zur sichtbaren Welt gefunden werden, so sollten sie objektive, in sich geschiedene, aktuose Potenzen, im aristotelischen Sinne lebendige Kräfte sein, daher Erigena, wo er von der Entwicklung der Urformen in die Erscheinungswelt redet, jene wider als objektive Kräfte und Unterschiede fasst *).

*) Über den Zusammenhang dieser Lehre von den Idealprinzipien mit Plato, den Neuplatonikern, Philo u. a. s. Christlieb a. a. O. S. 223 — 228; Erigena's „Lehre von den

b) Die Natur, die geschaffen wird und nicht schafft, oder die Erscheinungswelt und ihre Vereinigung im Menschen. Indem Erigena anerkennt, dass die Ursachen nur Ursachen sind, sofern mit ihnen zugleich eine entsprechende Wirkung gesetzt ist, dass, weil Gott kein Accidenz zukomme, darum auch die Schöpfung dem Wesen Gottes zeitlich nicht nachfolgen könne (V, 25; III, 8), aber doch vor der Konsequenz die dritte Naturform darum als gleichewig mit der zweiten und ersten zu bezeichnen, zurückbebt (III, 5. 7. 8. 14), gelangt er zum Resultat, alles sei sowol ewig als geschaffen, im Logos existire alles auf ewige Weise, durch die Schöpfung aber habe es angefangen, zeitlich zu sein, indem die Idealprinzipien in ihre Wirkungen heraustraten, in Einzelformen und Arten zur Erscheinung kamen (III, 1. 4. 9. 15. 20; s. daselbst die emanatistische Grundlage dieser Schöpfungslehre). Das Prinzip der Entwickelung der Grundursachen in ihre Wirkungen, der Differenzirung ihrer Einheit in die Mannigfaltigkeit der Erscheinungswelt ist der hl. Geist. Der Vater schafft, im Sone wird alles (einheitlich), durch den heil. Geist wird alles ausgewirkt in Einzelnes (II, 22. 23. 32; III, 17), worin wir aber nur die Momente des Werdens der Natur haben, da die „Schöpfung" ein mit metaphysischer Notwendigkeit erfolgender Prozess ist, welchen die Idealprinzipien eingehen müssen, weil sie sonst aufhörten, als Ursachen zu existiren (V, 25). — An Kants Kritik der reinen Vernunft erinnernd, betrachtet hiebei Erigena Raum und Zeit als nur in animo existirend, die Materie als bloße Teilname an Form und Gestalt, diese aber als unkörperlich; die Körper als aus dem concursus der Accidenzien einer Substanz entstehend, selbst aber als keine Substanzen, und daher zuletzt die ganze Erscheinungswelt als einen bloßen Reflex, ein Echo, einen Schatten des warhaft Seienden (I, 27. 56—58. 60. 63; II, 43; III, 14. 15).

Wie der Logos die Einheit der Idealprinzipien, so ist der Mensch der alle Gegensätze und Unterschiede des Geschaffenen vereinigende Mittelpunkt der Erscheinungswelt; in seinem Geiste hat Gott die unsichtbare und intelligible, in seinem Körper (über die Unterscheidung des inneren, geistigen und des äußeren, materiellen Leibes, s. I, 63. 49. 53; IV, 12 u. unten) die sichtbare Welt erschaffen; er ist die Werkstätte aller übrigen Kreaturen, die in sich alles einheitlich enthält, was in den verschiedenen Teilen der Natur gesondert existirt, eine Auffassung, die Erigena von Maximus Confessor herübernahm (II, 9. 7; III, 37; IV, 7; V, 25). Der Mensch besitzt nämlich in seinem Geiste eine eigentümliche Schöpferkraft. Wie Gott in seinem Son alles schafft, so bringt die menschliche Vernunft alles, was sie von Gott und den ewigen Ursachen der Dinge auffasst, in ihrem Verstande hervor, und verteilt das also Hervorgebrachte in die gesonderte Erkenntnis einzelner sensibler oder intelligibler Dinge (II, 24). Und wie in Gott sein Gedanke von dem zu Schaffenden die ware Substanz des Geschaffenen ist (daher auch der menschliche Geist und der Begriff desselben in Gottes Geist identisch sind, und der Mensch nur „ein intellektualer Begriff ist, der im göttlichen Geiste von Ewigkeit her existirte" IV, 7), so ist auch der im menschlichen Geiste liegende Begriff der sinnlichen und intelligiblen Wesen die Substanz dieser Wesen selbst; intellectus omnium est omnia III, 4; intellectus rerum veraciter ipsae res sunt II, 8; und darum eben ist die ganze Natur im Menschen geschaffen und subsistirt in ihm, weil der Begriff aller ihrer Teile, der Elemente, Bäume u. s. w. ihm eingepflanzt ist (IV, 7. 9; III, 4; IV, 9. Näheres über E.'s Lehre vom Leib und der Seele des Menschen s. Christlieb S. 256 ff.; Huber S. 333 ff.).

Bei diesen merkwürdigen Sätzen war dem Erigena wol nur so viel klar, dass es kein wirkliches Sein, kein Dasein geben könne unabhängig vom intellectus; aber er steuert der Fichteschen Höhe des subjektiven Idealismus nur zu, one sie zu erreichen; denn unser Denken und Vorstellen ist ihm nicht unabhängig vom Sein, hinter dem Erkennen bleibt das reine Sein, die absolute Realität, die

Engeln" siehe ebendaselbst Seite 229—234; Huber Seite 262 ff.; seine Kategorieenlehre S. 273 ff.

ebenso Gott als Welt ist (vgl. Kants „Ding an sich" mit Erigenas „incomprehensibile per se", von dem wir nur erkennen, dass, nicht aber, was es ist I, 3; III, 15; IV, 7). Nur sobald etwas Bestimmtes von dem reinen Sein ausgesagt, sobald es in eine Form des „Daseins" gefaßt wird, so existirt es in dieser Bestimmtheit bloß im menschlichen Bewusstsein. So steht Erigena etwa auf dem Standpunkte, den Fichte in der „Anweisung zum seligen Leben" einnimmt; es fehlt ihm zur Abklärung seiner Anschauung nur der Begriff des Daseins im Unterschiede vom reinen Sein (Näheres s. Christlieb a. a. O. S. 267 bis 296). — Über das Verhältnis des menschlichen intellectus zum göttlichen hierbei sagt zwar Erigena, dass Gottes Gedanken die primäre, der menschliche die sekundäre Substanz der Dinge sei (IV, 7); da aber nur vom Menschen gesagt wird, dass er in dem Begriff von sich seine Substanz habe, das Sein und Selbstbewusstsein Gottes aber stets unsicher bleibt, so treibt uns Erigena, wenn auch stillschweigend, darauf hin, den intellectus, in dessen Begriffen die Realität des gesamten Daseins ruhen soll, nur im Menschen, nicht in Gott zu suchen.

Das Paradies mehr spirituell vom Stande der Integrität nehmend (vgl. Origenes, Gregor von Nyssa u. a.) versteht Erigena unter Adam nicht sowol eine historische Person, als die Idee des Menschen, oder das ganze menschliche Geschlecht in seinem präexistenten Zustande, kommt jedoch, von verschiedenen Ansichten der Väter beeinflusst, zu keiner festen klaren Anschauung vom Urzustand, verfärt auch mit der Exegese des Hexaemerons recht oberflächlich (s. auch Huber S. 316 ff.). Im zeitlichen Leben des Menschen kann kein ursprünglicher Zustand der Unschuld angenommen werden; denn der Eintritt in die sinnliche Welt ist bereits Folge der Sünde; und wenn jener Zustand der Unschuld — fürt Erigena in einer oft fast wörtlich mit Schleiermacher übereinkommenden Weise aus (s. Christlieb S. 317—318) — auch nur kurze Zeit gedauert hätte, so hätte sich im Menschen eine solche Übung im Guten entwickeln müssen, bei der sein Fall unerklärbar wäre (IV, 15. 16. 9; III, 25; V, 38). Der Mensch war daher nie one Sünde; die Sünde ist nicht etwas zufällig und zeitlich Entstandenes, sondern mit der Schöpfung und Natur des Menschen gleich Ursprüngliches (l. c. IV, 14; de praed. c. IX, 5—7). Die Folge des nur aus der Freiheit zu erklärenden, also unerklärbaren Falles (div. nat. V, 38. 9. 8. 36; IV, 3) war die Annahme eines animalisch-irdischen und sterblichen Leibes, in den sich der ursprüngliche, geistige Leib des Menschen verwandelte, der Unterschied der Geschlechter, und infolge dieser Spaltung des Mikrokosmus alle zeitlichen und räumlichen, physischen und ethischen Verschiedenheiten im Makrokosmus (IV, 12—15; II, 5—7; V, 36). Eine Erbsünde leugnet Erigena in de div. nat. (IV, 16; V, 31), one aber die Kirchenlehre offen zu bekämpfen. Im Comm. in ev. sec. Joan. versteht er Erbsünde von der vorzeitlichen Sünde, die die menschliche Natur im Paradies beging und die Jedem in diesem Leben anhafte, weil er infolge derselben erst in die Welt kam; originale könne sie heißen, weil durch sie unser (zeitlich-irdischer) Ursprung veranlasst wurde. — Wie kann aber das Geborenwerden Folge des Seins sein, da Gott dem Menschen mit einem animalischen Leibe schuf, weil er in ihm auch die sichtbare Natur schaffen wollte? Offenbar kann Erigena weder die Realität des Bösen (s. unten), noch die der Freiheit festhalten; das Böse ist ursprünglich und notwendig, also kein Böses, alles ist nur als die Eine, notwendige Entwicklung und Extension des göttlichen Wesens zu betrachten (über Erigenas semipelagianische Lehre von der Freiheit nach dem Falle s. Christlieb a. a. O. S. 322 ff.; und Weizsäcker, Das Dogma von der göttlichen Prädest. im 9. Jahrh., Jahrb. d. deutsch. Theol. 1859; III. Heft, S. 562 ff.).

c) Die Vereinigung des Göttlichen und Kreatürlichen, oder der Gottmensch. Hierbei zeigt sich die Doppelseitigkeit dieses Systems am deutlichsten. In einer Menge von Stellen scheint die historische Persönlichkeit Christi (der gleich bei seiner Geburt Allwissenheit und Fähigkeit zu lehren hatte, IV, 9) festgehalten zu sein; Christus habe einen Körper (aber wie one Sünde??), Sinn, Seele, Geist angenommen und dadurch die ganze sensible und intellektuale Kreatur in sich vereinigt (II, 13, 23; V, 27. 20 u. a.). Er soll das Prinzip für

den Zusammenhang der zeitlichen Wirkungen mit den ewigen Ursachen, das Prinzip der Zurückfürung der Mannigfaltigkeit der effectus in die Einheit ihrer ewigen Ursachen sein, und als geschlechtslos Auferstandener und Erhöhter diese Widervereinigung des Geteilten angebant haben (V, 20. 25; II, 6. 9; IV, 20; vergl. die Betonung der Ubiquität des verklärten Leibes Christi II, 11 und carmen „Christi triumphus de morte", Floß p. 1233). Aber Erigena kann sich auch nicht verbergen, dass die Menschwerdung Christi und Erlösung als ein ewiges und notwendiges (V, 25: „Das Wort musste in die Wirkungen der Ursachen herabsteigen, weil sonst die Ursachen aufhörten, solche zu sein"), aus dem Entwicklungsprozesse der Welt sich von selbst ergebendes (V, 23 erscheint die Rückkehr der Dinge zu Gott als naturalis effectiva potentia der Kreatur), nur die ewige Einheit des Unendlichen und Endlichen ausdrückendes Verhältnis nach den Prinzipien seines Systems aufgefasst werden muss; daher läst er das historische descendere des Logos zusammenfließen mit dem metaphysischen decurrere der idealen Ursachen in die Erscheinungswelt (V, 25), läst das Wort nur gewissermaßen (quodammodo) in das Fleisch herabsteigen und „durch eine theophania multiplex sine fine in das Bewusstsein der Engels- und Menschennatur eintreten", indem er erkennt, dass das über alle Begriffe erhabene Wesen Gottes nicht in einer einzelnen Person, sondern nur in der Welt überhaupt zur Erscheinung kommen kann (V, 31; II, 5), und leugnet, dass zwischen unsern Geist und Gott eine Natur gesetzt, zwischen Gott und Mensch eine Vermittlung nötig sei. (Vgl. die Christologie des Dionys, Maximus und Hegel bei Christlieb S. 352 ff.; s. daselbst auch die verschiedenen Auffassungen der Christologie Erigenas von Dorner, Helfferich, Staudenmaier, Baur).

3) Die Rückkehr zu Gott, oder die Vollendung der Welt in die Natur, die nicht schafft und nicht geschaffen wird.

a) Die Rückkehr zu Gott nach ihrer vorzeitlichen Idee oder die Lehre von der Prädestination. Nach Augustins Definition der Prädestination = vorzeitliche Vorbereitung dessen, was Gott tun will, muss Gott selbst die Prädestination sein; weil vor der Zeit nichts war als Gott. Er ist aber freier Wille, also ist von der Prädestination die Notwendigkeit, er ist unzerteilbare Einfachheit, also ist die Doppelheit von jener ausgeschlossen (de praed. cap. II, § 1—6). Die Häresе einer doppelten Prädestination würde überdies das Verhalten des Menschen einer zwingenden Notwendigkeit unterwerfen und seine Freiheit aufheben; es gibt also nur Eine ware Prädestination, die zur Seligkeit; und wo die Schrift von einer Prädestination zum Verderben redet, geschieht dies durch einen harten Gebrauch der Tropen, nach einer vom Gegenteil zu verstehenden Ausdrucksweise (a. a. O. III, 5; IV, 1—6; V, 1—5; VI, 1—3; XI, 1—4). — Gibt es aber in Bezug auf das Böse auch keine göttliche Präscienz? Den anfangs nach Augustin noch festgehaltenen Unterschied zwischen praedestinare und praescire muss Erigena wegen der absoluten Einfachheit des Wesens und der Tätigkeit Gottes bald wider aufgeben und beides mit dem schaffenden Willen Gottes zusammenfallen, darum die Präscienz auch als kausirend faren lassen und in Bezug auf das Böse leugnen; für Gott gibt es ja überhaupt kein prae oder post; ihm ist alles simul (l. c. XI, 6—7; X, 5; XV, 4 und Epilog; de div. nat. II, 28; V, 27. 31. 36, de praed. XVII, 2; IX, 5). Mit anderen Worten: Da Gott vollkommenste Einheit und Einfachheit, so ist sein Sein nicht von seinem Wissen und Wollen verschieden; da er aber lautere Freiheit ist, so ist auch die Organisation seiner Natur eine freie. Diese aber ist zugleich das Weltgesetz und die Weltordnung, die Prädestination für die Welt; und in ihr kann alles nur auf den Zweck des Guten gerichtet sein, weil Gott selbst der Gute ist (Christlieb S. 362 ff.; Huber S. 91 ff.).

Den Hauptgrund zur Leugnung der Prädestination und Präscienz Gottes in Bezug auf das Böse findet aber Erigena im Wesen des Bösen selbst. Dasselbe ist weder Gott, noch rürt es von ihm her, kann also nichts Seiendes, folglich auch nicht vorausbestimmt oder gewusst sein (de praed. X, 3); es wird nirgends substanziell in der Natur gefunden und ist nur ein vermischt mit dem

Guten existirender Mangel (a. a. O. XVI, 4; de div. nat. IV, 16), ein nihil, das für die altior rerum speculatio, d. h. in seiner Stellung zum Ganzen der Welt betrachtet, als Böses verschwindet und vielmehr ein wesentliches Moment der allgemeinen Schönheit bildet (de praed. VI, 3; X, 5; XVII, 1; de div. nat. V, 35—36); im göttlichen Wissen ist also das Böse nicht gesetzt, weil es nichts Reales ist, und umgekehrt: es ist darum nichts Reales, weil es im göttlichen Wissen nicht gesetzt ist (de div. nat. V, 27). Die Schrift lehrt eine Präscienz Gottes vom Bösen, nur sofern er das Böse als Negation des Guten weiß, indem das Erkennen des Guten im Geiste Gottes auch einen in der reflexiven Vorstellung gebildeten Widerschein des Bösen voraussetzt (X, 4; XV, 9. 10). — Auch in Bezug auf die Strafe des Bösen gibt es keine Prädestination oder Präscienz Gottes. In Gottes Weltordnung, die eine durchaus moralische, belont und bestraft sich alles selbst. Es braucht hiezu keine äußerlichen Mittel. Seine Weltregierung ist nicht eine von außen her eingreifende, sondern eine ewig in den Gesetzen der Welt angelegte und immanente. Daher ist auch die Prädestination zur Verdammnis nur die Einordnung des Bösen in das Ganze, der durissimus punitor ist in Warheit nur ein justissimus ordinator (s. unten bei c.); Prädestination ist also nur „das ewige Gesetz und die unveränderliche Ordnung aller Naturen, wonach die Erwälten aus ihrem Verderben widerhergestellt, die Verworfenen (?) auf ein bestimmtes Maß der Verkehrtheit beschränkt werden" (XVIII, 7; XVII, 1. 5). In dieser Lehre vom Bösen zeigt sich deutlich die Konsequenz der Anschauung der Welt als einer Theophanie, wenngleich Erigena bis zur spinozischen Leugnung der Freiheit wenigstens nicht offen fortzuschreiten wagt. — Über

b) die Rückkehr der Dinge zu Gott nach ihrer zeitlichen Grundlegung oder die Lehre von der Erlösung finden sich nur wenige, zerstreute Bestimmungen bei Erigena. Weil jede Kreatur im Menschen enthalten ist, so dehnt Erigena die Erlösung auch auf Engel, Tiere, Bäume u. s. f. aus (de div. nat. V, 25). Der Tod Christi kann nicht an sich, nur als Mittel zur Auferstehung von Bedeutung sein, da die Erlösung nur in der Zurückfürung der Wirkungen in die Einheit ihrer primordialen Ursachen besteht und diese Rückkehr erst mit der Auferstehung und Erhöhung Christi ihren Anfang nahm; was dort Christus durch Aufhebung des Geschlechtsunterschieds an sich selbst speziell tat, wird er am Ende der Welt bei der gesamten Kreatur tun und sie in die Einheit ihrer Ursachen restituiren (V, 23. 25; II, 6. 9. 13). Anderwärts scheint diese Restitution auch bereits vollzogen zu sein, da durch die Erhöhung Christi „die ganze menschliche Natur, weil Christus sie ganz annahm, in die Gottheit aufgenommen, sitzend zur Rechten Gottes und Gott selbst wurde (II, 23), und die Himmelfart Christi, sofern er nur „ascendit in contemplationibus ascendentium ad se" (V, 38), sich wider in eine subjektive Betrachtungsweise aufzulösen. Wie bei Maximus schwer zu sagen ist, was der historische Christus für den allgemeinen Prozeß der Vergottung leiste, so kann auch bei Erigena Christus nur durch sein Sein, nicht sein Tun Erlöser sein. Wie der Abfall der Menschen und die Menschwerdung Christi (s. oben) nur ein ewiges und notwendiges Verhältnis bezeichnen, so kann auch die Erlösung und Versönung oder vielmehr Weltrestauration nur die mit dem Abfall von Gott gleichewige Einheit der Welt mit ihm bezeichnen. „Das Ziel der ganzen Kreatur ist das Wort Gottes; Prinzip und Ende der Welt existiren in diesem und sind das Wort selbst" (V, 20). Durch mystische Kontemplation steigt der Mensch zur Vereinigung mit Gott auf, durch sie „peccatum mundi ab omni humana natura tollitur" (Comm. in evang. Joann. p. 312); die Erlösung besteht also im selbsttätigen Erkennen, im spekulativen Wissen; wir werden Eins mit Gott virtute contemplationis (de div. nat. V, 21. 36. 38. 39; de praed. XVII, 9).

c) Die Rückkehr der Dinge zu Gott nach ihrer zukünftigen Vollendung. Bilden die vier Naturformen einen Kreislauf, sind Ausgang aus und Rückkehr zu Gott a se invicem inseparabiles und in Gott die erste und vierte Naturform in unam revocatae (II, 2), so ist der Prozeß der Rückkehr

*

ein dem zeitlichen Weltlauf immanenter, und wenn der Geist in seiner absoluten Betrachtung alles zusammenschließt, was die sinnliche Anschauung als geteilt erkennt, so kann die Vollendung der Rückkehr in jedem Augenblick als wirklich angeschaut werden durch Betrachtung der Welt sub specie aeternitatis. Diese subjektiv-idealistische Auflösung der Rückkehr, die Erigena nur II, 23 andeutet, verliert er im letzten Buch de div. nat. aus den Augen, und betrachtet die Vollendung der Rückkehr zu Gott als eine objektive und zukünftige Tatsache.

Wie bei Mond und Sternen das Ende ihrer Bewegung wider ihr Ausgangspunkt ist, so kehrt die ganze Welt zu ihrer Urquelle zurück. Die Grundlage der Rückkehr der gesamten Natur bildet die Rückkehr des Menschen zum Logos; daher beginnt die Rückkehr der Natur von der Auflösung des Körpers an, welche die erste Stufe der Rückkehr der menschlichen Natur bildet; die zweite ist die Auferstehung und Aufhebung des Geschlechtsunterschiedes; die dritte, wenn der Körper sich in Geist verwandelt; die vierte, wenn die ganze Natur des Menschen in die primord. causae zurückkehrt; die fünfte, wenn die Natur selbst mit ihren causae sich zu Gott hinbewegt (II, 6. 8; V, 7. 8. 3—6). Vergebens gibt sich Erigena hierbei Mühe, die besondere Substanz der Dinge und die Persönlichkeit des menschlichen Geistes vor ihrem Untergange in Gott zu retten (V, 8. 12. 13); mystische Ausdrücke, wie supernaturalis occasus in Deum, interitus, mors Sanctorum (vgl. Dionys) beim Anschauen Gottes, zeugen deutlich, daſs das Resultat ein völliger Akosmismus ist, indem das Wesen Gottes jedes Sein an sich reißt (V, 21. 39). Hierin rächt sich das Fehlen des ethischen Moments der Widervereinigung des Menschen mit Gott, der naturaliter cogitur redire in Deum (V, 6).

Wie reimt sich dies aber mit der Lehre der Schrift von einer ewigen Verdammnis, die den Menschen von Gott trennt? Diese zu erklären, sieht sich Erigena genötigt, seinem monistisch-optimistischen Grundzuge folgend, wie früher den Begriff des Bösen, so auch den seiner Strafe auf ein minimum zu reduziren und zuletzt auch dieses aufzuheben. Erst schließt er den Körper von der Strafe aus, da diese nur spiritualis sein soll; sodann bewart er die geistige Natur und Substanz, das ganze naturale subjectum vor Strafe, und beschränkt sie auf das Accidenz der unvernünftigen Bewegungen des bösen Willens und die Erinnerung an dieselben; weiterhin läſst er das Böse generaliter und zuletzt aus allen einzelnen Menschen und sogar aus den Dämonen verschwinden, womit auch jede Strafe aufhört, da das Böse seine eigene Strafe ist (de praed. X. 5; XV, 8; XVII, 8—9; de divis. nat. V, 30. 31. 36. 28). Auch das Höllenfeuer, worin die beati wie die miseri wonen, nur daſs es für jene ein Ort der Freude, für diese eine Qual ist, gehört zur Ordnung und Harmonie des Ganzen, die durch die Einordnung von Allem in Gott eine vollkommene sein wird, wenn das Haus Gottes nach einer bestimmten Rangordnung voll geworden sein wird (de praed. XVII, 5; de div. nat. V, 38). — So haben wir auch hier noch einmal den Kampf zwischen realistischem Theismus und idealistischem Pantheismus; jener will die Einzelsubstanz der Wesen und die Realität der Strafe retten, dieser muſs beides verschwinden lassen, und wir können bei diesem resultatlos endenden Kampfe zwischen Erigenas Spekulation und seinem Glauben nur sagen, daſs der Mann besser war als sein System. —

Erigena ist nicht der Vater der Scholastik (gegen Staudenmaier und Marbach; vergl. auch Taillandier S. 202), sondern der Gründer der spekulativen Theologie, bezw. der Religionsphilosophie des Abendlandes, und der Scholastik eben nur, soweit sie spekulative Theologie, besonders soweit sie dem Platonismus befreundet ist. Teils seine freiere Stellung zur Autorität der Tradition (nulla autoritas te terreat! de div. nat. I, 66), teils der ganze Versuch, das christliche Dogma aus einer philosophischen Grundanschauung heraus spekulativ in ein Ganzes zu verarbeiten und dieses System (obschon mit häufiger Accommodation an die Kirchenlehre und unter vielen Selbstwidersprüchen) durchzufüren, auch wo schließlich die Konsequenz des Grundgedankens nötigt, die kirchliche Lehrgrenze zu überschreiten oder zu durchbrechen, zeigt, daſs dieses System mehr

philosophisch als theologisch (so Baur richtig gegen Ritter) und dass er nicht der eigentliche Vater der Scholastik ist, die vom kirchlichen Dogma als schlechthiniger Voraussetzung ausgeht (was Erigena nur accomodationsweise tut, s. auch Reuter S. 54), und dieses überwiegend nur im einzelnen durch verstandesmäßige Reflexion zu rechtfertigen sucht, one die christliche Lehre als Ganzes von einer philosophischen Grundidee aus spekulativ zu konstruiren, die also nicht sowol philosophisch im eigentlichen tiefsten Sinne des Worts als theologisch ist (s. Christlieb S. 445 ff.; Landerer, Art. Scholastische Theologie, R.-E., 1. Aufl., XIII, 656).

Ebenso ist Erigena auch nicht Vater der Mystik des M.-A., so vielfach auch durch den Einfluss des Pseudodionys und Maximus sein System mit mystischen Elementen durchsetzt ist. Er bildet die Brücke, auf der die Mystik dieser letzteren und durch sie der Neuplatonismus ins Abendland herüberkamen, nicht aber den selbständigen Ausgangspunkt der abendländischen Mystik. Er sucht die Grundgedanken der neuplatonischen Philosophie und des Dionys, das Hervorgehen und Bestehen alles dessen, was ist, aus und in der göttlichen Monas, die Einheit des Seins und Lebens im Verhältnis Gottes zur Welt, die Identität alles warhaft Seienden mit dem Göttlichen und Guten, des Bösen mit dem wesenlosen Nichts, — diesen metaphysischen Monismus und ethischen Optimismus mit der christlichen Weltanschauung ernstlich und aufrichtig zu vermitteln, oder one zu einem befriedigenden und in sich einheitlichen Resultat zu gelangen. Eingefügt in den Rahmen einer halb theistischen, halb emanatistischen Konstruktion des Universums schillert das christliche Dogma unter den Händen dieses Dialektikers, so oft er es auch zur Geltung bringen will, alsbald wider in idealistisch-pantheistischer Beleuchtung, seine scharfen Umrisse, seine festen biblisch-kirchlichen Grenzen verschwimmen lassend. Dieses griechisch-philosophische Erbe, dem gegenüber er sich wesentlich rezeptiv verhielt, blieb für ihn grundlegend und maßgebend. Dass er aber nichts aufnimmt, one einen Versuch zu systematischer Gliederung und Fortbildung zu machen, dass er neben dem griechischen Einfluss sich durch Augustin auch dem der lateinischen Patristik offen hält und beide Strömungen in das Bett seines Gedankenflusses lenkt, dadurch wird er ein „Knotenpunkt in der Geschichte der christlichen Philosophie und Theologie“ (so richtig Huber S. 431).

Hienach haben in der Streitfrage, ob Erigena den Schlusspunkt der vorscholastisch-griechischen Zeit (so Baur, Dorner, Ritter, im wesentlichen auch Huber) oder den Anfangspunkt der neuen abendländischen Wissenschaft (Staudenmaier, Hjort und u. a.) bilde, beide Teile Recht, doch vorzugsweise die Ersteren. Als Theolog bildet er neben Maximus Confessor und Johannes von Damascus weit mehr den Abschluss der griechischen Wissenschaft, als den Anfangspunkt der mittelalterlichen; als Philosoph aber wird er zugleich der Anfangspunkt der neueren, nicht speziell der scholastischen oder mystischen, wol aber der freieren religions-philosophischen Spekulation des Abendlandes überhaupt. Er kann die Ehre für sich in Anspruch nehmen, zum ersten Male das Selbstbewusstsein, sofern es in seinen Begriffen das Wesen des Wirklichen hat, zum Prinzip der Philosophie gemacht und dadurch, obwol selbst warscheinlich nicht Germane, den Grundgedanken der neueren deutschen Philosophie zuerst ausgesprochen zu haben; und darum kann er von der Geschichte der Philosophie mehr, als oft geschieht, ein Räumlein, ja einen Ehrenplatz verlangen. Freilich ist dieses neue Prinzip bei ihm noch weit nicht abgeklärt gegenüber den früheren, und kann sich auch der Natur der Sache nach mit den Grundanschauungen des Christentums nicht recht vermitteln. Daher finden wir die alte und neue Zeit bei ihm in stetem Streit mit einander. Er steht zwischen dem Platonismus und der Scholastik in der Mitte, wie ein zweiköpfiges Janusbild, dessen eines Gesicht noch vom letzten verschwommenen Abendrot der hellenischen Wissenschaft bemalt wird, wärend das Auge des anderen, in die Zukunft gerichtet, die gärenden Elemente der neu sich bauenden Wissenschaft mit den ersten Adlerblicken occidentalischer Spekulation überschaut.

Die Spärlichkeit der Spuren seiner Lehre im späteren M.-A. erklärt der lebhafte Widerspruch, den sie schon bei seinen Lebzeiten fand. Er ist ein Baum, bei dem die Wurzeln leichter nach rückwärts, als die Verzweigungen nach vorwärts verfolgt werden können. Im Berengarschen Abendmalsstreit viel genannt scheint sein Einfluss auf den dem Platonismus bezw. Neuplatonismus näher stehenden Teil der mittelalterlichen Theologie kein geringer, ob auch oft nur ein indirekter gewesen zu sein, vgl. seine Anschauung von der Einheit der Philosophie und Theologie mit Sätzen Anselms und des Thomas von Aquin, seine Ideenlehre mit der des Alexander von Hales, Albertus Magnus u. a. In besonderem Ansehen scheint er bei den spekulativen Mystikern gestanden zu haben. Hugo v. St. Vict. (Opp. I, 468 sq.) benützt Erigenas Übersetzung der himmlischen Hierarchie; in einem dem Richard von St. Victor zugeschriebenen liber conceptionum c. 24 wird Erigena unter den „großen Erfindern der Theologie" genannt. Die Pantheisten Amalrich von Bena und David von Dinanto schöpfen aus Erigena und durch ihre Vermittlung wol auch einige mystische Sekten des M.-A.'s (näheres s. Christlieb S. 435 ff.; Huber 432 ff.; Taillandier S. 200 ff.). Dadurch aber wurde aufs neue die Aufmerksamkeit auf seine Häresieen gelenkt. Honorius III. verdammt das Werk de div. nat. durch eine Bulle vom 23. Januar 1225. Nun gerät es lange Zeit in Vergessenheit. Endlich in Oxford 1681 neu edirt, ward es von Gregor XIII. am 3. April 1685 auf den index librorum prohibitorum gesetzt. **Christlieb.**

Zur Nachricht.

Die an den Schluss dieses Bandes verwiesenen Artikel

Predigt, Geschichte der,
Rothe, Richard,
Sack, K. H.

müssen unter die am Schlusse des ganzen Werkes erscheinenden Nachträge verwiesen werden. Der Artikel über die Geschichte der Predigt erstrebt eine wenigstens in den Haupterscheinungen möglichst vollständige Übersicht über die Entwickelung der Predigt auch des protestantischen Auslandes. Es mussten zu diesem Zwecke Nachrichten und Predigtbücher in größerer Zal aus dem letzteren eingeholt werden, welche zum teil verspätet, ja erst in der allerletzten Zeit eintrafen. Dadurch wurde die Vollendung des Artikels bis jetzt unmöglich, und Verfasser und Herausgeber sahen sich im Interesse der Sache zu der nochmaligen Zurückstellung genötigt. Den Artikel über Sack zu bearbeiten, hatte Professor Erbkam übernommen; der Tod hinderte ihn an der Lösung seiner Zusage. Was endlich den Artikel über Rich. Rothe anlangt, so erklärte der Herr Verf. desselben, auch jetzt noch nicht zum Abschluß kommen zu können. **Hauck.**

Verzeichnis

der im dreizehnten Bande enthaltenen Artikel.

	Seite
Ritschl, Gg. K. Benj.	1
Ritter, Erasmus	6
Ritterorden, geistl., s. die besonderen Artikel	12
Rituale Romanum	—
Rivet, Andreas	—
Robinson, Eduard, Dr.	13
Rock, der heilige	16
Röhr, Johann Friedrich	19
Rogationen, s. Bittgänge, Bd. II, S. 489	25
Romanische Bibelübersetzungen	—
Romanus, Papst	45
Romuald, s. Camaldulenser, Bd. III, S. 106	—
Ronsdorfer Sekte	—
Roos, M. Magn. Friedr.	—
Roscelin	52
Rose, die goldene	60
Rosenkranz, der	61
Rosenkreuzer	66
Rosenmüller, E. Fr. K.	69
Rosenmüller, Joh. Gg.	70
Roswitha	71
Roth, Karl Joh. Friedr.	—
Rothe, Richard, s. unter den Nachträgen	79
Roussel, Gerhard	80
Royaards, Herm. Joh.	81
Ruben, s. Israel, Gesch. bibl., Bd. VII, S. 180	82
Rudelbach, Andr. Gottl.	—
Rüchat, Abraham	86
Rückert, Leop. Immanuel	87
Rüdinger, Esrom	94
Rüsttag	95
Ruet	96
Rufinus	98
Ruinart, Thierry	101
Rulman Merswin	102
Rumänien, kirchlich-statistisch	105
Rupert, der Heilige	109
Rupert von Deutz	110
Rußland, kirchlich-statistisch	119
Rust, Isaak, Dr.	137
Ruth	141
Ruysbroeck	143
Ryswicker Klausel	147
Rhegius, Urbanus	—
S.	
Sabas	156
Sabbath	157
Sabbatharier	166
Sabbath- u. Jobeljar	167
Sabbathweg, s. Maße Bd. XI, S. 379	175
Sabellius, s. Monarchianismus Bd. X, S. 208	—
Sabinianus, Papst	—
Sacharja	—
Sachs, Hans	187
Sachsen, Bekehrung der	196
Sachsen, Königreich, kirchlich-statistisch	200
Sack, Aug. Friedr. Wilh.	203
Sack, D. F. Sam. Gottfr.	207
Sack, K. H., siehe unter den Nachträgen	209
Sackbrüder, englische	—
Sadducäer u. Pharisäer	210
Sadoleto, Jacopo	244
Säkularisation, s. Sekularisation	248
Sänger bei d. Hebräern, s. Musik bei den Hebräern Bd. X, S. 387	—
Säulenheilige, s. Styliten	—
Sagittarius, Kaspar, Dr.	—
Sahak oder Isaac I.	251
Sailer, Johann Michael	254
Saint-Martin, Louis Claude de	259
Saint-Simon	262
Sakrament	264
Sakramentalien	299
Salbe bei den Hebräern	302
Salböl	304
Sales, Franz v., s. Franz v. Sales Bd. IV, S. 668	305
Salesianerinnen, s. Visitantinnen	—
Salig, Christian August	—
Salmanassar, s. Sanherib	306
Salmanticenses	—
Salmasius	307
Salome	309
Salomo	311
Salve Regina	317
Salvian, Presbyter	317
Salz	319
Salzburger, die evang.	323
Sam, Konrad	335
Samaritaner	340
Sampsäer, s. Elkesaiten, Bd. IV, S. 184	355
Samson	—
Samuel, der Prophet	356
Samuelis, Bücher	359
Sanballat	363
Sanchuniathon	364
Sanction, pragmatische	372
Sandemanier	376
Sanherib	—
Sarabaiten, s. Rhemoboth Bd. XII, S. 756	397
Sarcerius, Erasmus	—
Sarpi, Paul	401
Sartorius, E. W. Chr.	402
Saturn	405
Saturn, s. Gnosis Bd. V, S. 231	409
Sauerteig	—
Saul	411
Saurin (Jaques)	416
Savonarola	421
Scaliger, Joseph Justus	431
Scepter	433
Schallum, s. Israel, Geschichte bibl., Bd. VII, S. 187	434
Schappeler, Christoph	—
Schartau, Henrik	439
Schatzung	446
Schaubrote, Schaubrottisch	455
Schechina	458
Scheffler, Johann	459
Scheidungsrecht, evang.	463
Schelhorn, Joh. Georg	509
Schelwig, Samuel	510
Scheol, s. Hades Bd. V, S. 494	513
Schifffart der Hebräer	—
Schild	516
Schisma	518
Schlange, eherne	523
Schlauch	524
Schleiermacher	525
Schleuder	571
Schleusner, Joh. Friedr.	—

Digitized by Google

	Seite
Schlichting, s. Socin und die Socinianer	573
Schlüsselgewalt	—
Schmalkaldische Artikel	591
Schmalkaldischer Bund, s. Bd. XI, S. 586	596
Schmid, Christian Friedr.	—
Schmid, Konrad	598
Schmid, Laurentius, s. Wertheimer Bibel	600
Schminke	—
Schmolck, Benjamin	601
Schneckenburger, Matth.	602
Schnepff, Erhard	608
Schöberlein, Ludw. Fr.	612
Schönherr u. seine Anhänger in Königsberg in Preußen	614
Schöpfung	629
Schöttgen, Christian	649
Scholasticus, s. Johannes Scholasticus Bd. VII, S. 63	650
Scholastische Theologie	650
Scholien	675
Schott, Heinrich August	—
Schottische Konfessionen	678
Schottland, kirchl.-statist.	—
Schreibkunst und Schrift bei den Hebräern	689
Schriftgelehrte	696
Schröckh, Joh. Matth.	698
Schubert, Gotth. H. von	702
Schürmann, A. M. von	707
Schulbrüder, s. Ignorantius Bd. VI, S. 695	708
Schuld	—
Schule und Kirche	713
Schultens, Albert	719
Schultheß, Johannes	720
Schulz, David	721
Schuppius, Joh. Balth.	723
Schur	728
Schwabacher Artikel, s. Augsburg. Bekenntnis, Bd. I, S. 772	—
Schwärmerei	728
Schwartz, Christ. Fr., s. Mission. Bd. X, S. 49	731
Schwarz, Fr. Heinr. Chr.	—
Schwarz, Joh. K. Eduard	734
Schwebel, Johannes	736
Schweden, kirchl. Statistik	741
Schwegler, s. Baur u. die neuere Tübing. Schule Bd. III, S. 168 ff.	749
Schweiz, die gegenwärtigen kirchlichen Verhältnisse oder d. Statistik in kirchl. Beziehung	—
Schwenkfeldt	774
Schwertbrüder	783
Schwestern, barmherzige	784
Schyn, Hermann	785
Scotus, Duns, s. Duns Scotus Bd. III, S. 735	787
Scotus, J. E.	788

Berichtigungen.

Bd. III, S. 446, Z. 2 v. o. lies Heilung statt Heiligung.
Bd. VI, S. 55, Z. 1 v. u. lies Cilicien statt Sicilien.
Bd. VIII, S. 165, Z. 15 v. u. lies 28 statt 25.
Bd. X, S. 111, Z. 28 v. o. Nach Mitteilung von Herrn Pastor Dvorkowicz in Warschau wurde die Erlaubnis zur Missionsarbeit unter den Juden Rußlands durch Ukas vom 29. Nov. 1875 wieder ertheilt. Seit dieser Zeit arbeiten die englischen Missionare wieder in Rußland.
Bd. X, S. 723 Z. 21 v. u. lies 1530 statt 1520.
Bd. XI, S. 367 Z. 13 v. u. lies 17,10 statt 1710.
Bd. „ S. 370 Z. 18 v. u. lies Apostelg. 19, 22 statt 19, 23.
Bd. „ S. 370 Z. 15 v. u. lies Apostelg. 19, 21 statt 19, 23.
Bd. „ S. 371 Z. 5 v. u. lies Eutychus statt Eutyches.
Bd. „ S. 510 Z. 3 v. o. lies Bethsaida statt Bethanien.
Bd. „ ebenda lies Joh. 1, 43; 21, 15 statt 1, 45; 12, 21.
Bd. „ S. 567 Z. 8 v. o. lies Apostelg. 2 statt Apostelg. 7.
Bd. „ S. 694 Z. 33 v. o. lies Medels statt Medelsheim.
Bd. „ S. 700 Z. 3 v. u. lies Niddanus statt Niddaeus.
Bd. XIII, S. 71 Z. 24 v. o. füge bei: Bendiren, das älteste Drama in Deutschland oder die Comödien der Nonne Hrotswitha von Gandersheim übersetzt und erläutert. Altona 1850 u. 53.
Bd. „ S. 375 Z. 11 v. u. lies hatte statt halfte.
Bd. „ S. 375 Z. 10 v. u. lies Auftrag statt Antrag.

Nachtrag zu dem Artikel Pirmin Bd. XI, S. 694 f.

Behufs Bestimmung der Lage von Melci wurde ich von meinem Kollegen Hauck auf folgende meine Vermutung bestätigende Stelle in einem Diplom Pippins für S. Denis (Mon. Germ Dipl. I, S. 109) hingewiesen: Similiter in pago M e l c i a n o loca cognominantes Nartiliaco et Coconiaco.

A. Köhler.

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google